

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



ПРАВОСЛАВНАЯ  
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

XXII

*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. 1-я четв. XVIII в. (КГОИАМЗ)

# ПРАВΟΣЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

Том XXII  
ИКОНА – ИННОКЕНТИЙ



Церковно-научный центр  
«ПРАВΟΣЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

  
Наблюдательный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета  
**Патриарх Московский и всея Руси Кирилл**

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

**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. Дерюска**,  
Председатель Совета директоров  
Компании «Базовый Элемент»  
**Д. В. Дмитриенко**,  
Губернатор  
Мурманской области  
**И. А. Оболенцев**,  
Глава Группы компаний  
«Оптифуд»  
**А. Н. Перминов**,  
Руководитель Федерального  
космического агентства

**В. Е. Позгалёв**,  
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 РФ по социальной  
политике и здравоохранению  
**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  
**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. Ториин**,  
Заместитель Председателя  
Совета Федерации  
Федерального Собрания РФ  
**М. Е. Швыдкой**,  
Специальный представитель  
Президента РФ по международному  
культурному сотрудничеству

  
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 Картолитография»  
**А. Н. Палазник,**  
Председатель  
Правления  
группы компаний РТ  
**В. Г. Самоделов,**  
Глава  
Балашихинского района  
Московской области  
**И. А. Семин,**  
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. Хроматов,**  
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, Институт востоковедения 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 исторический архив, Управление регистрации и архивных фондов ФСБ России, Библиотека РАН, Государственная публичная историческая библиотека, Российская государственная библиотека, Архитектурно-этнографический музей «Тальцы», 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 изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Государственный музей искусства народов Востока, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Иркутский областной художественный музей, Кяхтинский краеведческий музей имени В. А. Обручева, 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 картолитография».

При подготовке тома использованы фотографии Л. П. Алфеевой, И. Л. Бусевой-Давыдовой, игум. Дамаскина (Орловского), А. Г. Кравецкого, Т. А. Крючковой, Е. В. Липакова, Н. В. Маслова, монахини Мелетии (Панковой), А. В. Пигина, И. С. Родниковой, игумена Серафима (Питерского), О. А. Суховой, А. В. Тарасовского, архимандрита Тихона (Затёкина), Н. А. Толмачёва, И. Н. Шаминой, Т. Ю. Яшаевой.

  
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, Богослужбной комиссии и Комиссии по экономическим и гуманитарным вопросам  
**Амвросий**, еп. Иатчинский, 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**, митр. Кириинский, Александрийский Патриархат, Кипрская Православная Церковь  
**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  
**Иларион**, еп. Волоколамский, Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата  
**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. 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. Иларионова), Римское (иером. Филипп (Васильцев)), Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Свято-Троицкая Духовная семинария РПЦЗ (протоиак. Владимир Суриков), 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**

игум. **Андроник (Трубачёв)**, канд.  
богословия  
(редакция Русской Православной Церкви)  
прот. **Валентин Асмус**, магистр  
богословия (редакция Восточных  
христианских Церквей)  
**Л. А. Беляев**, д-р ист. наук  
(редакция Церковного искусства  
и археологии)  
прот. **Владимир Воробьёв**  
(редакция Русской Православной Церкви)  
прот. **Леонид Грилихес**  
(редакция Священного Писания)  
свящ. **Олег Давыденков**, д-р богословия  
(редакция Восточных  
христианских Церквей)  
игум. **Дамаскин (Орловский)**  
(редакция Русской Православной Церкви)  
**О. В. Дмитриева**, д-р ист. наук  
(редакция Протестантизма)  
**М. С. Иванов**, д-р богословия  
(редакция Богословия)

**А. Т. Казарян**, д-р философии  
(редакция Богословия)  
**Н. В. Каливидзе**, канд. искусствоведения  
(редакция Церковного искусства  
и археологии)  
прот. **Максим Козлов**, канд. богословия  
(редакция Русской  
Православной Церкви)  
**Ю. А. Лабьинцев**, д-р филол. наук  
(редакция Поместных Православных  
Церквей)  
**И. Е. Лозовая**, канд. искусствоведения  
(редакция Церковной музыки)  
архим. **Макарий (Веретенников)**,  
магистр богословия (редакция Русской  
Православной Церкви)  
**А. В. Назаренко**, д-р ист. наук  
(редакция Русской Православной  
Церкви)  
архим. **Платон (Игуменов)**,  
магистр богословия  
(редакция Богословия)

прот. **Сергий Правдолюбов**, магистр  
богословия  
(редакция Богослужения  
и литургики)  
**Н. В. Симицына**, д-р ист. наук  
(редакция Русской Православной Церкви)  
**К. Е. Скурат**, д-р церковной истории  
(редакция Поместных  
Православных Церквей)  
**А. А. Турилов**, канд. ист. наук  
(редакция Русской Православной Церкви)  
**Б. Н. Флоря**, чл.-кор. РАН  
(редакция Русской Православной Церкви)  
прот. **Владислав Цыпин**, д-р  
церковной истории  
(редакция Русской Православной Церкви  
и редакция Церковного права)  
свящ. **Владимир Шмалый**,  
канд. богословия  
(редакция Богословия)  
**Я. Н. Щапов**, чл.-кор. РАН  
(редакция Русской Православной Церкви)

Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:		Выпускающая редакция:	
<b>Богословия и Церковного права</b>	Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, свящ. Дмитрий Артемкин, М. В. Никифоров, А. В. Пономарёв, Д. В. Смирнов	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. Гуцина, Т. В. Дударева, Ю. В. Иванова, И. П. Кашикова, А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, Т. С. Павлова, Ф. М. Панфилов, О. В. Руколь (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. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова, Т. Ю. Облицова, Ю. А. Романова (группа подбора иллюстраций и фотолаборатория), свящ. Павел Конопатов, А. В. Кузнецов (компьютерное обеспечение), Н. В. Колубина (полиграфия)	
<b>Священного Писания</b>	К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, А. Н. Безруков		
<b>Богослужения и литургики</b>	А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров		
<b>Церковной музыки</b>	С. И. Никитин		
<b>Церковного искусства и археологии</b>	Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, А. А. Климкова, Л. К. Масиель Санчес, М. А. Маханько,		
<b>Агиографии</b>	О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, Т. А. Артохова, Ю. А. Казачков, А. Н. Крокова		
<b>Русской Православной Церкви</b>	Е. В. Кравец, <b>Б. С. Дмитриев</b> , М. В. Печников, Е. В. Романенко, Г. М. Запальский, Д. Б. Кочетов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов		
<b>Восточных христианских Церквей</b>	И. Н. Попов, С. А. Моисеева		
<b>Поместных Православных Церквей</b>	Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская		
<b>Католицизма</b>	Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, Н. А. Ломакин, В. В. Гошагин		
<b>Протестантизма, религиоведения и страноведения</b>	И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина		

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



**ИКО́НА** [греч. εἰκών], правосл. литургический образ. В широком понимании словом εἰκών обозначалось любое изображение, независимо от сюжета или вещества, из которого оно создано (помимо εἰκών существовали др. обозначения И., передававшие различные оттенки значения: εἶδος, σχῆμα, χαρακτήρ, τύπος, μορφή, ἀγάλμα и т. д.). В узком смысле слово «икона» относится обычно к «моленной иконе, писанной красками, резной, мозаической и т. д.» (Успенский. 1989. С. 7). Подобно любому произведению искусства, И. говорит посредством своих форм. Чтобы, не ограничиваясь условностью исключительно эстетической оценки, проникнуть в глубокий смысл художественного языка правосл. И., необходимо иметь правильное представление о ее вероучительном содержании и литургической функции.

**Вероучительное содержание И.** Оно было определено в последний период христологических споров I тыс., во время борьбы с ересью иконоборчества в VIII–IX вв., когда с особой ясностью было разработано христологическое обоснование И. На Вселенском VII Соборе Церковь провозгласила последний христологический догмат — догмат иконопочитания, имеющий основополагающее значение для понимания смысла И.

Римско-католическая Церковь считает приемлемой любую индивидуальную интерпретацию христ. откровения, выраженную в художественной форме все равно какого стиля, включая и нефигуративное искусство. Согласно офиц. комментарию к Конституции о литургии Ватиканского II Собора, «не существует религиозного стиля или сти-

ля церковного» (Commentaire de la Constitution sur la liturgie // La Maison-Dieu. P., 1964. N 77. P. 214). Такой подход к этой проблеме противоречит принятому в Православии догматическому пониманию И., согласно к-рому догмат иконопочитания относится не к любому изображению и при этом касается не только сюжета изображения. Его объектом является специфический образ, определяемый своим содержанием и назначением, «выражающий единство веры, жизни и художественного творчества» (Ouspensky L. Postface // Boespflug E. Dieu dans l'art. P., 1984. P. 337).

По мнению протопр. Иоанна Мейендорфа, «с богословской точки зрения, главным предметом спора между православными и иконоборцами был вопрос об образе Спасителя, ибо исповедание божественности Христа неизбежно связано с учением о неопишемости Бога и о Воплощении, которое делает Его видимым. Икона Христа, таким образом, — икона по преимуществу, она заключает в себе исповедание веры в Воплощение» (Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. P., 1975. P. 72). Воплощение остается основополагающей истиной христ. веры и, являясь предметом христологии, непосредственно связано с триадологией и антропологией. Понятие образа в этих областях богословской науки оказывается основной и необходимой категорией для правильного понимания правосл. И.

**Категорический апофатизм Божественной неопишемости.** Неопишемость принадлежит к тем основоположным апофатизмам, к-рые гарантируют Божественную трансцендентность и всецело относятся не только к природе, общей всем трем

Лицам, но также и к трем Ипостасям как Божественным личностям. Одно из свойств Бога, определяющих Его непостижимость, — Его невидимость, которая в свою очередь обуславливает невозможность всякого описания Божества, в т. ч. посредством изобразительного искусства. Предупреждение, данное Богом Моисею: «...лица Моего не можешь тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33. 20), — обосновывает запрет идолов в составе Десяти заповедей: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх 20. 4). Синайский запрет на создание изображений, в т. ч. изображения Бога, зиждется не на к.-л. примитивных склонностях древних к идолослужению, но на апофатизме неопишемости Божества.

Невидимость и обусловленная ею неопишемость трех Божественных Ипостасей относится в первую очередь к Ипостаси Отца. Отец есть ἡ πρῶτα Θεότης — источник Божества в Троице.

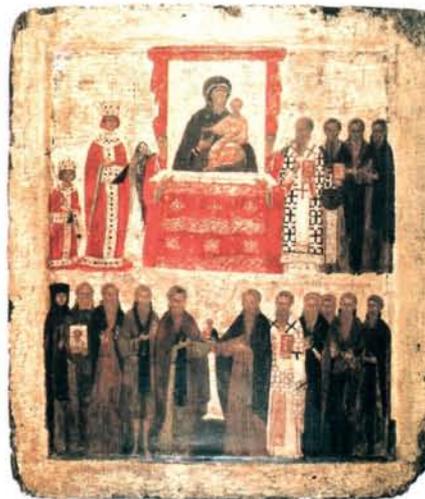
**Сын — единосущный образ Отца.** Тринитарные основания богословия И. были заложены в IV в. правосл. участниками арианских споров. Их важность определялась тем, что «благодаря откровению тайны Пресв. Троицы открылось новое измерение образа» (Шёнборн. 1999. С. 18). Центральное место в богословских рассуждениях занимало толкование слов ап. Павла, к-рый назвал Христа образом (εἰκών) «Бога невидимого» (Кол 1. 15; 2 Кор 4. 4); эти слова подтверждаются в Евангелии свидетельством Самого Спасителя, сказавшего: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14. 9).

Основная мысль доктрины *Ария* о Боге Отце сводится к следующему: «Так же как Он есть монада и начало всего, так же Бог прежде всего. Вот почему Он даже прежде Сына» (ар. *Athanas. Alex. De Synod.* 16 // PG. 26. Col. 708). По мнению Ария, должно быть устранено все, что может угрожать единственности Бога. Поэтому в его системе Сын как образ Отца оказывается низведен до радикального неподобия, т. е. речь идет об абсолютном различии, отделяющем тварь от Творца: «Пойми, что была монада, и диады не было, пока она не начала существовать. Т. о., пока Сына нет, Отец есть Бог. И теперь Сын, Которого не было (поскольку Он начал существовать по воле Его Отца), есть Бог Единородный и иной... Значит, Он зачат согласно тысячам и тысячам умопредставлений, как дух, как сила, как премудрость, как слава Божия, как истина, как образ и слово» (Ibidem). Поскольку Сын не является ни равным, ни совечным, ни единосущным Отцу, Его, согласно Арию, нельзя рассматривать как совершенный образ Отца, который мог бы явить Его в полном, ибо «Сыну не присуще ничего, свойственного Богу» (Ibid. Col. 705–708). Соответственно Троица, по его учению, — «это Триада, члены которой не имеют одинаковой чести, поскольку их субстанции-ипостаси (ὑποστάσεις) не сливаются между собой» (Шёнборн. 1999. С. 11; *Athanas. Alex. De Synod.* 16 // PG. 26. Col. 705–708).

Понятие «образ Божий» Арий трактовал как один из даров, полученных Сыном от Отца (*Athanas. Alex. De Synod.* 16 // PG. 26. Col. 708). В этом случае воплощение Сына не может быть Его богооткровением, а Сам Он — совершенным образом Отца. Подход Ария «разрушает не только христианское видение Бога, но также и достоинство творения», к-рое не может уже представлять «Нетварно-Божественное в сфере тварного» (Шёнборн. 1999. С. 14). Отрицанием того, что Сын — совершенный образ и полное откровение Отца, «под корень подсекается возможность христианского изобразительного искусства» (Там же).

Ответ Церкви на эти рассуждения Ария выразился в утвержденном *Вселенским I Собором* термине ὁμοούσιος. Свт. *Афанасий I Великий* разработал церковное учение об образе в контексте триадологии: он

показал, что в основании подхода Ария лежит неправильное понимание трансцендентности Бога. По объяснению свт. Афанасия, Бог Отец является Предвечным Отцом, а рожденный им предвечно Сын должен иметь все Его божественные свойства. Для него Сын есть единосущный образ Отца: «Когда ты говоришь об Образе, ты именуешь Сына, ибо кто мог бы быть подобным Богу, как не Рожденный, произошедший от Него?» (*Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn.* 17 // PG. 25. Col. 444). Отцовство как одна из фундаментальных характеристик Первой Ипостаси Св. Троицы открыта нам Сыном, она не случайна, более того, она — одно из редких катафатических суждений, к-рые мы можем приложить к Первой Ипостаси, позволяющее нам именовать Ее. Прежде всякого начала и всякой вечности Первая Ипостась есть Отец Своего безначального и совечного Сына, Отец единосущного Логоса. Но поскольку Отец и Сын означают тождество сущности, это должно также отразиться на понятии образа, прилагаемого к Личностям Св. Троицы. Именно поэтому свт. Афанасий говорит: «Отец вечен, бессмертен, силен, свет, всемогущ, Бог, Господь, Творец и Создатель. Необходимо,



Торжество Православия.  
Икона. Ок. 1400 г.  
(Британский музей, Лондон)

чтобы все эти свойства нашлись бы и в Образе, чтобы действительно тот, кто видит Сына, видел бы и Отца (Ин 14. 9)» (*Athanas. Alex. Or. cont. arian.* 1. 21 // PG. 26. Col. 56).

Введенная свт. Афанасием богословская категория единосущного образа стала одной из составляю-

щих святоотеческой триадологии. В этом смысле использовал понятие «образ» уже свт. *Василий Великий*: «То, что образ там по подражанию (μιμητικῶς ἢ εἰκόν), Сын есть здесь по природе (φυσικῶς). И так же как в искусстве подобие определяется формой (κατὰ τὴν μορφήν ἢ ὁμοίωσις), так и для божественной приро-



«О Всенетая Мати».  
Миниатюра к 24-му икосу Акафиста  
Божией Матери.  
2-я пол. XIV или нач. XV в.  
(ГИМ. Сун. № 429. Л. 33 об.)

ды, которая проста, принцип единства основан на общности Божества» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 18 // PG. 32. Col. 149C).

По выражению свт. *Григория Нисского*, «Сын — в Отце, как красота образа содержится в форме первообраза... Отец в Сыне, как красота-первообраз пребывает в своем образе» (*Greg. Nyss. Contr. Eun.* 1 // PG. 45. Col. 448). Согласно учению Церкви, эта «отцовская природа одинаковая в Сыне» всегда остается невидимой и поэтому неизобразимой (ἀπερίγραπτος) или неопишуемой в смысле неизобразимости (ἀπεργραψία); об этом говорил и свт. Афанасий, называя среди атрибутов, к-рые являются общими для Образа и Первообраза в соответствии с их общей божественной сущностью (οὐσία), божественную неопишуемость: «Образ невидимого Бога есть Образ невидимый» (*Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn.* 27 // PG. 25. Col. 465B).

Понятие единосущного образа относится исключительно к триадологии и может быть использовано лишь в сфере божественных внутри-троичных отношений. Оно ни в коем случае не может рассматриваться как первое звено в длинной цепи образов, к-рая якобы спускается из

некоего божественного первоисточника и с превысивших небес к нашему зрительному восприятию и живописному воспроизведению этих образов. Как «сущностный», или «природный», Образ Отца, Сын в плане тринитарном остается совершенно невидимым и, следов., неизобразимым или неопишмым, ибо неопишмость — атрибут божественной природы Отца, к-рая у Него общая с Сыном и со Св. Духом. В домостроительстве Сын как единосущный образ Отца открывает миру в Своей Личности эту общую божественность.

Итак, учение о «Сыне как единосущном образе Отца» не отменяет принципиальной неопишмости трех божественных Ипостасей в плане собственно богословском, или внутритроицном. Св. отцы четко различали богословие, к-рое излагает учение о Боге Троице, и *икономию*, т. е. домостроительство, к-рое рассматривает присутствие Божие в мире с момента его творения *ex nihilo*. В этом смысле «домостроительство Отца» не существует, а икономия Ипостасей Сына и Св. Духа открывает миру Троицного Бога. Это двойное домостроительство Слова и Духа не только не исключает видимость — и тем самым опишмость, — но наоборот, особенно в отношении к воплощенному Логосу, вводит ее в ряд основных категорий Откровения.

**Человек — образ Божий.** Человек, согласно свидетельству кн. Бытие, сотворен по «образу... и по подобию» Божию (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν — Быт 1. 26). Согласно толкованию мн. св. отцов, образ Божий — онтологическая данность в человеке, к-рая подразумевает особую связь между ним и Богом и к-рая остается неотъемлемым и неразрушимым свойством человеческой природы по воле Божественного Создателя. Человеческое существо не создано автономным и самодостаточным, оно призвано к участию в божественной жизни, т. к. в действительности только в Боге человек может реализовать свое исходное предназначение. Будучи радикально различными по природе, Творец и тварь живут в благодатном общении; при этом не только отсутствует чреватое тяжелыми последствиями противопоставление между свободой и благодатью, но божественная благодать является естественной средой человеческо-



Ап. Лука пишет образ Пресв. Богородицы.  
Миниатюра из Гомиллий Григория  
Назианзинца. 1060–1081 гг.  
(Hieros. Patr. 14. Fol. 314)

го бытия. Св. отцы именно так понимали библейский рассказ об Эдемском саде, считали его образом «райской Церкви», где Адам еще обладал «древним достоинством свободного человека» (*Greg. Pal. Triad. I 1. 9*).

Св. отцы по-разному говорили о месте образа Божия в человеке. Так, напр., свт. Григорий Нисский, находившийся под влиянием *Оригена*, следовал неоплатонической концепции «родства» (συγγένεια), согласно к-рой разум (νοῦς) наилучшим образом соответствует и местопребыванию, и выражению этого «родства». Другие, как свт. *Иринея* Лионский или свт. *Григорий Палама*, полагали, оставаясь в пределах библейского реализма, что не только разум и душа составляют образ, но также и тело человека. По словам свт. Григория Паламы, «именование человек прилагается не к душе или к телу порознь, но к ним обоим вместе, ибо вместе они созданы по образу Божию» (PG. 150. Col. 1361). Спасение, дарованное человеку во Христе, относится к полноте его природы, не исключая тела, поэтому и образ Божий, относясь к той же полноте, должен включать телесность; этот вывод следует из традиц. учения о телесном воскресении мертвых (см.: *Флоровский Г. В., прот.* О воскресении мертвых // Переселение душ. П., 1935. С. 135–167).

Образ Божий неотъемлемо присутствует в человеческой природе, и ничто не может его разрушить: ни *первородный грех*, унаследованный от Адама, ни личный грех, творимый каждым человеком по собственной воле (а не «по природе», как пола-

гали последователи еретического учения, обличенного свт. *Фотием*, патриархом К-польским, — *Phot. Bibl. 177*). Смерть Господа на кресте дарует людям победу над смертностью, являющейся следствием греха (ср.: 1 Кор 15. 22), и полное восстановление во Христе первоначальной красоты образа Божия, ставшего в людях почти неузнаваемым. Сщмч. *Ириней* Лионский связывает библейский рассказ о сотворении человека по образу и по подобию Божию (Быт 1. 26) с Боговоплощением; по его мнению, первый Адам был создан по образу и по подобию Христа — Нового Адама: «До воплощения уже говорилось, что человек сотворен по образу Божию, но тогда еще невозможно было это показать, потому что Слово, по образу Которого человек был сотворен, было еще невидимым... Но Слово, став плотью, восстановило и образ, и подобие, потому что Само стало тем, кто был создан по Его образу. Слово глубоко отпечатало это подобие, сделав человека подобным — через видимое Слово — невидимому Отцу» (*Iren. Adv. haer. V 16*).

По словам свт. Афанасия Великого, «Слово дает нам начатки даров Духа Святого, чтобы мы могли стать сынами Божиими по образу Сына Божия» (*Athanas. Alex. De incarn. et contr. arian. 8*). Именно во Христе восстанавливается помраченный образ Божий в природе, общей всем людям. В крещении, когда умирает ветхий Адам и мы воскресаем во Христе, совершается это восстановление для каждого верующего. Св. Дух дает возможность усовершенствовать это подобие всякому, кто воссоздан по образу Христа — второго Адама, кто воскрешен в воде крещения.

Св. *Диадок*, еп. Фотикийский, описывает этот процесс, ссылаясь на искусство живописи: «Подобно тому, как живописцы сначала набрасывают одной краской эскиз портрета и затем, постепенно добавляя цвет за цветом, добиваются сходства портрета и модели... так же и благодать Божия начинает с того, что в крещении восстанавливает образ таким, каким он был, когда человек пришел в мир. Затем, видя стремление всего нашего произволения к красоте нашего добродетельного... тогда прилагая добродетель к добродетели, взращивая красоту души от славы в славу, благодать отмечает эту душу подобием» (*Diad.*

Phot. Cap. 89). Христос включил природу, общую всей множественности людей, в Свою единую Божественную Ипостась. Св. Дух распределяет Свою божественную природу, общую с Отцом и Сыном, среди всей множественности человеческих ипостасей. По словам В. Н. Лосского, благодаря этому дару человек получает возможность исполнить свое призвание и восстановить в себе образ Божий: «Это — путь обожения, приводящий к Царству Божию, которое вводится Духом Святым в наши сердца уже в настоящей жизни. Ибо Дух Святой есть царское помазание, почивающее на Христе и всех христианах, призванных царствовать с Ним в будущем веке. И тогда это незнаемое Божественное Лицо, не имеющее Своего образа в другой Ипостаси, явит Себя в обоженных человеческих личностях: ибо иконой Его будет множество святых» (Losky V. N. Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient. P., 1944. P. 169).

И. святого представляет собой изображение человека, к-рый реализовал свою святость, — стяжав Св. Духа, принес Его плоды, т. е. использовал возможность полного восстановления образа Божия, к-рые ему открылись. Специфический христ. образ — тот, к-рый присущими ему средствами показывает богозданную «естественную» святость твари, обретаемую в благодатном общении с Творцом; при этом изображается не искушение и не борьба с ним, но конечный результат, мир в Господе. Подлинное церковное искусство показывает совершившуюся перемену, спасение, преобразование через Бога и в Боге падшего и смертного мира. Тот, кто подвизается для усовершенствования в себе подобия Христу, подвизается для преобразования этого мира. Человеческая личность подобна Христу в той мере, в какой она сумеет стяжать Св. Духа, поскольку именно Он являет человеку Христа и дает возможность обрести Его.

И. показывает нам преображенное, ставшее нетленным тело святого, к-рое «сообразно славному телу» Христа (Флп 3. 21) и уже обладает свойствами духовного тела, к-рое он получит в воскресении мертвых (ср.: 1 Кор 15. 42–53). На И. изображается воздействие благодати Св. Духа на тело человека, и в частности на органы чувств, о к-ром говорится в Свящ. Писании и святоотеческой

письменности. Аналогия между словесным описанием и образом приводит к выводу о том, что здесь «раскрывается онтологическое единство аскетического опыта православия и православной иконы. Именно этот опыт и его результат показывается нам в иконе и передается через нее» (Успенский. 1989. С. 131–132, 143).

**Халкидонский теопасхизм как необходимая предпосылка для правильного понимания И.: образ нетленной плоти Бога.** Свт. Герман I, патриарх К-польский, бывший первым исповедником св. икон, указывал на богословские основания правосл. иконопочитания. В письме митр. Иоанну Синадскому он пишет: «Мы благословляем писание икон, исполняемых воском и красками (т. е. техникой энкаустики. — Прот. Н. О.), так как «Едиnorodный Сын сый в лоне Отчи» (Ин 1. 18), соделавшись причастным нашей плоти и крови, был нам подобен во всем, кроме греха, — мы и изображаем Его человеческие черты так, как Он, будучи человеком, выглядел по плоти — но не по непостижимому и невидимому Его божеству... В силу этой непоколебимой веры в Него мы изображаем черты (χαρακτήρα) святой плоти Его на иконах и почитаем их...» (Mansi. T. 13. Col. 101).

В толковании Евангелия от Иоанна (1. 14) свт. Кирилл, архиеп. Александрийский, объяснил, каким образом во Христе мы видим Бога: «Никакой человеческий облик, — продолжает свт. Кирилл, — нам Бога не показывает, кроме как в единственном случае Логоса — ставшего человеком и подобным нам, оставаясь даже при этом истинным Сыном по природе. Он, сущий Бог, это показывал парадоксальным образом» (Cyr. Alex. Quod unus sit Christus // PG. 75. Col. 1329).

Вслед за прп. Максимом Исповедником и отцами Вселенского VI Собора все апологеты святых И. настаивали на том, что по аналогии с двумя волями каждая из двух природ единой ипостаси Спасителя сохраняла характеризующие ее свойства, среди к-рых видимость и описуемость принадлежат человеческой, а невидимость и неопикуемость — божественной природе (см.: Озолин Н., прот. Об описуемой неопикуемости // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 9–17). Эта мысль ясно выражена прп. Иоанном Дамаскином: «Когда бестелесный и не имеющий формы, не имеющий

количества и величины и несравнимый ввиду превосходства Своей природы, сущий во образе Божием, принявший зрак раба смирится в нем до количества и величины и облечется в телесный образ, тогда начертай его на доске; и возложи для созерцания Того, Который допустил, чтобы Его видели... Все пиши — и словом, и красками» (Ioan. Damasc. De imag. 3. 8).

Никифор I, патриарх К-польский, как и прп. Иоанн Дамаскин, использует в своих рассуждениях об И.



«Патриарх Константинопольский Никифор указывает на поверженного Иоанна». Миниатюра из Худовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 51 об.)

термин «μορφή» (образ, вид, облик, форма) из христологического гимна Послания св. ап. Павла к Филиппийцам (Флп 2. 6–7). Он связывает упомянутые там 2 «μορφαί» с 2 природами: «Божественный Апостол... говорит нам не только об одной божественной, но еще и о другой μορφή — μορφή раба... Посему, следуя Павлу и исповедуя во Христе две μορφαί, являющие нам два естества, мы признаем страстного подобно нам человека имеющим внешний вид описуемым» (Niceph. Const. Refut. 52 // PG. 100. Col. 296; подробнее см.: Озолин Н., диак. К вопросу об истоках византийского иконоборчества // ВРЗЕПЭ. 1966. № 56. С. 244).

Признания одного лишь сосуществования во Христе природных свойств — видимости и описуемости и невидимости и неопикуемости — недостаточно для обоснования специфического христ. художественного образа. По аналогии с двумя волями два вида (μορφαί) принадлежат



к единой Ипостаси Христа. В сложной Ипостаси Спасителя «природные свойства пребывают во взаимопроникновении (περὶχώρησις), которое, однако, совершается на уровне не естества, или природы (κατὰ φύσιν), а лица, или ипостаси (καθ' ὑπόστασιν). Это взаимопроникновение придает человеческому хотению и действию Христа уникальный, новый, богочеловеческий modus. Именно в этом взаимопроникновении человеческое хотение и действие Господа становятся «местом явления» Его божественного хотения и действия» (*Schönborn C., von. L'icône du Christ. Fribourg, 1976. P. 123*). Точно так же видимое человечество Христа становится «местом явления» Его невидимого Божества.

Образ Божий в человеческой природе воплощенного Логоса полностью восстановлен, вплоть до совершенного богоподобия — не по благодати, но по Божественному Лицу, или Ипостаси (καθ' ὑπόστασιν). Ученые прп. Максима Исповедника об осуществлении этого богоподобия показывает, что проблематика И. органически завершает всю совокупность христологических вопрошаний. Согласно его объяснению, образ отличен от первообраза способом бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), но их единство и личная тождественность обеспечиваются проникновением энергий прообраза в образ. «По мере того как энергии архетипа наполняют образ, способ бытия образа — преодолевая основные оппозиции, отделяющие образ от первообраза, — близится к способу бытия первообраза» (*Живов. 1982. С. 120*).

Говоря об отношении образа к первообразу, протопресв. И. Мейендорф обращает внимание на «асимметрию» двух природ во Христе: «Ипостась Его божественна и Божество неизменяемо. Поэтому в воплощенном Слове... происходит обожение плоти, а не — «оплотнение» Божества! Воплощается Ипостась Сына, а не божественная природа: только божественная Ипостась, а не божественная природа «получает и воспринимает»» (*Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine. P., 1969. P. 230–233*). Соответственно на И. изображается не божественная природа, а Ипостась Сына; только она описуема, поскольку «слава Божества становится славой тела» (*Ioan. Damasc. Hom. in transf. 12*).

Суть спора о святых И. состояла в выяснении ответа на вопрос: «Что же описуемо во Христе?» В тринитарном плане Сын как единосущный образ Отца является Богом, обладая общим с Отцом и Духом божеством. В воплощенном Слове божественная природа, единосущная Отцу, также остается невидимой, а Его человеческая природа, полученная в земном рождении от Его Матери и единосущная нам, не имея своей собственной ипостаси и будучи воипостазированной Словом, сохраняет свое природное свойство описуемости по плоти точно так же, как она сохраняет, напр., присущую ей человеческую волю. Образ Божий в человеческой природе Спасителя полностью восстановлен и как образ отражает не постижимость невидимого — а значит, и неопишуемого — первообраза. Преображенное, но тем не менее описуемое человеческое тело Спасителя, единосущное нам, является, т. о., совершенным подобием, поскольку «воипостазировано» в цельную и абсолютно святую Личность Слова, для Которого это тело является и орудием и местом теофании.

И. показывает единую Личность Христа, воплощенного Слова, по Его обоженной плоти, потому что эта «личная» плоть Бога, свидетельствуя, что Он полностью реализовал богоподобие в человеке, приняв как Новый Адам в Своей Божественную Ипостась человеческую природу первого Адама, цельную и описуемую по плоти.

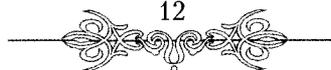
Будучи воспринятым в Божественную Ипостась, человечество Спасителя преобразилось через перихώρησις энергий двух природ и соделалось совершенно богоподобным, т. е. подобным Ему Самому. Именно это имеет в виду прп. Максим Исповедник, говоря, что воплощенный Логос на Фаворе в Своей преобразенной плоти «из Самого Себя показал Себя же, сделав Себя Видимым» (*Maximus Conf. Ambigua // PG. 91. 1165–1168*).

**Функция И.** В борьбе с иконоборчеством были сформулированы основные положения иконопочитания, позволяющие говорить о назначении И. (см.: *Озолин. 2001. С. 17–27*). По словам прп. Иоанна Дамаскина, подобно тому как апостолы видели Христа «телесным образом... и слышали Его слова», мы, взирая на И., «созерцаем изображение телесного

Его вида» и, в меру наших возможностей, «славу Его Божества». Прп. Иоанн уподобляет И. словам, слыша к-рые «телесными ушами», мы воспринимаем духовную реальность, о к-рой они сообщают. Для человека, составленного из души и тела, «невозможно помимо телесного прийти к духовному», поэтому и благодаря И. мы «через телесное созерцание приходим к созерцанию духовному» (*Ioan. Damasc. De imag. 3. 12*). Слово, которое мы слышим, так же как образ, к-рый мы видим, — все это чувственные явления, воспринимаемые телесными органами; слово при этом может быть чувственным в той же мере, в какой образ — умопостижимым. Тем самым вводится 2-я аналогия, касающаяся 2 чувственных способов благоговения, один из этих способов обращен к слуху, другой — к зрению, ибо, по словам прп. Иоанна Дамаскина, «что для слуха слово, то для зрения — изображение» (*Ibid. 1. 17*). Сопоставление функций образа и слова в богопознании входит в определение VII Вселенского Собора, в к-ром говорится: «Что предлагает слуху слово рассказа, это молчащая живопись чрез подражание показывает» (*Mansi. T. 12. Col. 1066*). Эта аналогия не исключает определенной взаимодополняемости слова и образа в той мере, в какой она не противоречит тождеству содержания.

Подобно литургическим текстам, И. соответствует смыслу и содержанию Свящ. Писания, не сводясь исключительно к букв. иллюстрации богодухновенного повествования, но раскрывая его глубокий духовный смысл. Евангелие живет в Церкви, а песнопения и созерцание образа во время богослужения объясняют и являют его верующим. Литургическое слово и И. во время богослужения представляют единое целое, дополняя друг друга в общем созидающем действии. И., как и слово, по замечанию А. Грабаря, «также выражает идеи» (*Grabar. 1968. P. 109*). Работа по поиску и развитию специфического языка — языка христ. иконографии шла с момента рождения христ. искусства (см.: *Dvořák. 1928*).

Грабар подчеркивает новизну и оригинальность формирования христ. иконографии, связанную с тем, что «от христианских художников потребовалось большее»; это было связано с тем, что И. не только исполь-



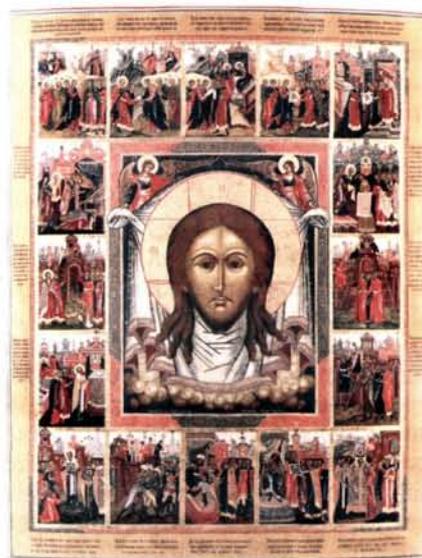
зовалась для воспоминания об исторических событиях, но в ней также «должны были найтти иконографическое выражение» догматы христ. веры (Grabar. 1968. P. 110). Признанная в христ. искусстве взаимодополняемость образа и слова в значительной мере обусловлена максималистским отношением к образу и категорическим отказом от редукции его роли к чистой иллюстративности. Примером этого отношения, доходящего до мнимого противоречия между образом и письменным преданием, является присутствие ап. Павла уже в древнейших изводах «Вознесения Господня» и «Пятидесятницы», связанное с тем, что, по мнению художника, невозможно было изобразить полноту апостольности Церкви без апостола Павла. Напротив, хотя есть достаточные основания полагать, следуя тексту Деяний св. апостолов, что Богородица присутствовала в момент сошествия Св. Духа, в канонической иконографии Пятидесятницы центральное место между апостолами Петром и Павлом остается свободным, ибо по традиц. смыслу здесь изображается учительство невидимого «иного Утешителя» (Ин 14. 16) — Св. Духа. Следов., божественное место Христа, Главы Церкви, сохраняя всю свою эсхатологическую значимость, должно оставаться свободным до Второго пришествия.

Правосл. И., имеющая христологическое обоснование, никогда не сводилась к понятию «книга для неграмотных». Так же как литургические тексты и священнодействия, И. не только участвует в молитве как средство, но образует и направляет ее, она показывает, как молиться, даже с помощью жестов святых, изображенных в молитвенном предстоянии. Т. о., между богослужебным словом и И., представляющими собой средства богопознания и богообщения, существует аналогия литургической функции при соответствующей тождественности содержания. Пребывая в молитве перед Богом, человек всегда остается членом кафолического тела Церкви; один из аспектов литургической функции И. состоит именно в том, чтобы сделать эту соборную реальность видимой.

В молитве Церковь актуализирует свою кафолическую полноту и осуществляет себя мистически. Можно сказать, что если богослужение яв-

ляет жизнь мистического тела, то молитва — это его дыхание, являющееся основным функциональным критерием всякого литургического искусства. Т. о., все в И. должно служить молитве и выражать ее. Всякое выражение, цвет, форма или жест, чуждые духу молитвы, к-рый есть «мир Божий... превыше всякого ума» (Флп 4. 7), недопустимы в И.

**Творческая верность Преданию.** По словам В. Лосского, «предание не навязывает человеческой совести формальных гарантий истин веры, но раскрывает их внутреннюю самоочевидность... оно есть жизнь Духа Святого в Церкви... сообщающая



*Нерукотворный образ Спасителя, с клеймами истории образа.*

*Икона. 1824 г. Иконописец И. Хренов (собрание М. Е. Елизаветина, Москва)*

каждому члену тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей сиянии, а не в естественном свете человеческого разума» (Лосский. 2000. С. 525, 529, 530). Для иконописца, создателя молитвенного образа, постижение канона происходит в Духе, одновременно — при помощи благодатного учителя и вместе с тем сугубо лично в том же Духе — канон осваивается как творческая верность Преданию. Учиться живому иконографическому языку у настоящего мастера, являющегося поручителем и проводником живого Предания, означает гораздо больше, чем обучение правилам техники иконописи. Речь идет о постепенной передаче каждому ученику не только технического умения, но и «иконного видения мира», которое обязательно

подразумевает «стяжание духовного различения» под руководством мастера. Оно является условием первых творческих успехов, незаметных для ученика, но порожденных и вскормленных мастером.

Каждый настоящий иконописец и истинный мастер стремится передать не только приемы и технику, но и свое личное понимание внутреннего смысла иконописных форм, т. е. канона. Создателю И. необходимо воспринять и усвоить тот единственно адекватный, выработанный Церковью специфический язык богословенного иконописного Предания, к-рый во множестве местных и личных стилей наглядно показывает в меру своих художественных возможностей благодатное самоподобие Христа, Богочеловека, и этим позволяет зрительно и опытно познать, что Первообраз, Божественное Лицо Воплощенного Слова, и Его рукотворная И. обладают и физическим сходством, и ипостасной тождественностью.

Лит.: Dvořák M. Die Anfänge der christlichen Kunst // *Idem*. Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Münch., 1928. S. 1–40; Ostrogorsky G. A. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929; Ouspensky L. A., Lossky V. N. The Meaning of Icons. Olten, 1952; Ouspensky L. A. Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone. Stuttgart, 1962; *он же*. Богословие иконы Правосл. Церкви. П., 1989. М., 1997; *он же*. По поводу одной из тем будущего предсобора // Хоругвь: Сб. ст. М., 2002. Вып. 7. С. 34–44; Grabar A. Christian Iconography: A Study of Its Origins. Princeton, 1968; Schulz H.-J. Die byzantinische Liturgie. Trier, 1980; Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Худож. язык средневековья: [Сб. ст.]. М., 1982. С. 108–127; Шейборт К. Икона Христа. Милан; М., 1999; Лосский В. И. Предание и предания // *Он же*. Богословие и Боговидение: Сб. ст. М., 2000. С. 513–544; Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000; *он же*. О литургическом восприятии пространства и времени // Свидетель истины: Памяти протопр. И. Мейендорфа: Сб. ст. Екатеринбург, 2003. С. 114–122; Демус О. Мозаики византийских храмов. М., 2001; Озолин Н., прот. Православная иконография Пятидесятницы. М., 2001; *он же*. Л. А. Успенский, инок Григорий и Общество «Икона»: Возрождение правосл. иконописания в рус. эмиграции // ИХМ. 2004. Вып. 8. С. 374–396; Сергеев В. И. Из истории иконологических споров XX в. // Хоругвь: Сб. ст. М., 2002. Вып. 7. С. 17–33.

**Прот. Николай Озолин**

**И. в православном богослужении.**

Перед каждой литургией священнослужители совершают обряд целования И. в составе *входных молитв*. В праздничные дни богослужебный устав предписывает ставить посреди храма *аналой* и полагать на него

И. праздника непосредственно перед наиболее торжественной частью праздничной утрени — *полиелеем* (Типикон. Гл. 2; в совр. русской практике аналой с И. праздника или дня, как правило, всегда находится в центре храма; в греч. практике такой аналой-проскинитарий смещен к юго-востоку или вовсе отсутствует). Перед этой И. должно совершаться *элеопомазание* в дни празднования полиелейных и бденных святых, предваряемое ее целованием (Типикон. Гл. 48, 26 сент.). Совершать торжественное положение И. в центре храма и затем их целование предписывается и в чине молебного пения в неделю *Торжества Православия*. И. обязательно износятся из храма во время *крестных ходов* (см. толкование этого обычая у блж. Симеона Фессалоникийского — PG. 155. Col. 656). Размещение в храме тех или иных конкретных И. — в первую очередь И. в *иконостасе* — достаточно строго регламентировано традицией. Существует благочестивый обычай возжжения свечей перед отдельными И. и целования их молящимися по своему желанию, не регламентируемый уставом.

К.-л. чинов или молитв на освящение И. в древней Церкви, согласно прямому свидетельству VII Вселенского Собора (*Mansi*. Т. 13. Col. 268–272), не было. Однако в поствизант. эпоху такие чины независимо друг от друга появились и в греч., и в рус. изданиях богослужебных книг (а из них проникли и в др. правосл. традиции — груз. и т. д.). Греч. чин на освящение И. имеет копт. происхождение, сначала он нашел отражение в рукописях (с XV в. — ср.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 639), а затем и в изданиях Евхология благодаря контактам греков с коптами (см.: *Zanetti U.* La prière copte de consécration d'une icône // *Le Monde Copte*. 1991. Vol. 19. P. 93–98). Этот чин (включающий молитву и помазание И. св. миром) был неоднократно подвергнут критике со стороны видных греч. богословов как несовместимый с учением VII Вселенского Собора и к наст. времени в целом вышел из практики (подробнее о различных изданиях чина и дискуссиях вокруг него в греч. Церквах см.: *Παῦλος (Μενεβίσογλος), μητρ. Μελετήματα περὶ ἁγίου Μύρου*. Ἀθήνα, 1999. Σ. 227–241). На Руси чины освящения И. стали известны благо-

даря Требнику митр. Петра (Могила) (К., 1646, 1996<sup>9</sup>); свт. Петр составил заново целый комплекс таких чинов (на освящение И.: Распятия, Св. Троицы, Господа Иисуса Христа или одного из Господских праздников, Пресв. Богородицы, святого, а также неск. И. одновременно), основываясь на аналогичных чинах из рим. Ритуала (см.: *Прилуцкий В., свящ.* Частное богослужение в Рус. Церкви в XVI и 1-й пол. XVII в. К., 1912. С. 113–115). Все эти чины имеют одинаковый порядок: каждение и обычное начало, псалом (в чине освящения Распятия, или Креста, не один, а 3 псалма и после них — песнопения Кресту Господню), молитва и главопреклонная молитва, окропление И. св. водой с чтением особой формулы, тропари или иные песнопения в честь изображенных на И., отпуст (Требник. Ч. 2. С. 441–494).

*Свящ. Михаил Желтов*

**Типология, назначение и формы почитания И.** История И. в связи с богословской мыслью, богослужением, а также с практикой личного благочестия находит отражение в типологии и формах почитания. Древнейшие из сохранившихся И. (напр., синайские И. VI–VII вв.) имеют небольшой размер, из чего можно предположить, что в храмовом пространстве доминирующей являлась декорация церковного здания (напр., мозаика в апсиде кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае, 3-я четв. VI в.). О том, в какой мере в ранний период И. была включена в богослужение, говорить сложно; тем не менее развитие почитания И. и ее литургическое «служение» представляют собой разные процессы (см. разд. «И. в православном богослужении»). Сохранились сведения об изображениях на алтарной преграде еще в доиконоборческий период. Так, в соборе Св. Софии К-польской, как следует из экфрасиса *Павла Силенциария* 563 г. (строки 690–715; см.: *Paulus Silentarius*. Descriptio ecclesiae S. Sophiae // PG. 86. Pt. 2. Col. 2145–2147; рус. пер.: *Васильева Т. М.* Traditio legis и иконография алтарной преграды Софии Константинопольской // *Восточнохристианский храм: Литургия и искусство* / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1994. С. 132–133), на архитраве алтарной преграды в медальонах помещались изображения Христа, Богоматери, ангелов, пророков и апос-

толов. Прп. Иоанн Дамаскин в соч. «Три слова в защиту иконопочитания» цитирует известный ему источник VII в., в к-ром сообщается о существовании практики целования И.: «Тогда все поднялись со слезами радости, свершили покаяние и молились. И каждый приложился к св. Евангелиям, честному крес-



*Моление перед иконой Божией Матери «Одигитрия».*

*Миниатюра из Псалтири Гамльтон.*

*Ок. 1300 г. (Бос. музей Берлина (Гравюрный кабинет). 78 A9. Fol. 39r)*

ту и к иконе Нашего Бога и Спасителя Иисуса Христа и к иконе Нашей Госпожи, Пресвятой Богоматери, Которая Его родила, и для подтверждения сказанного они подали друг другу руку» (*Ioan. Damasc. De imag. 2. 65*). В послеиконоборческое время И. была включена в систему церковного годового цикла, соединившись, т. о., с литургической составляющей почитания праздников и дней памяти святых (см. статьи: *Двенадцатые праздники, Аналойная икона*). В сохранившихся визант. монастырских описях и типиконах XI–XII вв. (напр., *Опись икон в Диатаксисе Михаила Атталиата для мон-ря Христа Всемилоостивого в К-поле, 1077; Типикон имп. Ирины для мон-ря Кехаритомени в К-поле, до 1118; Типикон имп. Иоанна II Комнина для монастыря Пантократора в К-поле, 1136–1137*) И. при большом разнообразии сюжетов и иконографии различаются по функциональным признакам. Так, помимо И. алтарной преграды (эпистилии) зафиксированы И. поклонные — чтимые храмовые и дня праздника,

И. процессионные и/или выносные (публикация документов на рус. яз.: *Бельтинг*. 2002. Прил. С. 571–573, 577–583).

**Поклонная И.** (см. ст. *Проскинесис*). Это понятие определяет гл. обр. функцию И., но в контексте конкретных предписаний оно связывалось как с наиболее чтимым образом храма, так и с И. праздника, выставляемой для поклонения во время богослужения. Уже свт. Софроний, патриарх Иерусалимский († 638), в описании чудес мучеников Кира и Иоанна (Чудо 36) говорит о некоем человеке, видевшем в тонком сне «икону, на которой в середине был изображен красками Христос, а Матерь Христова... по левую сторону Его, по правую же Иоанн Креститель... тут же были изображены и некоторые из преславного лика апостолов и пророков и из сонма мучеников; в т. ч. находились и эти мученики — Кир и Иоанн», молящиеся Господу перед Его иконой коленопреклоненно, «склонив головы на помост» (Чудеса святых мучеников Кира и Иоанна // ДЧ. 1889. Ч. 2. № 5. С. 28–30). Для анализа вопроса о типологии, в т. ч. поклонных И., неоднократно привлекался текст Типикона мон-ря Пантократора в К-поле, в к-ром в связи с богослужебными предписаниями ктитора-императора в храмах мон-ря четко различаются И. храмовая и поклонные: в ц. Христа Пантократора — храмовая икона Пантократора и 2 (?) поклонные; в ц. Богородицы Елеусы — чтимая икона Божией Матери Елеусы, а также ее выносная икона и 2 поклонные (*Gautier P. Le tyrikon du Christ Sauveur Pantokrator* // REB. 1974. Vol. 32. P. 37; рус. пер.: *Бельтинг*. 2002. Прил. С. 572). В то же время неопределенность сюжетов указанных икон, а также упоминание их во мн. числе при наличии обозначенной функции — совершения поклонения — позволяют совр. исследователям к типологии поклонных И. относить местный, или чтимый, храмовый образ, т. е. входящий в состав И. алтарной преграды, выносной, или же И. дня, а также аналойную И., выставляемую для поклонения в связи с богослужением конкретного праздника (*Бельтинг*. 2002. С. 266).

Э. В. Ш.

**И. выносная (процессионная)**, как правило 2-сторонняя, участвующая

в процессиях и связанная с традицией почитания именно этого образа; во время определенных богослужений (поминальные, праздничные службы).

1. Возникновение и формирование типа выносной И. Интерес к исследованию, прежде всего 2-сторонних И., был обусловлен реставрационным открытием древнейших икон Иисуса Христа (*Dobschütz*. 1899. S. 79–85, 146–147) и Богоматери (*Анисимов*. 1983. С. 191–274). А. И. Анисимов связывал появление на обороте И. изображения Креста с необходимостью оформления оборотной стороны в случае участия И. в процессиях. Из этого первоначального мотива выросли более развернутые композиции с участием Креста: «Этимасия», «Распятие», «Поклонение Кресту», «Христос во гробе». На основе изучения текстов, а также иконографических особенностей сохранившихся выносных И. были развиты некие положения о влиянии богослужения на их создание, особенно служб Страстной седмицы (*Volbach*. 1940/1941. P. 97–126; *Grabar*. 1962. P. 363–380; *Idem*. 1976. P. 144–147). По мнению Д. Палласа и Х. Бельтинга (*Pallas*. 1965. S. 308–322; *Belting*. 1980/1981. P. 1–16), иконография этих И., созданных для службы Великой пятницы, отражает содержание богослужения. Н. Паттерсон-Шевченко (*Паттерсон-Шевченко*. 1994. С. 44) считает, что выносные И., участвовавшие в ночных пятничных богослужениях в честь Божией Матери (πρεσβεΐας), не принадлежали к определенному иконографическому типу, а были почитаемыми образами Богородицы большого размера, что повлияло на особый термин, принятый для их обозначения в источниках, напр. в Типиконе мон-ря Пантократор в К-поле, — σίγνον τῆς πρεσβεΐας.

Согласно гипотезе, предложенной И. А. Шалиной (*Шалина*. 2005. С. 584–585), образцом для выносной И. послужила чудотворная икона Божией Матери «Одигитрия» из мон-ря Одигон в К-поле, образ-реликвия, участвовавший в процессиях, сложившихся, вероятно, уже в послеиконоборческий период. Подтверждением этому считается тот факт, что большинство 2-сторонних выносных И. имеют на лицевой стороне изображение Божией Матери в типе Одигитрии, а на обороте — «Распятие» или связанные с ним

сюжеты. Размещение образов на обеих сторонах И. было обусловлено в первую очередь размещением почитаемых И., подобно святыням Креста, в специально оформленных пространствах храма (под балдахином, киворием в наосе или в отдельной часовне, но не в алтаре) для удобства обозрения и поклонения (Там же. С. 579). Как правило, на обеих сторонах выносной И. были воспроизведены чтимые в определенном храме И. и образ святого. Таким И. посвящались особые городские процессии, в к-рых могли нести чтимые И. др. храмов. С городскими литиями были связаны те визант. процессионные И., ико-



Святые кн. Борис и отрок Георгий молятся перед иконой Спасителя. Моление св. кн. Бориса.

Миниатора из Сильвестровского сборника. 2-я пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 123)

нография к-рых восходила к столичным палладиумам — И. и реликвиям. В рус. соборном богослужении, согласно рус. Чиновникам, участие И. в литиях фиксируется в XVI и раннем XVII в., в то время как вынос мощей в процессии — лишь со 2-й пол. XVII в. (*Саенкова*. 2007. С. 473). Традиция 2-сторонних поклонных И., с особым их местом в наосе храма, долго сохранялась и в Византии, и на Руси.

В истории выносных И. остаются неясными причины и время их появления, принципы формирования иконографических программ, место в храме и в богослужении, причины



Богоматерь «Умиление» (кон. XIV в.).



Вмч. Евстафий Плакида и мц. Фекла (2-я пол. XIII в.).

Двусторонняя икона (ГМЗРК)

различия стилистической манеры исполнения 2 сторон и т. д. Трудность в определении (и разделении) разных типов И. связана отчасти с отсутствием источников, особенно раннего времени, с невозможностью точно отождествить сохранившиеся И., имеющие признаки почитания, с известными по письменным источникам как выносные И. Определенную сложность представляет вопрос перемещения И., когда, напр., чтимый выносной образ ставится в местный ряд иконостаса, утрачивая элементы процессионной И. Так, напр., на нижнем поле иконы «Спас Ярое Око» из Успенского собора Московского Кремля (1-я пол. XIV в., ГММК) сохранились следы 3-частной «вилки», свидетельствующие, что образ некогда был выносным или же имел отдельное место почитания вне иконостаса, тогда как в сохранившихся описях Успенского собора (с нач. XVII в.) он фиксируется в местном ряду иконостаса (Описи моск. Успенского собора. 1876. Стб. 327, 573). В качестве же выносных И. Успенского собора, по данным соборных Чиновников XVII в., служили И., размещавшиеся в разных частях храма, как правило в 2 сев. алтарных компартаментах: иконы Божией Матери Петровская и «Моление о народе», обе в богатых окладах, стоявшие, по-видимому, у гробницы свт. Петра, митр. Московского, «в кадилном алтаре» собора (Там же. Стб. 326), а также иконы митропо-

литов Петра и Ионы Московских («над жертвенником... образ Ионы митрополита выносной» в окладе и с лицевой пеленой — Там же. Стб. 328). Также в кафоликоне монастыря св. Неофита на Кипре в иконостас были включены ранее бывшие процессионными иконы Иисуса Христа и Богоматери (обе ок. 1183), на к-рых сохранились остатки рукоятей. По предположению К. Уолтера, до перемещения в иконостас эти иконы находились у престола по сторонам кивория (Walter. 1970. P. 164; согласно А. Эпстайн — перед иконостасом, по сторонам царских врат, см: Epstein. 1981. P. 21). Т. е. на появление выносных И. могла повлиять традиция их размещения в храмовом пространстве, когда находившиеся в алтаре (не за престолом) чтимые И. выносили не столько для сопровождения литий, сколько для поклонения верующих.

В позднее средневековье особое почитание начали приобретать древние И., становясь в т. ч. 2-сторонними и, вероятно, выносными. Так, на оборотной стороне древнейшей рязанской иконы Божией Матери «Одигитрия» (XIII в., РИАМЗ) в XVII в. было помещено изображение равноапостольных Константина и Елены (вероятно, по сторонам Креста). Очевидно, тогда же в нижнюю часть иконной доски была вмонтирована ручка с 3-частной «вилкой» (Искусство рязанских земель. 1993. Кат. 1. С. 18, 25).

Однако не всегда 2-стороннюю И. можно определить как процессионную. Для убедительной атрибуции необходимо наличие на ней элементов, позволяющих ее выносить, напр. следы от колец или «пробоев» на верхних или нижних частях доски. Некоторые из древнейших рус. 2-сторонних И., напр. новгородская икона «Спас Нерукотворный» с «Поклоном Кресту» на обороте (XII в., ГТГ) или новгородская икона Божией Матери «Знамение» с образом мц. Иулиании на обороте (1-я пол. XIII в., ГТГ, Дом-музей П. Д. Корина), не имеют на досках следов крепежа. Длинная ручка с «вилкой», укрепленная на подставках разного типа, также входила в состав конструкций, необходимых для демонстрации почитаемых И. (Шалина. 2005. С. 579–583). В монументальных росписях, на И. и в книжной миниатюре визант. и пост-визант. времени, в т. ч. и на Руси, представлены сцены процессий, в к-рых участвуют И. Напр., на миниатюре из Сильвестровского сборника (РГАДА. Ф. 381. Л. 123, 2-я пол. XIV в.) с изображением моления кн. Бориса перед смертью в центре шатра на высокой ручке с подставкой-треножником внизу и 3-частной «вилкой» сверху установлена икона с поясным образом Спасителя, благословляющего правой рукой, в левой руке — Евангелие в красном окладе. Сцены совершения чудес перед небольшой по размеру поясной иконой свт. Николая Чудотворца, укрепленной на подставке с высокой ручкой и 3-частной «вилкой», появляются в житийных циклах святителя с кон. XIV в. («Чудо о половчине» в 2 клеймах на новгородской иконе «Свт. Николай Чудотворец, с житием» из ц. святых Бориса и Глеба в Плотниках, Вел. Новгород, кон. XIV в., НГОМЗ) и широко распространяются в XVI в. (напр., икона из с. Ненокса, ГЭ; подробно см.: Шалина. 2005. С. 575–576, 580; Смирнова. 2007. С. 196–201, 250–254, 262–264, 298–301). Одной из древнейших рус. И., сохранивших приспособление в виде 3-частной «вилки», следует считать ростовскую икону из ц. ап. Иоанна Богослова на Ишне с изображением Божией Матери «Умиление» (кон. XIV в.) на лицевой стороне и образами вмч. Евстафия Плакиды и мц. Феклы (2-й пол. XIII в.) на обороте (ГМЗРК, см.: Вахруша. 2003. Кат. 1).

На миниатюре из Хроники Иоанна Скилицы (Matrit. gr. 2. Л. 172 об., XII в.) со сценой триумфального въезда имп. Иоанна Цимисхия в К-поль после завоевания Болгарии представлено одно из древнейших изображений выносных И. Икона Богоматери с Младенцем движется на колеснице впереди войска, она установлена на платформу, украшенную столбиками с навершиями по углам, под ней — подвязанная в неск. местах широкая пелена. Возможно, образу триумфальной колесницы соответствуют приспособления, известные по фрескам, иллюстрирующим 24-й икос («О Всепетая Мати») Акафиста Божией Матери, напр. в росписях македонских мон-рей XIV в.: ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря (ок. 1376) и ц. Рождества Богородицы мон-ря Матейче (1355–1360). В сценах празднования иконе Божией Матери «Одигитрия» изображена конструкция, на ножках к-рой закреплены колесики, в росписи Маркова мон-ря нижняя часть этой «колесницы» скрыта богатой пеленой, украшенной кругами с вышитыми фигурами двуглавых имп. орлов, в росписи церкви в Матейче из-под пелены видны соединенные между собой 4 ножки и центральный вертикальный стержень.

К древнейшим приспособлениям для выноса И. следует отнести те, что известны по письменным и изобразительным памятникам, связанным с почитанием иконы мон-ря Одигон. Ее участие во вторичных процессиях подробно описано паломниками (XIV–XV вв.). Икона «Одигитрия» (возможно, в мон-ре Одигон) представлена на фронтисписе Псалтири Гамильтон (Гос. музеи Берлина (Граворный кабинет). 78 A9. Fol. 39r, ок. 1300). Ее окружение составляют: киворий на колонках с прозрачной решеткой перед И., лампы, подставка в форме усеченной пирамиды с небольшой ручкой, оканчивающейся 3-частной «вилкой», в центре нижнего поля для целования прикреплена уменьшенная копия чудотворной И., над верхним полем ее видна красная пелена. По сторонам И. внутри кивория стоят и преклоняют колена люди в красных одеждах, видимо члены братства св. И. (Паттерсон-Шевченко. 1996. С. 135).

Для цикла, иллюстрирующего Акафист Божией Матери, также характерно изображение процессии

с иконой Божией Матери «Одигитрия», при этом ее вынос изображается по-разному. На фреске Маркова мон-ря И. помещена на спине согнувшегося под ее тяжестью человека, почти скрытого иконной пеленой. В большинстве др. случаев показано изображение И., укрепленной с помощью поясов на плечах или спине человека, стоящего с распростертыми руками: фреска ц. Богоматери Влахернитиссы *Влахернского мон-ря* близ Арты (ок. 1300);



«О Всепетая Мати». Иллюстрация к 24-му икосу Акафиста Божией Матери в росписи ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря, Македония. Ок. 1376 г.

клеймо иконы из Успенского собора Московского Кремля «Похвала Богоматери, с Акафистом» (кон. XIV в., ГММК); шитая пелена вел. кнг. Елены Волошанки (кон. XV — нач. XVI в. (1498?), ГИМ); фреска в ц. Рождества Богородицы в Ферапонтовом мон-ре (1502).

Еще один вариант приспособления для выносных И. — стол или широкая скамья, покрытая тканью или пеленой, — известен по иконам с изображением Торжества Православия, где икону Божией Матери «Одигитрия» поддерживают с 2 сторон церковные служители в праздничных одеждах (ок. 1400, Британский музей, см: Byzantium: Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections / Ed. D. Buckton. L., 1994. Frontispiece; Cat. N 140. P. 129–130; Паттерсон-Шевченко. 1994. С. 36–64. Ил. 3); то же изображение на иконе «Сретение Владимирской иконы Божией Матери в Москве» (сер. XVII в., СИХМ; см.: Смирнова. 2007. С. 155). Подобные скамьи-столы известны и по сообщениям Чиновников московского Успенского собора, гл. обр. в описаниях празднования Торжества Православия в эпоху патриарха Никона. В этот день из Успенского собора выносили 5 местных, храмовых И.,

в т. ч. чрезвычайно больших: Св. Троицы, Спасителя (в 1657 это была икона «Спас митр. Киприана», в 1658 г. — «Спаситель, с при. Варлаамом Хутынским в молении»), Богоматери, свт. Николая Чудотворца (вероятно, из новгородского *Вяжищского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*) и вмч. Димитрия Солунского (кон. XII в., из Димитриевского собора во Владимире, перенесена в Москву в кон. XIV или не позднее 1-й четв. XVI в.). Под эти И. на Соборной пл. готовили «надолбы на пошках» (скамьи), обитые «сукнами красными» (Ю-

лубцов. 1908. С. 245). Вероятно, подобны столам были и «налоги» (аналог?), на к-рые полагали выносные И. в соборе Св. Софии в Новгороде во время празднования новолетия, согласно Чиновнику Софийского собора (1626–1634). Во время литии выносили не запре-



Процессия с иконой Божией Матери «Одигитрия». Фрагмент пелены. Мастерская вел. кнг. Елены Волошанки. Кон. XV — нач. XVI в. (1497?) (ГИМ)

стольную (2-стороннюю икону с образами Богоматери «Знамение» и Спасителя, известную по поздним описям собора, см: Описи новгородского Софийского собора 1993.



Киккская икона Божией Матери

Двусторонняя икона. Кон. XII в.

(Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макариоса, Никосия)



Мч. Иаков Персянин

Вып. 2. С. 70.— Опись 1749 г.), а специальные иконы «Софии и Знамения, и Пречистые Владимирские и Тихвинские и налойные полотенца (иконы-таблетки)» (Голубцов. 1899. С. 2). Известны и болгарские 2-сторонние выносные И., как правило большие по размеру, с пазами на нижнем поле, благодаря которым их закрепляли для переноса или установки на месте, видимо также на столах или скамьях (Христ. искусство Болгарии. 2003. С. 27). К особому типу устройства, необходимого для выноса И., следует отнести и аналой, поставляемый в наосе перед иконостасом (солеей) и более применимый для полагания на него И. для праздника.

В рус. храмах позднего средневековья, особенно в небольших городах, выносные И. устанавливали в наосе храма, на клиросах. Согласно Писцовой книге Пскова с пригородами и уездами 1584/85–1587/88 гг., 2-сторонние, богато украшенные И., стоящие «против крылоса», были в храмах Гдова. Так, в соборе, посвященном вмч. Димитрию Солунскому, «против правого крылоса» находился 2-сторонний «образ Воплощения Пречистые да Дмитрией Солунской створчатые» (Города России. 2002. С. 168). И. имела общий покров, но к обоим образам прилагалась собственная пелена и возжигалась лампада. Замечание описи о том, что И. представляла собой складень с изображениями Богоматери и св. воина, покровителя города, напоминает известные визант. примеры

XIII в., напр. кипрскую 2-стороннюю икону, возможно бывшую диптихом, с Киккским образом Богоматери и мч. Иаковом Персянином (кон. XII в., ц. Богородицы Феоскепасты в Като-Пафосе, Кипр) или синайский диптих с образами Богоматери с Младенцем и св. Прокопием (2-я пол. XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). В том же гдовском храме против левого «крылоса» стояла икона вмч. Димитрия Солунского, также с прикладом, за престолом находилась икона Божией Матери «Одигитрия». В иконостасе помещалась икона «Воплощение Пречистые Богородица», прямо названная выносной, с богатым прикладом, в т. ч. шитым, а также с резной золоченой деревянной сенью над ней (Там же. 2002. С. 169). В др. гдовской церкви — во имя вмц. Параскевы Пятницы, деревянной, стоявшей «за городом», против правого «крылоса» находился «образ Воплощение Пречистые выносной, на другой стороне образ Пятница святая на золоте». Над И., так же как и в соборе вмч. Димитрия, была резная золоченая сень, богатый приклад был приложен к лицевой стороне с изображением Божией Матери. Рядом с выносной И. находилась местная И. с образом св. покровительницы храма, еще один выносной образ («Спасов выносной на золоте» с прикладом) стоял в притворе (Там же. 2002. С. 174–175).

II. Иконография выносных И. Д. Паллас насчитывал 52 2-сто-

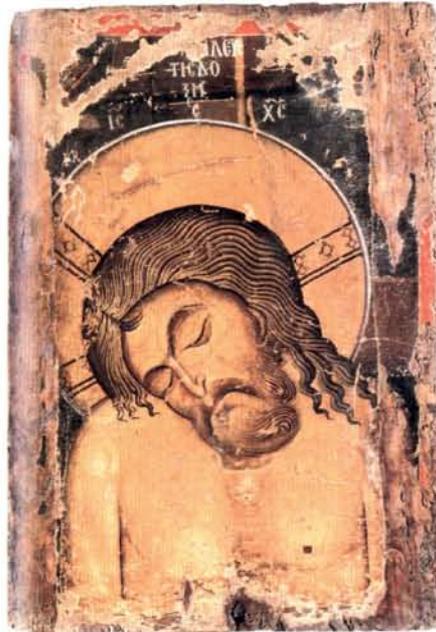
ронные И., у которых на лицевой стороне помещен образ Божией Матери «Одигитрия», на обороте — «Распяятие». Их общим протографом и образцом для последующей иконографии исследователь назвал к-польский палладиум — чудотворную икону Божией Матери «Одигитрия» из мон-ря Одигон (Pallas. 1965. С. 308–322). Шалина подразделяет сохранившиеся 2-сторонние И. (проанализировано ок. 70 произведений) на 3 типологические группы (Шалина. 2005. С. 566–567). К наиболее обширной группе она относит икону с образом Божией Матери «Одигитрия» на лицевой стороне и «Распятием» («Снятие с Креста» или «Оплакивание») на обороте. Невелико число И. с образом Божией Матери «Одигитрия» на лицевой стороне, а на обороте — с Нерукотворным образом Спасителя (чудотворная *Копевская икона Божией Матери*, кон. XIV в., не сохр.) или Христом во гробе (кон. XII в., Византийский музей, Кастория). Отдельную группу составляют И. с образом Богоматери (или Спасителя) на лицевой стороне и изображением праздника на обороте, напр.: к-польская икона из ц. Богородицы Перивленты в Охриде с образом Божией Матери и эпитетом «Ψυχωσωστρια» (Душеспасительница), в драгоценном окладе, на лицевой стороне и с «Благовещением» на обороте (ранний XIV в., Галерея икон, Охрид); икона из Успенского собора Вел. Устюга с образом Божией Матери «Одигитрия» и святыми на полях и с «Богоявлением» на обороте (ок. 1558, ВУИАХМЗ), повторяющая, вероятно, икону, присланную к освящению 1-го здания собора в 1290 г. К 3-й группе Шалина относит И. с образами Божией Матери на лицевой стороне и святого (или святых) на обороте, напр.: новгородская икона с образом Божией Матери «Одигитрия» на лицевой стороне (3-я четв. XIV в.) и вмч. Георгия на обороте (сер. — 2-я пол. XI в., ГММК).

Статистика сохранившихся памятников и анализ их программы показывают, что особым временем в истории выносных И. был XII век, к которому относится наибольшее их количество (см.: Шалина. 2005. С. 565). Однако неясно, было ли развитие иконографии выносных И. последовательным, или разные программы складывались одновременно. Грабар полагал, что композиция





Богоматерь «Одигитрия»  
Двусторонняя икона. Кон. XII в. (Византийский музей, Кастория)



Христос во гробе

«Распятие» или родственные ей «Оплакивание», «Поклонение Кресту» пришли на смену изображению Креста, прежде единственному варианту оформления оборотной стороны И. Одна из древнейших 2-сторонних выносных икон болг. происхождения из ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Мелнике имеет на лицевой стороне изображения Божией Матери «Одигитрия», архангелов и сцены «Благовещение» (нач. XIII в.), а на обороте комплекс сюжетов: «Снятие с Креста», «Оплакивание» со сценами из НЗ (кон. XII в.) (см.: Бакалова. 2002. С. 64–65, 67–68).

Однако иконографический репертуар выносных И., прежде всего 2-сторонних, особенно поздневизант. времени (XIII–XV вв.), гораздо богаче намеченных исследователями типологий и труднее поддается классификации. Достаточно рано появились редкие варианты 2-сторонних И. с образами святых на обеих сторонах (икона с рельефным образом вмч. Георгия в окружении живописных житийных сцен на лицевой стороне и святыми Мариной и Иринной (?) в молении Спасителю на оборотной, 2-я пол. XIII в., Византийский музей, Афины), или с образами святых на лицевой стороне и «Распятием» на обороте («Святые Иерусалима и 3 отрока. Распятие», 3-я четв. XIV в., Византийский музей, Афины), или с образом святого на лицевой стороне и сюжетной сценой на обороте («Вмц. Екатерина.

Прп. Зосима причащает прп. Марию Египетскую», 2-я пол. XIV в., Византийский музей, Афины).

Известны выносные И. с образами Божией Матери на обеих сторонах, как правило разного времени (икона с образом «Одигитрии» на лицевой стороне (ок. 1315, иконописец Георгий Каллиергис?) и «Одигитрин» же с эпитетом «Παμμακάριστος» (Всеблаженнейшая) на обороте (2-я пол. XVI в.) или икона с образом «Умиление» (ок. 1400) на лицевой стороне и «Неувядаемый цвет» (1-я пол. XVIII в.) на обороте (обе — Византийский музей, Верия). Возможно, появление на обороте Богородичной И. изображения др. извода И. Божией Матери, а также следы приспособлений для выноса могут быть связаны с развитием почитания, в частности в Верии, древних И. и с изменением их роли в богослужбной практике. Усиление почитания отдельной И. могло вызвать к жизни такое явление, как создание И., в лицевую часть к-рых в качестве духовной и изобразительной «сердцевины» включался древний почитаемый образ. Такова, напр., 2-сторонняя икона кон. XV в. с изображением Христа, архангелов, апостолов и св. воинов на лицевой стороне, обрамляющих икону меньшего размера (сер. XIV в.) с образами Христа и Богоматери с Младенцем, с поклоняющимися ангелами и св. Иоанном Крестителем; на обороте — «Распятие» (мон-рь Влатадон, Фессало-

ника; по мнению А. Турты, И. была главным процессионным образом мон-ря, см.: *Τούρτα Α. Εικόνες από το σκευοφυλάκειο της Ιεράς Μονής Βλατάδων // Χριστιανική Θεσσαλονίκη: Απόης εποχής των Κομνηνών μέχρι και της αλώσεως της Θεσσαλονίκης υπό των Οτωμάνων*, 1430. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 175–186).

Иконографическая программа поклонных И. позднепалеологовского времени получала дополнительные акценты и более широкий смысловой контекст благодаря соединению почитаемого образа в центре с обрамлением, напр. сценами праздников, как это видно на 2-сторонней иконе с образом Божией Матери с Младенцем, сопровождаемым эпитетом «Ἡ Παύσον Λύπη[ν]» (Облегчи скорбь) на лицевой стороне, к-рый окружен 10 композициями праздников. На обороте — традиц. для большинства 2-сторонних икон «Распятие» с фигурами пророков на полях (3-я четв. XIV в., Греческий Патриархат, Стамбул). А. Вейл Карр, опираясь на редкий эпитет Богородичного образа, связывает его с к-польским монастырем того же посвящения, основанным в сер. XIV в. (см.: Byzantium. 2004. P. 167–169. Cat. 90).

Сложные, уникальные программы выносных И. в поздневизант. время были, как правило, связаны с заказом донатора, полагавшегося на силу молитвы тех святых, образы к-рых воспроизводились на заказанных им иконах. Так, ок. 1363 г. для мон-ря Пантократор на Афоне был создан ряд И. высочайшего качества и с особой программой, в к-рой выражена идея о спасении их заказчиков. На иконе Христа Пантократора (ок. 1363, ГЭ) в нижних углах боковых полей изображены коленопреклоненные фигуры донаторов мон-ря, братьев Иоанна, вел. примикирия, и Алексея, вел. стратопедарха. К тому же времени относятся две 2-сторонние выносные И. На иконе с образом Христа Пантократора на лицевой стороне тот же тип, что и на иконе из ГЭ, чрезвычайно близкой ей по стилю; на обороте — прп. Афанасий Афонский. На лицевой стороне др. И. — поясное изображение св. Иоанна Предтечи с посохом, увенчанным небольшим медальоном с образом Иисуса Христа; на обороте — композиция, в к-рой св. Иоанн Предтеча, стоящий перед Богоматерью с Младенцем на руках, указывает правой



Богоматерь «Одигитрия»  
(нач. XIII в.)



Богоматерь «Одигитрия»  
(2-я пол. XVI в.)

Двусторонняя икона (Византийский музей, Верия)

рукой на чашу с усеченной главой у ног Божией Матери.

Одним из ярких примеров усложнения программы выносных И. является икона из мон-ря ап. Иоанна Богослова близ с. Поганово в юго-вост. Сербии (Фессалоника, между 1371 и 1393, НХГ, Крпига) с фигурами Богородицы «Καταφυγή» (Убежище) и ап. Иоанна Богослова на лицевой стороне и композицией «Видение прор. Иезекииля» (т. н. Чудо в Латоме) на обороте. Фигуры скорбящей Богоматери и ап. Иоанна Богослова восходят к композиции «Распятие». Смирение заказчиков нашло отражение в таком приеме, как расположение подписи-моления (сохр. фрагменты) на золотом фоне чуть выше позема, у ног Богородицы и апостола (о создании И. для участия в ежегодных службах поминовения ктиторов см.: *Pentcheva*. 2000. P. 139–153). В выборе эпитетов и иконографического извода для оборотной стороны И. усматривают ориентацию на святыни Фессалоники, где место мученичества вмч. Димитрия Солунского называется «катафиги», а в алтаре мон-ря Осисос Давид (Латомос) находится мозаичная композиция (посл. четв. V в.), в основе к-рой — «Видение прор. Иезекииля».

В рус. традиции написания выносных И. отмечается своеобразный «историзм», когда для обеих сторон выбирались древние изводы И. и образов святых, принадлежащие к одной эпохе. Так, на лицевой стороне

2-сторонней иконы из ростовской ц. святых Бориса и Глеба (ГМЗРК) в XV в. была написана Владимирская икона Божией Матери, а на ее обороте в XVI в. были изображены ростовские фигуры князей святых Бориса и Глеба по сторонам отца, св. кн. Владимира (*Вахрина*. 2003. Кат. 39). Вероятно, выбор подобных сюжетов был связан не только с посвящением престола, но и с желанием прославить в Ростове древнейших рус. святых князей и икону Богоматери, к-рую кн. Андрей Боголюбский вывез из Киевской Руси в Ростовскую землю.

**Икона запрестольная.** Данный тип И. практически не изучен, версии о его происхождении носят гипотетический характер. В качестве аргумента о существовании практики размещения И. в алтаре (без точного указания их места) приводят текст письма прп. Нила Постника († сер. V в.) епарху Олимпиодору: «...весьма прилично поставить в святилище (алтаре) иконы» (ДВС. 1891<sup>2</sup>. Т. 7. С. 126). В др. источниках не упоминается о наличии или отсутствии в визант. храмах запрестольных И.

По мнению Шалиной, прототипом запрестольных И. могли быть И., устанавливаемые на высокой ручке в интерколумниях алтарной преграды по сторонам царских врат. Как правило, это были образы Иисуса Христа и Богоматери, на оборотных сторонах к-рых со временем появились изображения особо чтимых святых. Об обязательном присутствии за-

престольных И. в алтаре (или нескольких — в особо значимых храмах, таких как соборы Московского Кремля) свидетельствуют рус. описи церквей и мон-рей начиная с XVI в. Среди иконографических вариантов оформления запрестольных И. наиболее распространенным был образ Божией Матери на лицевой стороне, а на обороте — свт. Николая Чудотворца или небесных покровителей заказчиков.

В позднее время известны запрестольные И. с образами неск. святых, в т. ч. свт. Николая Чудотворца на оборотной стороне. Такова запрестольная икона в Успенском соборе Кириллова Белозерского монастыря, известная по описи 1601 г. (XVI в., КБМЗ, на реставрации в ГНИИР). На ее обороте — святители Николай Чудотворец и Леонтий Ростовский, прп. Кирилл Белозерский. Среди древнейших сохранившихся на Руси запрестольных И. почитались чудотворными: Владимирская икона Божией Матери (согласно древнейшей редакции Сказания (1163–1164), еще во время пребывания иконы в Вышгородском мон-ре она дважды чудесным образом меняла место в храме, в т. ч. в алтаре: «за трапезною» и «кроме трапезы особь» (Древнейшая редакция. 1996. С. 503–504)); новгородская икона Божией Матери «Знамение» (1-я пол. XII в., собор Св. Софии в Вел. Новгороде), костромская Феодоровская икона Божией Матери (посл. треть XIII в., Богоявленский собор в Костроме).

В числе сохранившихся запрестольных И. отмечаются списки, появившиеся вскоре после церковного прославления чудотворных первообразов. Известна запрестольная икона (кон. XIV в., ЧерМО) с изображением на лицевой стороне *Петровской иконы Божией Матери*, чья история и прославление связаны со свт. Петром, митр. Московским († 1326), и жизнью Московской кафедры во времена свт. Киприана, митр. Киевского и всея Руси († нач. XV в.). В 3-й четв. XVI в. была создана запрестольная икона, на обеих сторонах к-рой помещены изображения *Страстной иконы Божией Матери* (празднование установлено в Вятской земле свт. Николая Чудотворца Великорецкого, широко известного после 1555 г. (ВГИАХМЗ). Согласно описи Коломны 1577/78 г.



Богоматерь «Одигитрия»

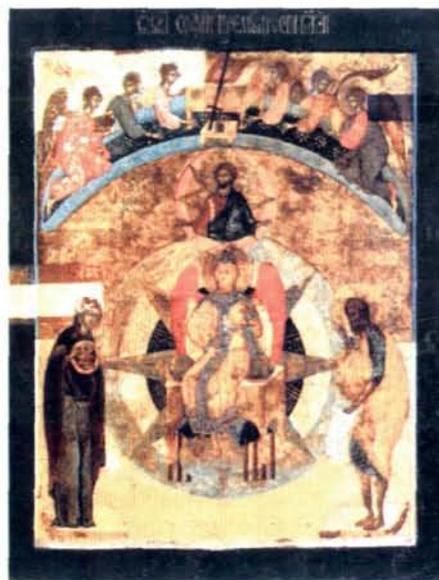


Свт. Николай Чудотворец

Двусторонняя икона. 1-я четв. XV в. (ЦМиАР)

(Города России. 2002. С. 6), в Успенском соборе города запрестольная икона была 2-сторонней, с образом Божией Матери Милостивой на лицевой стороне и Успением Пресв. Богородицы на обороте (в наст. время икона не выявлена), как на прославленной чудотворной *Донской иконе Божией Матери* (кон. XIV в., ГТГ). В богатых городах, церквях и монастырях запрестольные И. в соответствии с древней традицией получали драгоценные оклады и разнообразный приклад — шитые покровы и дорогие привесы, как, напр., в московских кремлевских соборах или коломенских городских и монастырских церквях (см.: Города России. 2002. С. 6, 13, 61, 64–65). Однако в большинстве случаев запрестольные И. не имели дорогих украшений, в описях упоминаются только такие их отличительные качества, как цвет фона: «на золоте» — в ц. святых Константина и Елены в Свияжске, в ц. Введения Богородицы во храм «на старом городище» в Туле, в ц. прип. Сергия Радонежского в Изборске, в Дмитриевском соборе в Гдове, в ц. ап. Иоанна Богослова в Коломне; «на красках» — в ц. Происхождения Честных Древ Креста в Коломне, в приделах во имя свт. Леонтия Ростовского и свт. Андрея Критского ц. во имя святых Константина и Елены в Свияжске; «на бели» — в теплой ц. во имя Похвалы Пресв. Богородицы Иоанно-Предтеченского монастыря в Туле, в ц. во имя арх. Михаила «на погосте» в Кашире; «на празелени» — в соборе в честь Со-

бора арх. Гавриила и в ц. Обретения главы св. Иоанна Крестителя в монастыре его имени в Туле; «на лазори» — в ц. свт. Алексия, митр. Московского, в Коломне (Города России. 2002. С. 23, 58, 59, 84, 168, 182, 253,



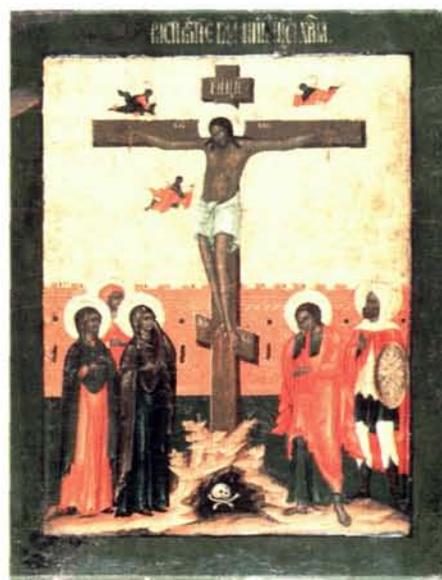
София Премудрость Божия

Двусторонняя икона. Сер. XV в., под записью XIX в. (ГММК)

263, 265, 277, 373–374, 393). Сведениям описей соответствуют сохранившиеся запрестольные И. XV–XVI вв. Так, на светлом охряном фоне написаны образы Божией Матери «Одигитрия» и свт. Николая Чудотворца на 2-сторонней иконе из ц. свт. Василия Великого дер. Васильевское близ Старицы (1-я четв. XV в., ЦМиАР), на зеленом фоне нежного травного оттенка — те же

образы на иконе из Тотмы (XVI в., Тотемское музейное объединение), на охряном фоне — образы Богоматери «Знамение» и свт. Николая Чудотворца из собрания А. В. Морозова (XVI в., ГТГ).

Как правило, запрестольная И. в храме была лишь одна. Исключение в позднем средневековье составляли крупнейшие соборы, напр. Московского Кремля. В Успенском соборе было 3 2-сторонние запрестольные иконы: «Богоматерь Одигитрия. Нерукотворный образ Спасителя»; «Богоматерь «Умиление». Спаситель»; «Богоматерь «Умиление». Успение Пресв. Богородицы»; все они имели оклады с образами святых на полях по обеим сторонам, драгоценные венцы и приклады, а также неск. пелен (Описи моск. Успенского собора. Стб. 335–336). В Благовещенском соборе, очевидно, не ранее сер.—2-й пол. XVI в. также было 3 запрестольные иконы: «Пименовская икона Божией Матери. Благовещение» (3-я четв. XIV в. (ок. 1381), оборот — XVIII в., ГТГ), «Богоматерь Одигитрия. Нерукотворный образ Спасите-



Распятие с предстоящими

ля», «София, Премудрость Божия. Распятие» (Тверь?, сер. XV в., оборот под записью XIX в., ГММК); только 1-я имела покровы, убриссы, золотые звезды-рельи, при ней находился также ковчег-дароносица (*Щенникова Л. А.* Святые иконы придворной ц. Благовещения в XV — 1-й четв. XVIII в. // Царский храм: Святые Благовещенского собора в Кремле: Кат. выст. М., 2003. С. 54, 73, 87.



Свт. Николай Чудотворец.  
Икона. Нач. XII в. (под записями  
XVI–XX вв.) или XVI в. (НГОМЗ)

Кат. 3, 4). Предположение о том, что запрестольные И. участвовали в литиях, не всегда подтверждается при обращении к письменным источникам. Так, в Чиновниках XVI–XVII вв. Софийского собора в Новгороде и Успенского собора в Москве указано, что на литии выносили не запрестольные И., а почитаемые Богородичные образы, И. или шитые надгробные покровы с изображениями месточтимых святых, покровителей города, таких как святители Петр и Иона Московские или Никита и Иоанн Новгородские (см.: Саенкова. 2004. С. 13).

Вероятно, лишь с распространением запрестольных И. доски для них стали изготавливать вместе с ручкой. Такие цельные доски с прямоугольными основаниями, ручкой или 3-частной «вилкой», переходящей в ручку, имеют сохранившиеся памятники, напр. икона с композицией «Рождество Богородицы» на обороте из ц. свт. Василия Великого дер. Васильевское в окрестностях Старицы (2-я четв. XV в., ЦМиАР) или запрестольная икона «Богородица «Знаменная». Свт. Николай Чудотворец» из ц. Белая Троица в Твери (кон. XVI в., ТОКГ).

**Другие типы и формы почитания И.** К древнейшим, еще позднеантичным, временам христианства восходят И. круглой формы (см. ст. *Imago clipeata*), повторяющие типологию имп. портретов в круглом обрамлении, имитирующих форму щита (об этом см.: Bolten. 1937; Grabar. 1957. P. 209–213; он же (Grabar). 2000. С. 25–32; Смирнова. 2003. С. 321–325). И. такой формы в эпоху после победы иконопочитания,

по мнению исследователей, уже не были широко распространены, но сохранили значение триумфальных образов: именно такие И. изображены на миниатюрах, напр., Хлудовской Псалтири (ГИМ. Греч. № 129-д. Л. 3 об., 4, 12, 23 об., 44, 48 об., 51 об., 64, 86, 97 об., 154, сер. IX в.), где представлены защитники иконопочитания или иконоборцы. И. круглой формы известны по письменным источникам средневизант. времени, но сами памятники не дошли до нас. О том, что такие И., повторяющие к-польские образцы, существовали на Руси, свидетельствует уникальный пример — круглая икона свт. Николая Чудотворца из Николо-Дворищенского собора в Вел. Новгороде (НГОМЗ; по мнению Э. С. Смирновой — XVI в., повторяющая образ нач. XII в., см.: Смирнова. 2003. С. 315–316; по мнению Э. А. Гордиенко — XII в. под записями XVI–XX вв., см.: Гордиенко. 2007. С. 111–116; Иконы Вел. Новгорода. 2008. Кат. 5).

Владение И. издавна было связано с социальным положением верующего и составляло привилегию элитарных кругов средневек. общества (*Oikonomides*. 1990. P. 208–210). В рус. культуре позднего средневековья И., как правило небольшого формата («пядница»), была одной из самых распространенных форм дарения, поощрения, пожалования и одним из самых любимых предметов личного благочестия. По свидетельству архидиак. Павла Аленинского (сер. XVII в.), «ничему они (русские) так не радуются, как мощам и иконам» (Павел Аленинский. 2005. С. 287). Сохранились многочисленные известия XVI–XVII вв. из таких источников, как приходо-расходные книги, напр. Новгородского архиерейского дома (см.: Курприянов. 1861. Стб. 32–54) и мон-рей, напр. Иосифо-Волоколамского, Спасо-Прилуцкого (Маньков. 1987), свидетельствующие о заказе икон, предназначенных для «подноса». В монастырях, особенно столичных, близких к придворным кругам, вели специальные книги раздачи И. (напр., в московском Чудовом монастыре, как свидетельствует сохранившаяся «тетрадь» за период с 15 окт. 1585 по 12 авг. 1586 г.: Хозяйственные книги Чудова мон-ря. 1996. С. 144–147). В описи личного имущества царя Иоанна Васильевича за 1581–1583 гг. нередко ука-

зано, какие И. поднесены монархам и «властями» (Опись домашнему имуществу. 1850. С. 2–5). Делопротоизводственные документы повествуют о спорах рус. чиновников с монастырями о неподношении икон (напр., новгородский дьяк И. Т. Дмитриев и Иверский мон-рь, 1676 — см.: Седов. 1999. С. 135).

Вещество, из которого состоит И. и с к-рым она соприкасается, имело особое значение и ценность для церковной традиции. Уже в IX–X вв. создавались драгоценные оклады для И. (о символике и формах икононого убора см.: Стерлигова. 2000. С. 27–90). Наиболее достойными считались драгоценные металлы, что привело к возникновению И. целиком из золота или серебра, с использованием эмалей для воспроизведения цветных элементов. Как правило, такие произведения характерны для столичной имп. культуры, напр. к-польские по происхождению 2 иконы архангелов из сокровищницы собора Сан-Марко в Венеции (XI–XII вв.). В поздневиант. период известны И., составленные из специально подобранных разновременных перегородчатых эмалей и чеканных рельефов, напр. икона из собрания Г. С. Строганова с визант. эмальями XI–XII вв. и чеканными рельефами XIV в. (ГЭ: Искусство Византии. 1977. Т. 3. Кат. 538. С. 78–79).

В поздний период визант. культуры и поствизант. время особым почитанием пользовались воскомасличные И. К числу таких святынь принадлежит *Влахернская икона Божией Матери* (2-я пол. XV в., XVII в., ГММК; VII–XVII вв., ГТГ; см.: Христ. реликвии в Моск. Кремле: Кат. М., 2000. Кат. 38). По сведениям документов XVII в., Влахернская икона из Успенского собора Кремля была выполнена из материала со «смешением от святых мощей и от многого многого благоуханного состава» («пепел святых мучеников, сожженных в Никомидии, и преподобных отцов, избитых сарацинами в Синае и Раифе» — *Казанский*. 1847. С. 17). На правосл. Востоке почитался ряд И., выполненных в подобной технике: икона Божией Матери *Сумелиотиссы* в мон-ре Сумела близ Трапезунда (ныне Трабзон, Турция) (*Кондаков*. 1915. С. 221), а также ее список, некогда находившийся в Успенском мон-ре близ Бахчисарая (XV в.) и в посл. перенесенный в Мариуполь (наст. место-

нахождение неизвестно). Обе И., по оценке Кондакова их художественных особенностей, возникли не ранее XIV в. (Там же. С. 221–222). «Созданный из воска и других веществ» образ Божией Матери Спилеотиссы почитается в мон-ре Мега Спилео на Пелопоннесе и по иконографии близок к произведениям па-



Влахернская икона Божией Матери.  
VII в. (?) (ГТГ)

леологовской эпохи. По наблюдению В. Г. Ченцовой, все И., «изображенные мастикой», в XVII в. отождествлялись с И. письма ап. Луки, созданными «воском и красками», напр. воскомастичная икона Божией Матери в мон-ре Дионисиат на Афоне, пожертвованная трапезундским царем Алексеем III Великим Комнином (1349–1390) (Ченцова. 2007. С. 94). Малоизученными произведениями иконописцев остаются И., включающие мощи святых (см. статьи *Мощи, Реликварий*).

Почитание вещества предмета, соприкасающегося с И., известно в рус. традиции позднего средневековья и связано с переносом старого оклада почитаемой И. на ее копию-заместительницу. Это явление прослеживается по окладам таких святынь, как Владимирская икона Божией Матери, в московский период; упоминается в летописных сообщениях о привозе в Москву местных, нуждающихся в поновлении И. (см.: Маханько. 1998. С. 124–142). Как отражение в И. почитания святынь следует рассматривать появление, развитие и распространение иконографии Нерукотворного образа Спасителя: Спас на убресе (Мандилион) и на Чрепии (Керамион). В них под-

черкивается материальность ткани (складки, плетение, узор) или черепичной плитки (ячеистость, плотный коричневый цвет) (Смирнова. 2007. С. 51–101). Вероятно, в посленкопборщеское время появились редкие, но важные для истории почитания И. нерукотворные иконы Божией Матери (Ахирупиитос). Такая нерукотворная И. почиталась в Фессалонике, ей была посвящена одна из древнейших городских церквей (Кондаков. 1914. Т. 1. С. 275–293).

В позднесредневеков. период (в визант. искусстве кон. XIII–XIV в., в древнерус. — с XVI в.) почитание древних (и/или чудотворных) И. получало различные формы. Их помещали в раму: маленькая иконка раннего XIV в. в кон. XV в. была включена в состав лицевой стороны 2-сторонней иконы из мон-ря Влатадон в Фессалонике; небольшая каменная иконка Божией Матери с Младенцем, на престоле, вделана в иконного формата доску, покрытую окладом с чеканными образами ангелов, держащих каменный образок с подписью «Цареградская», в свою очередь включенный в состав холста, украшенного живописными изображениями ангелов в диаконских одеяниях, держащих икону в окладе на белом плато (не ранее сер. XIX в., ц. Благовещения и вмч. Георгия в Ст. Руссе). В позднем средневековье на Руси существовала традиция помещать образы святых, прежде всего свт. Николая Чудотворца, в отдельные рамы, на к-рых писали сцены его Жития; такие рамы сохранились на Русском Севере (см.: Образ свт. Николая Чудотворца. 2004. Кат. 209–212; Тарасов О. Ю. Рама и образ. М., 2007. С. 25–40). Так, древняя икона свт. Николая Чудотворца Великорецкого, или Вятского, заключенная в житийную раму, получила собственную иконографическую традицию и церковное прославление. Чтимый поясной образ свт. Николая, по преданию обретенный на р. Великой в 1383 г., был перенесен в Вятку только в сер. XVI в. и помещен в раму с клеймами Жития. В 1555 г. образ был принесен в столицу, прославлен в т. ч. написанием списков. Вероятно, так сложился один из самых распространенных иконографических вариантов иконы свт. Николая Чудотворца Великорецкого с 8 клеймами жития, по размеру равных среднику (Маханько. 1998; Нечаева. 2004).

С XVI в. воспроизведения чтимого образа заключают в раму с историей его обретения, прославления и почитания (рама со сказанием о Тихвинской иконе Божией Матери, сер. XVI в., Благовещенский собор Московского Кремля; рама со сказанием о Казанской иконе Божией Матери, 1-я треть XVII в., ц. Ризоположения Московского Кремля). Появляются И., где в середине помещается почитаемый Богородичный образ, а на полях сцены, иллюстрирующие Сказание об И., напр. «Владимирская икона Божией Матери, со сказанием на полях», написанная Истомой Савиным (80-е гг. XVI в., ПГХГ); само появление такого варианта И. со сказанием, подобных житийным И. святых, — явление, характерное для рус. позднего средневековья (за исключением грузино-греч. святыни, Иверской иконы Божией Матери, в почитании к-рой, однако, в поздний период велика роль и, возможно, влияние именно рус. культуры: Смирнова. 2007. С. 163–182). В позднем средневековье (в Новгороде в XV в., в Москве в XVI в.) появились самостоятельные иконные изводы, повествующие о чудесах и прославлении чудотворных И. («Чудо от иконы «Знамение», сер. — 2-я пол. XV в., НГОМЗ).

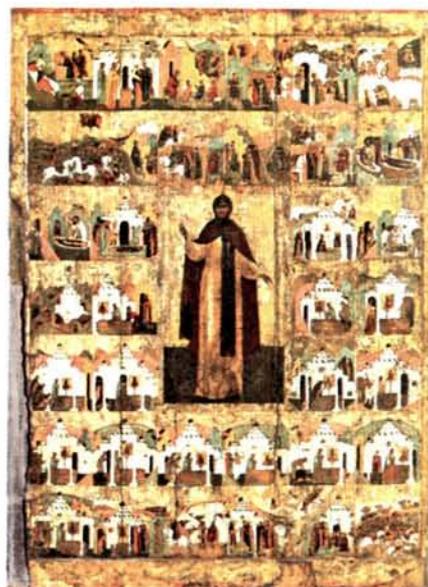
В копиях чудотворных И., возникших в эпоху позднего средневековья, появляются живописные воспроизведения деталей драгоценного убранства их образцов, напр. корун на списках Владимирской иконы Божией Матери (Стерлигова. 2006); золотой ризы и венца на списках свт. Николая Чудотворца Великорецкого, особенно тех, что сделаны в Вологде, напр. икона свт. Николая Чудотворца Великорецкого с житием из вологодского Воскресенского собора (ок. 1556, ВГИАХМЗ) и из ц. Рождества Пресв. Богородицы поморской дер. Луды (сер. XVI в., АМИИ) или поясной образ святытеля (частное собр.).

С XVI в. чтимые И. городских и монастырских соборов стараются выделить среди др. храмовых И., напр. помещая их в местном ряду храмового иконостаса, как правило в юж. части. Так, митр. Макарий в Софийском соборе Новгорода провел в 1528 г. переустановку И. «по чину», в т. ч. древнейшие иконы 2-й пол. XI в. — «Спас на престоле» (Спас царя Мануила) и «Апостолы Петр и Павел» — были установлены

напротив митрополичьего места (Воскресенская летопись // ПСРЛ. Т. 8. С. 285). В Соловецком мон-ре в сер.—2-й пол. XVI в., судя по описям 1570 и 1582 гг., т. е. в период управления обителью игум. *Филиппом (Кольцевым)*, письменно фиксируется почитание И., связанных с личностью основателей мон-ря; их переносят в иконостас новопостроенного каменного многопрестольного храма — среди пядниц в иконостасе оказываются И., принадлежавшие прп. Савватию, как, напр., «Богоматерь Одигитрия, со святыми на полях», а также пядницы, не имевшие дорогого оклада, но приписываемые кисти прп. Андрея Рублёва и старца Антония, названного учеником «Зосимы чудотворца» (Описи Соловецкого мон-ря. 2003. С. 90, 92, 122). В Кирилловом Белозерском мон-ре, согласно описи 1601 г., почетное место в юж. части местного ряда иконостаса Успенского собора занимали икона Божией Матери «Одигитрия», принесенная основателем обители прп. Кириллом Белозерским (кон. XIV в. (ок. 1397), ГТГ), а также небольшой образ прп. Кирилла и икона «Успение Пресв. Богородицы», по преданию написанные прп. Дионисием Глушицким (Опись строений и имущества. 1998. С. 42–44).

Особый интерес представляет судьба И., утративших изображение, прежде всего от ветхости. В Византии их могли использовать как топливо для мироваренной печи. На Руси пускали на воду, о чем есть упоминания в описях московского Успенского собора XVII в. В Описи собора 1638 г. (Описи моск. Успенского собора. 1876. Стб. 515) сказано, что на воду был пущен очень древний «образ Спасов, корсунское письмо», притом что его «оклад и камни» остались в казне. Там же говорится о Смоленской иконе Божией Матери: образ «истлел и пущен на воду» (Там же. Стб. 516–517). Следует учесть, что плавание И. по воде составляет один из древнейших мотивов, сложившихся в преданиях о чудотворных И. еще в визант. период. Можно предположить, что, подобным образом «отпуская» старившиеся И., им давали возможность «новой жизни».

Интересны и малоизучены такие явления, как почитание И. в разных социальных слоях. Судя по Сказаниям о чудотворных И., в древнейший период, близкий к эпохе ико-



*Св. кн. Александр Невский, с 36 клеймами жития. Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (собор Покрова на Рву, ГИМ)*

ноборчества, в обретении И. и их последующем перемещении главная роль принадлежала представителям аристократии, прежде всего князю. Такую историю обретения чудотворных И. в XI–XIII вв.: кн. Андрей Боголюбский и Владимирская икона Божией Матери; кн. Георгий Всеволодович и Феодоровская икона Божией Матери (*Смирнова. 2004. Кат. 1*). С кон. XIII в. и в XV–XVI вв., когда возросла роль монашества в духовной и художественной культуре, увеличилось число примеров явления чудотворных И. инокам. Прп. Кирилл Белозерский в 1397 г. ушел из Москвы с иконой Божией Матери «Одигитрия», указавшей ему место подвига; прп. Арсений Коневский в тот же период перенес с Афона на Русь икону Божией Матери, известную как Коневецкая. Выросло число монахов-иконописцев, наиболее известные из них — преподобные Андрей Рублёв, Даниил, Дионисий Глушицкий. Монахи писали И. святых основателей обителей по видению им в тонком сне, как свидетельствуют Жития, напр. прп. Саввы Сторожевского. Для XVI в. характерно, что архиереи писали новые И. и реставрировали древние: Московские митрополиты Симон, Варлаам, Макарий, Афанасий. Ист.: Опись домашнему имуществу царя Ивана Васильевича, по спискам и книгам 7090 и 7091 гг. // ВОИДР. 1850. Кн. 7. С. 1–46; *Куприянов И. К.* Отрывки из Расходных книг Софийского дома за 1548 г. // ИИАО. 1861. Т. 3. Вып. 1. Стб. 32–54; Описи моск. Успен-

ского собора от нач. XVII в. по 1701 г. включительно // РИБ. 1876. Т. 3. Стб. 295–874; Хозяйственные книги Чудова мон-ря, 1585/86 г. / Подгот. текста: С. Н. Богатырёв. М., 1996; Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. / Авт.-сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998; Города России. М., 2002. С. 6, 13, 23, 58, 59, 61, 64–65, 84, 168, 182, 253, 263, 265, 277, 373–374, 393; Описи Соловецкого мон-ря XVI в. / Сост.: З. В. Дмитриева, Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб., 2003. Лит.: *Казанский П. С.* Село Новоспаское, Деденево тож и родославная Головиных, владельцев онаго. М., 1847; Слава Пресвятая владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии. М., 1853; *Голубцов А. П.* Чиновники новгородского Софийского собора. СПб., 1899; *он же.* Чиновники московского Успенского собора. М., 1908; *Dobshütz E., von.* Christusbilder: Text und Untersuch. z. Geschichte d. althristl. Literatur. Lpz., 1899. Bd. 2; *Кондаков.* Иконография Богоматери. 1914–1915. Т. 1–2; *Анисимов А. И.* Владимирская икона Божией Матери. Прага, 1928 (перезд.: *Анисимов А. И.* О древнерус. искусстве: Сб. ст. М., 1983. С. 191–274); *Bollen J.* Die Imago Clipeata: Ein Beitr. z. Portrait- und Typengeschichte. Paderborn, 1937; *Vollbach W. F.* Il Christo di Sutri e la venerazione del S. Salvatore nel Byzanzio // *Rondiconti della Pontificia Accad. Romana di Archeologia.* 1940/1941. Т. 17. P. 97–126; *Kitzinger E.* The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // *DOP.* 1954. Vol. 8. P. 83–150; *Grabar A.* L'Imago clipeata chrétienne // *Acad. des Inscriptions et Belles Lettres: Comptes rendus des séances de l'année.* P., 1957. P. 209–213; *idem.* Sur les sources des peintures byzantines des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle: Nouvelles rech. sur l'icone bilatéral de Poganovo // *Cah. Arch.* 1962. Vol. 12. P. 363–380; *idem.* Une source d'inspiration de l'iconographie byzantine tardive: les cérémonies du culte de la Vierge // *Ibid.* 1976. Vol. 25. P. 143–162; *он же (Grabar A.)* Император в визант. искусстве: Пер. с фр. М., 2000; *Pallas D. J.* Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz: Der Ritus — das Bild. Münch., 1965. S. 308–322; A Treasure of Icons 6<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup>: From Sinai Peninsula, Greece, Bulgaria, Yugoslavia / Ed.: K. Weitzmann, M. Chatzidakis, K. Miates, S. Radoicic. N. Y., 1966. Pl. 44–46, 47, 49, 55, 71, 99, 103, 105, 109, 115, 121, 122–124, 159, 165, 167, 173, 178, 198, 209; *Walter Ch.* Further Notes on the Deesis // *REV.* 1970. Vol. 28. P. 161–187; Искусство Византии в собр. СССР: Кат. выст. СПб., 1977; *Попов Г. В., Рыбчина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI в. М., 1979. Кат. 5, 6, 40. С. 269–274, 363–365; Novgorod Icons of 12<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Cent. / Ed.: V. Laurina, V. Pushkarev. Leningrad, 1980. № 200. P. 325; *Belting H.* An Image and its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium // *DOP.* 1980/1981. Vol. 34/35. P. 1–16; *он же (Бельтинг Х.)* Образ и культ: История образа до эпохи искусства: Пер. с нем. М., 2002; *Epstein A. W.* The Middle Byzantine Sanctuaries Barrier: Templon or Iconostasis? // *JBA.* 1981. Vol. 134. P. 1–28; *Мамыков А. Г.* Вотчинные и хозяйственные книги XVI в.: Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского мон-ря 80–90-х гг. М.; Л., 1987. 2 вып.; 1000-летие рус. художественной культуры: Кат. выст. М., 1988. Кат. 100; *Oikonomides N.* The Contents of the Byzantine House from the 11<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Cent. // *DOP.* 1990. Vol. 44. P. 207–212; Искусство рязанских земель / Авт.-сост. Н. В. Дмитриева. М., 1993; *Паттерсон-Шевченко Н.* Иконы в литургии //



Восточнохрист. храм: Литургия и искусство / Авт.-сост.: А. М. Лидов. СПб., 1994. С. 36–64; *она же*. Служители святой иконы // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси: Сб. ст. М., 1996. С. 133–144; *Смирнова Э. С.* Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: Нек-рые вопросы богородичной иконографии XII в. // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.: Балканы, Русь]. С. 288–310; *она же*. Круглая икона свт. Николая Мирликийского из новгородского Николо-Дворищенского собора: Происхождение древнего образа и его место в контексте рус. культуры XVI в. // ДРИ. СПб., 2003. [Вып.:] Рус. искусство позднего средневековья: XVI в. С. 314–340; *она же*. Иконы Северо-Вост. Руси: Ростов, Владимир, Кострома, Муром, Рязань, Москва, Вологодский край, Двина: Сер. XIII — сер. XIV в. М., 2004; *она же*. «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве средневека. Руси. М., 2007; *Маханько М. А.* Икона св. Николая Великорецкого из собр. Амброзиано Венето и почитание чудотворного образа // ПКНО, 1997. М., 1998. С. 240–251; *Лидов А. М.* Визант. иконы Синая. М.; Афины, 1999; *Седов П. В.* Подношения в системе воеводского управления Новгорода XVII в. // НИС. 1999. Вып. 7(17). С. 130–163; *Этингоф О. Е.* Ранней истории иконы «Владимирская Богоматерь» и традиции влахернского богородичного культа в XI–XII вв. // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.:] Византия и Древняя Русь: К столетию А. Н. Грабара (1896–1990). С. 290–303; *Бетин Л. В.* Две двусторонние иконы из ГТГ // ИХМ. 2000. Вып. 4. С. 138–150; *Стерлигова И. А.* Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV вв. 2000; *она же*. О древнейшем драгоценном убранстве Владимирской иконы Богоматери // СДФА: Сб. ст. по искусству Византии и Др. Руси в честь А. И. Комеча. М., 2006. С. 427–442; *Pentcheva V. V.* Imagined Images: Visions of Salvation and Intercession in a Double-Sided Icon from Poganovo // DOP. 2000. Vol. 54. P. 139–153; *Бакалова Э.* Литургия и искусство в XII в.: По мат-лам памятников живописи на территории Болгарии // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.:] Русь и страны визант. мира: XII в. С. 57–75; *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого. М., 2003; Христ. искусство Болгарии: Кат. выст. М., 2003. Кат. 9–12; Царский храм: святые иконы и древности Благовещенского собора Моск. Кремля: Кат. выст. М., 2003. Кат. 3–4, 18. С. 114–116; *Нецаева Т. Н.* Иконография Великорецкого образа свт. Николая Чудотворца в рус. иконописи XVI в. // Правило веры и образ кротости...: Образ свт. Николая, архиеп. Мирликийского, в визант. и славянской агиографии, гимнографии и иконографии: Сб. ст. М., 2004. С. 439–455; Образ свт. Николая Чудотворца в живописи, рукоп. и старопеч. книге, графике, мелкой пластике, деревянной скульптуре и декоративно-прикладном искусстве XIII–XXI вв.: Из собр. музеев и частных коллекций сев.-зап. региона России. М., 2004. Кат. 1, 63; *Саенкова Е. М.* Чиновники (типиконы) Успенского собора Моск. Кремля как источник по истории рус. искусства позднего средневековья. М., 2004; *она же*. Вынос святых мощей на богослужение в Успенском соборе Моск. Кремля по сообщ. чиновников // От Царьграда до Белого моря: Сб. ст. по средневеку. искусству в честь Э. С. Смирновой. М., 2007. С. 473–484; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)* / Ed.: Н. С. Evans. N. Y., 2004. Кат. 82, 90, 98, 99, 103, 115, 116, 117; *Павел Алеттский.* Путешествие. 2005?; *Шалина И. А.* Древнерус. процессионные иконы и их визант. прототи-

пы // Визант. мир: Искусство Константинополя и национальные традиции. М., 2005. С. 565–597; *Гордиенко Э. А.* Икона свт. Николая на круглой доске из Никольского собора в Новгороде // Почитание свт. Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: [Мат-лы и исслед.]. М., 2007. С. 111–116; Иконы Вологды XIII–XVI вв. М., 2007. Кат. 144. С. 788–791; *Ченцова В. Г.* Иерусалимский протосинкелл Гавриил и его окружение: Мат-лы к изучению греч. грамот об иконе Влахернской Богоматери // *Palaeoslavica. Camb.*, 2007. Vol. 15. N 1. P. 88–136; Иконы Вел. Новгорода. М., 2008.

**М. А. Маханько**

«ИКОНА», об-во, создано в 1927 г. в Париже по инициативе В. П. Рябушинского, находившегося в эмиграции во Франции. Учредительное собрание об-ва состоялось 24 июня 1927 г., присутственный лист подписали художники Д. С. Стеллецкий и И. Я. Билибин, художественный критик П. П. Муратов, писатель Б. К. Зайцев, общественные деятели С. А. Щербатов, С. К. Маковский, Г. Н. Трубецкой и Рябушинский, а также В. А. Рябушинская (оригинал в архиве об-ва в Париже). Президентом об-ва был избран Рябушинский, его заместителем — Маковский, секретарем — Муратов. В 1951–1979 гг. об-во возглавлял Н. И. Исцеленов, с 1979 г. председательствует З. Е. Залеская.

Целью об-ва было сохранение и распространение за границей знаний о рус. иконописи, чтение докладов о рус. иконе, устройство выставок древнерус. и совр. икон, поддержка иконописцев, работающих для рус. правосл. храмов во Франции и др. странах рус. рассеяния в Зап. Европе. Уже на 1-м собрании об-ва 1 июля 1927 г. Муратов прочитал доклад о прп. *Андрее Рублёве*, об открытии его произведений в 1917 г. (повторная реставрация в 1919) в Советской России. Доклад широко освещался в периодической печати. За время существования об-ва было прочитано ок. 150 лекций на разнообразных темы и устроено ок. 50 выставок, из к-рых наиболее впечатляющей была выставка 1988 г., посвященная 1000-летию Крещения Руси (Icônes: Millénaire du Baptême de la Russie (988–1988): Exposition d'icônes anciennes et contemporaines / Organisée par L'Association «L'Icône» et la Fondation M. Bismarck. Nov. 1988. P., 1988).

Персональный состав об-ва не был стабильным: на смену выбывавшим по разным причинам людям прихо-

дили новые, бравшиеся за ту же работу. Проживающие за пределами Франции члены об-ва приезжали редко. Единственный офиц. список членов «И.» (от 3 апр. 1935) состоит из 63 имен; сводный список с 1927 по 2002 г. включает 239 чел. Большинство состояло в об-ве номинально, т. о., функционировавшее ядро «И.» формировалось в лучшем случае из 15–20 чел. Научный потенциал об-ва в довоенное время в значительной мере определяли исследователи древнерус. и визант. искусства: Муратов, А. *Грабар*, Н. Л. *Окунев*, Л. А. *Успенский*, Л. *Брейе*, Ш. *Диль*, Г. *Милле*, Л. *Рео*. Его высокий интеллектуальный уровень поддерживали также Г. В. *Вернадский*, А. П. *Калигинский*, Г. А. *Острогорский*, В. В. *Вейдле*. Администрированием, хозяйственной деятельностью занимались Н. Т. *Каштанов* (1874–1950), бывш. московский суконный фабрикант и член строительного комитета Сергиевского подворья в Париже (*Сергиевское викариатство Московской епархии (1921–1962)*), и И. В. *Шнейдер* (1865–1951), секретарь Рус. торговой палаты в Париже, обладавшие незаурядными деловыми качествами и настойчивостью.

Яркими научными деятелями в об-ве были немногие его члены, чем может объясняться отсутствие периодических или повременных изданий. Исключение составляют учебник по технике иконописи (*Федоров П. А., Шнейдер И. В.* Руководство к практическому изучению писания правосл. икон по приемам первых иконописцев. П., 1947) и каталог юбилейной выставки икон к 1000-летию Крещения Руси (1988).

Главной сферой деятельности общества стали новое иконописание и проектирование иконостасов для рус. правосл. храмов во Франции и сопредельных странах. Все архитектурные начинания об-ва связаны с архитектором и инженером по образованию Исцеленовым: проекты храма прав. Иова Многострадального в память царя мч. Николая II в Брюсселе (1934–1950), иконостасов Знаменской ц. в Париже (сер. XX в.) и Илиинской ц. в Хельсинки (1955–1957). Иконописная мастерская представлена именами А. А. *Бенуа*, мон. *Григория* (Круга), Успенского, мон. *Иоанны* (Рейтлингер), Г. В. *Морозова*, И. А. *Кюлева*, Е. С. *Львовой*, Д. С. *Стеллецкого* и др. Наиболее значительными по



замыслу и воплощению стали работы на Сергиевском подворье в Париже с иконостасом работы Стеллецкого, в ц. св. Александра Невского в Льеже (1951–1953), в ц. Успения Пресв. Богородицы на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа (1938–1939).

В 1933 г. при об-ве была основана иконописная артель, находившаяся в отношениях взаимной поддержки с живущими во Франции художниками-иконописцами и занимавшаяся распределением заказов написание икон. Инициатором ее создания и старостой был П. А. Фёдоров.

При большом разнообразии икон, написанных членами об-ва, общая их черта — устойчивая иконография, восходящая к традиц. иконописному стилю. Выходы за пределы этого стиля встречаются редко, пожалуй только у Стеллецкого, мон. Григория, мон. Иоанны. С появлением в России иконописных мастерских, в к-рых работают дипломированные художники-иконописцы, школа утратила свое значение.

За период существования об-ва были собраны большая б-ка и архив. Наиболее примечательны картины Исцеленова, на к-рых изображены памятники древнерус. архитектуры и живописи. Архив практически недоступен исследователям рус. искусства, опубликованы лишь единичные документы.

Лит.: *Kotkavaara K.* Progeny of the Icon: Émigré Russian Revivalism and the Vicissitudes of the Eastern Orthodox Sacred Image. Åbo, 1994; *Сергеев В. Н.* Иконопись Рус. Зарубежья («Парижская школа», 1920–1980) // Вестн. Рос. Гуманит. Науч. Фонда. М., 2000. № 3. С. 226–248; *Вздорнов Г. И., Залеская З. Е., Лелекова О. В.* Об-во «Икона» в Париже: К 75-летию об-ва, 1927–2002. М.; П., 2002. 2 т.

Г. И. Вздорнов

**ИКОНИЙ** [Икония; греч. Ἰκόνιον] (ныне Конья), г. в М. Азии (совр. пров. Конья, Турция), место проповеди св. ап. Павла и образования одной из древнейших христ. общин. Основан фригийцами; впервые упоминается в соч. Ксенофонта «Анабасис» как самый вост. город Фригии (401 г. до Р. Х.; *Xen. Anab. I 2. 19*); в то время И. входил в состав сатрапии Каппадокия Персидской державы. После завоеваний Александра Великого и распада его державы в кон. IV в. до Р. Х. И. вошел в состав гос-ва Селевкидов. В 188 г. до Р. Х., после разгрома селевкидской армии Римом и его союзниками в битве при Магнезии (ныне Маниса), И., как и основ-

ная часть Центр. Анатолии, был передан Пергамскому царству. В 133 г. владения Пергама отошли Риму, И. стал частью пров. Асия. Город постепенно эллинизировался, получил статус полиса; к I в. по Р. Х. в городе образовалась большая иудейская община. С 25 г. по III в. И. был в составе пров. Галатия. При имп. Клавдии (41–54) получил наименование Клавдиконий, к-рое не прижилось. В рим. колонию И. преобразован, вероятно, при имп. Адриане в 30-х гг. II в. и получил офиц. название Colonia Aelia Hadriana Augusta Iconiensium.

Св. ап. Павел посещал И. дважды во время 1-го и 2-го путешествий (Деян 13. 51, 14. 1, 16. 1–2). По примеру иудейской общины И. обитатели соседней Листры (ныне Золдера) побии апостола камнями (Деян 14. 19–20). После проповеди ап. Павла была образована христ. община И., состоявшая как из иудеев, так и из греков (Деян 14. 1); нек-рые члены общины упоминаются в Послании к Римлянам (Рим. 16. 21, 22), в т. ч. апостол от 70 св. Тертий, бывший одним из первых епископов И. Ранее церковное Предание связывает с Центр. Анатолией историю жизни и исповедания веры св. равноап. *Феклы*, ученицы ап. Павла (пам. 24 сен). И., вероятно, уже во II в. стал местом особого почитания этой святой. Между 230 и 235 гг. в И. состоялся Собор епископов ряда областей М. Азии, к-рый принял постановление о необходимости перекрещивать еретиков, в особенности монтанистов, приходящих в церковь (*Cypr. Carth. Ep. 75 // PL. 4. Col. 412–414; Euseb. Hist. eccl. VII 7. 5; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Vol. 1. Pt. 1. P. 159–161*). Один из участников Собора, еп. Фирмилиан Кесарийский, сообщил о Соборе в письме свт. Киприану Карфагенскому. Евсевий в «Церковной истории», в рассказе о временах правления имп. Галлиена (253–268), упоминает кафедру И. и епископа Никомаса в числе «наиболее выдающихся» на Востоке наряду с кафедрами Кесарии Каппадокийской и Неокесарии Понтийской, Тарса, Иерусалима и Кесарии Палестинской (*Euseb. Hist. eccl. VII 28. 1*). Ок. 256 г. И. был разорен персид. войсками, однако его значение как адм. центра внутренней Анатолии продолжало возрастать. В результате реформы имп. Диоклетиана на ру-

беже III и IV вв. И. вошел в состав пров. Писидия и стал 2-м по значению городом. В 70-х гг. IV в. И. — центр организованной новой пров. Ликаония, к-рая объединила части территорий Писидии, Фригии и Каппадокии. В 354 г. в И. пленные исавры были брошены на съедение зверям в амфитеатре, что вызвало восстание исаврийских племен, с трудом подавленное рим. войсками (*Amm. Marc. Res gest. XIV 2. 1–20*). Согласно Житию св. Феклы, город был спасен от мести исавров по ее молитве (*Vie et miracles de Sainte Thècle. II 6 / Éd. G. Dagron. Brux., 1978. P. 144f., 298*). Вероятно, в это время кафедру И. занимал еп. Иоанн (*Vita Amphiloehii // PG. 116. Col. 957*).

Христ. община И. достигла расцвета при епископстве свт. Амфилохия, к-рый был возведен на эту кафедру в 373 или 374 г. И. многократно упоминается в письмах свт. Василия Великого, особенно в адресованных свт. Амфилохию (*Basil. Magn. Ep. 138, 150, 161, 176, 188, 190–191, 199–202, 217–218, 231–236, 248*). В творениях свт. Амфилохия (*Amphilochius Iconiensis. Opera / Ed. C. Dattena. Turnhout, 1978*) мало информации о жизни христ. общины И. Свт. Василий (нач. 373 или 374) отправил только что рукоположенному во епископы И. свт. Амфилохию письмо (Ep. 161), в к-ром содержится наставление «соблести корабль (т. е. общину) непотопляемым в соленых и горьких волнах зловерия (т. е. арианства)» (см. также: *Greg. Nazianz. Ep. 63*). В 138-м письме свт. Василий (осень 373 г.) упоминает о том, что И. был недавно выведен из состава пров. Писидия и стал самостоятельным центром новой пров. Ликаония. В 376 г. в И. состоялся Собор епископов провинции под председательством свт. Амфилохия. В соборном послании было подтверждено следование Никейскому Символу веры и осуждение арианства (*Amphilochius Iconiensis. Epistola synodica // PG. 39. Col. 93–97*). Возможно, Собор сыграл также роль в установлении статуса И. как метрополии во вновь образованной провинции, под чьим руководством оказались местные епархии. В 381 г. свт. Амфилохий принял участие во II Вселенском Соборе в К-поле, будучи признанным первенствующим епископом Ликаонии. Значение его кафедры и личный авторитет были таковы, что по итогам Собора имп.

Феодосий I объявил свт. Амфилохия, а также Оптимия, еп. Антиохии Писидийской, хранителями правосл. веры в диоцезе Асия (*Socr. Schol. Hist. eccl.* V 8; *СТh.* XVI 1. 3).

Основной состав епархий Ликаонии, подчиненных И., сложился уже в IV в. На II Вселенском Соборе наряду со свт. Амфилохием присутствовали 12 епископов Ликаонии. К VI в. митрополиту И. подчинились 15 епархий (по notiции Николая I Мистика): Листра, Васада (ныне Бостандере), Амвлада (ныне Хисартепе), Уманата, Псивила (Виринуполь), Сопатра (Саватра; ныне Яглыбаят), Кана (ныне Бешагыл), Гданмаа (Гдамава, Евдокиада; ныне Чешмелисебиль), Пирга, Ларанда (ныне Караман), Илистра (Илисира, ныне Йолларбаши), Посала (ныне Озьюрт), Тивассада, Варата (ныне Маденшехир), Перта (ныне Гимир).

Митрополиты И. принимали участие во всех Вселенских Соборах. На Соборе в Эфесе в 431 г. присутствовал митр. Валериан (*ДВС.* Т. 1. С. 215, 225, 264, 335; Т. 2. С. 184); он же был адресатом письма свт. Кирилла Александрийского о двух природах Христа (Там же. Т. 1. С. 556–565; *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2007. С. 278–282). Митр. Валериан также просил отцов Собора подтвердить определения К-польского Собора 426 г., направленные против месалиан-евхитов, еще скрывавшихся среди монашествующих Ликаонии и Памфилии (*ДВС.* Т. 1. С. 404–405; *АСО.* Т. 1. Vol. 1(7). P. 117–118). Преемником Валериана был Онисифор, присутствовавший на «разбойничьем» Эфесском Соборе 449 г. и на Халкидонском Соборе в 451 г. В 449 г. он вместе с епископами Маринианом Синнадским и Епифанием Пергским пытался защитить свт. Флавиана К-польского, но вынужден был подписать соборные постановления под угрозой взятия под стражу (*ДВС.* Т. 2. С. 58, 77, 161–162, 175, 222, 245, 272, 289; Т. 3. С. 10, 42, 49, 58, 74, 148, 151). На VI Вселенском Соборе в К-поле в 681 г. присутствовал митр. И. Павел, но на последние заседания отправил вместо себя еп. Константина Варатского (Там же. Т. 4. С. 210, 217, 224, 237, 247). В К-польском Соборе 691 г. участвовал митр. Илия (Там же. С. 299). На VII Вселенском Соборе в Никее в 787 г. — митр. Лев, причем сначала в качестве обвиняемо-

го, поскольку в годы, предшествующие Собору, он, как и мн. иерархи М. Азии, придерживался иконоборчества. В 786 г. он вместе с епископами Nikeи, Родоса, Пессинунта, Антиохии Писидийской и Иераполя Фригийского выступил против созванного в К-поле Собора и в пользу сохранения в силе постановлений иконоборческого Иерийского Собора 754 г. Раскаяние митр. Льва и его переход к иконопочитанию накануне VII Вселенского Собора вызвали на Соборе особое разбирательство. В итоге Лев, как и др. епископы, был прощен, поскольку не был «учителем ереси», но, по словам митр. Ипатия Nikeйского, он и остальные епископы, «родившись в этой ереси (иконорочестве), в ней были воспитаны и возросли» (Там же. С. 358), следов., кафедра И. в VIII в. приняла иконоборчество с самого начала его распространения в Византийской империи. Восстановленный в правах митр. Лев принимал участие в дальнейших заседаниях Собора и подписал его постановления (Там же. С. 350–367, 399, 414, 479, 585, 593). В 811–812 и 956–970 гг. митрополитам И. приходилось вести борьбу с павликянством и близкими к нему ересями в своей епархии (*RegPatr.* N 383, 850).

Среди митрополий К-польского Патриархата кафедра И. до кон. IX в. занимала 23-е место (*Darrouzès. Notitiae.* P. 205, 211, 217, 225, 249, 258). В период VII Вселенского Собора (787) и К-польского Собора 869 г. статус И. был понижен до 28-го места за счет включения в список епархий Кипра, Крита, Македонии, Эпира и возвышения митрополии Мокисса (Кападокия Вторая) (*Ibid.* P. 231, 239). Нек-рое время спустя митрополия И. вновь указывается на 23-м месте (*Ibid.* P. 264, 268). В нач. X в. К-польский патриарх Николай I Мистик понизил статус И. до 24-го места за счет поднятия до 16-го митрополии Фессалоники (*Ibid.* P. 272, 281); 24-е место И. сохранял до нач. XIV в. (*Ibid.* P. 291, 301, 321, 342, 348, 360, 375, 381, 389).

В VIII–IX вв. в условиях постоянных араб. вторжений в М. Азию И. стал одним из важнейших центров визант. военной фемы Анатолик. Однако город и его окрестности неоднократно подвергались разорениям. Возможно, временное снижение позиции митрополии И. в этот период связано с упадком са-

мой пров. Ликаония, оказавшейся под военной угрозой. Известно о набеге арабов на И. в 723 г. (*Ibn al-Athir. Chronicon quod perfectissimum inscribitur* / Ed. C. J. Tornberg. Lugd. Batav., 1871. Т. 5. P. 125). В 906/7 г. поднявший мятеж Андроник Дука был осажден визант. правительственными войсками в крепости Кавалла (ныне Гевеле), в окрестностях И. Весной 907 г. Андроник сумел бежать от византийцев в араб. Тарс, но араб. армия дотла сожгла И. (*Ibid.* 1865. Т. 7. P. 552; *al-Tabari. Annales* / Ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1879–1901, 1965<sup>r</sup>. Vol. 3. P. 2276). В 963 г. войско арабов из Тарса вновь появилось под И., но город они уже взять не смогли (*Ibn al-Athir.* Т. 8. P. 547).

Сохранились 2 письма К-польского патриарха Николая I Мистика, связанные с И. Секретное письмо было отправлено им Андронику Дуке в Каваллу в 906 г.; подлинность документа вызывает сомнения (*Nicholas I, Patriarch of Constantinople. Miscellaneous Writings.* [Op. 193] / Ed. L. G. Westerink. Wash., 1981. P. 16; *RegPatr.* N 599 [601]; *Polemis D. I. The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography.* L., 1968. P. 17–19). 2-е письмо (ок. 916) было адресовано неизвестному по имени митрополиту И. в его поддержку в конфликте с местным динамом из семейства Катафлоронов (*Nicholas I, Patriarch of Constantinople. Letters.* [Letter 58] / Ed. R. J. H. Jenkins, L. G. Westerink. Wash., 1973. P. 300; *RegPatr.* N 688 [690]).

В 1069 г. И. подвергся нашествию тюрок-сельджуков (*Miguel Ataliates. Historia* / Ed. I. Pérez Martín. Madrid, 2002. P. 102; Ἡ συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτη: Ioannes Scylitzes Continuatus / Εκδ. Θ. Τσολάκης. Θεσσαλονίκη, 1968. P. 138). В 1073 г., в период кризиса визант. государственности в Анатолии, в И., по свидетельствам Михаила Атталиата и Продолжателя Скилицы, начался мятеж Руссея де Байоля (*Miguel Ataliates. Historia.* 2002. P. 135–136; Ἰωάννου Σκυλίτη. 1968. P. 157). Согласно сельджукской исторической традиции, И. и Кавалла были первыми крепостями, к-рые не ранее 1075 г. захватил сельджукский султан Сулейман ибн Куталмыш, основатель Румского султаната (*Tārīkh-i āl-i Saljūq dar Ānāṭūlī* / Ed. N. Jalālī. Tihran, 1999. P. 79). Первоначально Сулейман признавал сюзеренитет империи, но уже

в 1081 г., после захвата визант. престола имп. Алексеем I Комнином, провозгласил себя независимым правителем. Столицей Румского султаната стала Никея; однако в 1097 г. участники 1-го крестового похода захватили город. Преемник Сулеймана Кылыч Арслан I в битве при Дорилее (ныне Эскишехир) 1 июля 1097 г. был разбит. По пути через М. Азию крестоносцы заняли И., не встретив сопротивления (*Gesta Francorum* / Ed. R. Hill. Oxf., 1962, 2002. P. 22–24; *Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana* / Ed. S. B. Edgington. Oxf., 2007. P. 140). Вскоре сельджуки вновь захватили И., и султан Малик-шах сделал город столицей Румского султаната. В авг. 1111 г. крестоносная экспедиция графа Гийома Неверского безуспешно штурмовала И.; отсутствие воды и поражение при Германикополе (ныне Эрменек) заставили остатки армии крестоносцев бежать в Антиохию (*Ibid.* P. 620–624). Новая попытка взять И. с помощью войск герц. Гийома IX Аквитанского и графа Пуатье, герц. Вельфа VI Баварского и графини Иды, вдовы маркграфа Леопольда II Австрийского, также была безуспешной (*Ibid.* P. 628–630). Визант. армия неоднократно приближалась к И. (в 1116 и в 1146 под предводительством Алексея I и Мануила I Комнинов), но не захватила город (*Anna Comnena. Alexias* / Ed. D. R. Reinsch, A. Kambylis. B.; N. Y., 2001. P. 473; *Cinnam. Hist.* P. 39–46; *Nicot. Chon. Hist.* P. 52 ff.). В 1190 г. крестоносному войску герм. имп. Фридриха I Барбароссы удалось взять И. штурмом; у султана Кутбадина Малик-шаха осталась только крепость. Фридрих, однако, предпочел заключить с султаном мир, чтобы пройти с войском далее на восток в Киликию (*Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I.* / Hrsg. A. Chroust // *MGN. Script. rer. Germ. N. S. Münch.*, 1989. Bd. 5. S. 84–88, 167–171, 176 ff.). С этого момента И., получивший туркизированной название Конья, навсегда остался мусульм. городом.

Под властью сельджукских султанов город был значительно расширен и украшен новыми постройками, особенно при наиболее могущественном султанине Алааддине Кай-Кубаде I (1220–1237). И. стал центром мусульм. иммиграции из Ср. Азии; в И. жил, творил и умер Джалаледдин Руми (1207–1273), основатель

суфийского ордена мевлеви, чья мистическая поэма «Маснави» («Парно рифмующиеся строки») была названа «Кораном на персидском». В 1243 г. султан Гийасадин Кай-Хосров II потерпел поражение от монголов в битве у горы Кёседаг; султанат стал данником Золотой Орды, а после 1256 г. — гос-ва Ильханов в Иране. Установление монг. власти в сельджукской части М. Азии резко ослабило власть султанов, и Румский султанат стал распадаться на бейлики (отдельные полукочевые гос-ва). В 1307 г. султанат был уразднен монголами; с 1322 г. И. находился под упр. бейлика Караманидов (*Cahen C. The Formation of Turkey: The Seljukid Sultanate of Rüm: 11<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Cent.* Harlow, 2001. P. 227–228).

Османь впервые захватили И. летом 1391 г. (*Mehmed Ne ri. Kitâb-i cihân-nümâ* / Ed. F. R. Unat, M. A. Köymen. Ankara, 1949. Vol. 1. P. 314–315). Осенью 1397 г. османский султан Баязид I стал правителем всех земель Караманогулларов, а эмира Алааддина ибн Халиля, под чьим началом находилась эта территория, казнил (*Schiltberger J. Reisen aus München in Europa, Asia und Africa von 1394 bis 1427* / Hrsg. F. Neumann. Münch., 1859. S. 58–61). После поражения османов в битве при Анкаре в 1402 г. эмир Тимур восстановил прежние владения Караманидов, включая И. Город был вновь занят османями только при султанине Мехмеде II Фатихе в 1468 г. (*Die altosmanische Chronik des 'Äşikpâšâ-zâde* / Hrsg. F. Giese. Lpz., 1929. *Osmanbrück*, 1972. S. 162–164; *Die byzantinischen Kleinchroniken* / Hrsg. P. Schreiner. W., 1975. Bd. 1. S. 477, 536; *Babinger F. Mehmed der Eroberer und seine Zeit: Weltenstürmer einer Zeitenwende.* Münch., 1953. S. 290–291). В 1475 г. бейлик Караманидов был окончательно завоеван; на месте древней пров. Ликаония возник вилайет Караман Османской империи.

И., перешедший под власть мусульман, стал восприниматься византийцами как враждебный город (в визант. эпосе о Дигенисе Акрите И. перечисляется среди тех городов, к-рые завоевал Дигенис; упомянута дань И., т. е. Румскому султанату — *Digenis Akrites* / Ed. J. Mavrogordato. Oxf., 1956. Lines 8, 1043). Тем не менее это не означало немедленного упадка правосл. общины И. В то

время как мн. иерархи сельджукских областей М. Азии проживали в К-поле, подписи митрополитов И. (митр. Евстафий в 1094–1095, неизвестный по имени митрополит в 1166, митр. Иоанн в 1177 — *RegPatr*, N 965 (967), 1065, 1134) редко встречаются среди подписей членов Свящ. Синода К-польской Патриархии. Вероятно, митрополит И. не был постоянным членом Синода и несомненно пребывал на своей кафедре. Христиане играли значительную роль в Румском султанате, нередко достигая высоких должностей; сельджукские султаны имели греч. секретарей; наконец, И. был местом, куда часто бежали опальные визант. аристократы. В этих условиях роль митрополита как посредника между христианами и мусульм. властями в Анатолии возрастала: в 1256 г. неизвестный по имени митрополит И. приехал в Никею, чтобы заступиться перед Никейским имп. Феодором II Дукой Ласкарем за опального Михаила Палеолога (буд. имп. Михаил VIII), в то время бежавшего в Рум (*Georg. Pachym. Hist.* II 4–12. 1984. T. 1. P. 45). Распад Византийской империи после 1204 г. не изменил положения руми (правосл. греков султаната): они признавали своим императором Феодора I Ласкаря (притом что султан оставался их непосредственным повелителем; см. надпись на Карши-килисе в Гюльшехире, Каппадокия: *Jolivet-Lévi C. Études Cappadociennes.* L., 2002. P. 289), а своим духовным главой — патриарха Никеи. К-польский патриарх Герман II (1223–1240) разбирал случай незаконного захоронения без ведома митрополита некоего Михаила Ксира в нартексе ц. св. Георгия в И. (*RegPatr*, N 1297–1298), что было бы невозможным без поддержания устойчивых связей между Никеей и И.

Кризисные явления в жизни христиан И. нарастают к кон. XIII в. из-за анархии в султанате и притеснений христиан: К-польский патриарх Григорий II (1283–1289) жаловался на бедность митрополита И. (*Ibid.* N 1533). В 1327 г. патриарх Исаия передал в ведение митрополита Кесарии Каппадокийской, экзарха всей Анатолии, митрополии Евхаиты, Севастии, И., Мокиссы и архиеп-ство Назианз. Это означает, что кафедра И., как и остальные из перечисленных, длительное время вдовствовала (*Ibid.* N 2133; *Hunger. Register.* 96. S. 542–545).

Аналогичное распоряжение было издано патриархом Филофеем Коккином в 1365 г. (RegPatr, N 2487). Однако митрополит Кесарии остался в К-поле. Избранный в 1370 г. новый митрополит И. Маркелл также предпочел своей обнищавшей кафедре пост игумена в одном из мон-рей в К-поле, за что и был смещен в 1380 г. (RegPatr, N 2594, 2595, 2602, 2604, 2696, 2706). Невозможность для митрополитов И. или их местоблюстителей осуществлять свои пастырские обязанности привела к тому, что между 1368 и 1370 гг. в И. совершал незаконные рукоположения Павел Палеолог Тагарис, экзарх Антиохийского патриарха, позднее выдававший себя за патриарха Иерусалимского. В 1370 г. в И. из К-поля отправили митрополитов Афанасия Кесарийского и Иоанника Мокисского (Ibid. N 2598), чтобы отменить рукоположения Тагариса. Поставленный в 1382 г. новый митрополит И. предпочел уехать в Атталию (Ibid. N 2745, 2749, 2767, 2784). Последним известным митрополитом И. визант. эпохи был Феодосий (1392–1393; Ibid. N 2908, 2909, 2921, 2928).

С кон. XIII в. до 1369 г. статус кафедры И. среди митрополий К-польского Патриархата был понижен до 29-го места (Darrouzès. Notitiae. P. 395, 406). Однако митрополия выжила и в числе немногих малоазийских епархий вошла с повышением до 16-го места в списки митрополий К-польского Патриархата периода тур. владычества (Ibid. P. 419). По данным османских кадастров, в 20–30-х гг. XVI в. в И. было лишь 22 двора христиан, что составило 2% от общего числа дворов — Barkan Ö. L. *Éssai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles* // JESHO. 1958. Vol. 1. P. 9–36. Tabl. 4, 7). Своим выживанием митрополия И. обязана тому, что в округе города располагалась немало деревень с греч. населением. Греч. диалект дер. Силле близ И. по своему значению для изучения живого греч. языка османского периода уступает только понтийскому и каппадокийскому греч. анклавам (Dawkins R. M. *Modern Greek in Asia Minor: A Study of the Dialects of Silli, Cappadocia and Pharasa with Grammar, Texts, Translations and Glossary*. Camb., 1916. P. 35–37; *Anagnostopoulos S.* *Μικρά Ἀσία, 19<sup>ος</sup> α. — 1919 οἱ ἐλληνορθό-*

*δοξες κοινότητες. Από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*. Αθήνα, 1997. Σ. 173–175). После 1721 г. кафедра И., митрополиты к-рой в тот период часто управляли также митрополиями Тианы и Писидии, была перемещена в г. Нигде. Митрополия была упразднена в 1923 г., после обмена населением между Грецией и Турцией.

В Конье не сохранилось византийских памятников, хотя известно, что здесь находились ц. св. Георгия, храм свт. Амфилохия (XI в.), а в ранне-визант. эпоху — храмы Св. Софии и св. Иоанна Крестителя (Vita Amphilocheii // PG. 116. Col. 9); утрачена и сельджукская цитадель, в к-рой находился храм Преображения Господня. В окрестностях И. сохранились развалины крепости Кавалла, ц. Богородицы Спилеотиссы и остатки мон-ря св. Харитона (персид.: Дейр-и-Эфлатун, тур.: Акманастыр), где Руми беседовал с монахами и представителями др. церквей, вырубленных в скалах возле Силле (многие из них остаются не идентифицированными, см.: *Eyice S.* *Akmanastir (S. Chariton) in der Nähe von Konya und die Höhlenkirchen von Sille* // ByzF. 1967. Bd. 2. S. 162–183). Ист.: *Miklosich, Müller; Hunger*. Register; *Sathas N. K.* *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*: Bibliotheca graeca mediaevi. Venice, 1872–1894. T. 3. P. 564, 568, 575, 591; *Παπαδόπουλος-Κεραμέυς*. Ἀνάλεκτα. T. 2. Σ. 381; T. 4. Σ. 103, 107, 371; *Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure*: d'après l'abrégé du Seldjouknâmeh d'Ibn-Bibî: Texte persan / Éd. M. Th. Houtsma. Leiden, 1902. (Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides; 4) (нем. пер.: Die Seltshukengesichte des Ibn Bibi / Übers. H. Duda. Kopenhagen, 1959); *Shams al-Din Ahmad al-Aflaki al-Arifî*. Manâqib al-'Arifin / Ed. T. Yaz c. Ankara, 1976–1980. 2 vol. (франц. пер.: *Aflâki*. Les saints des derviches tourneurs / Trad. Cl. Huart. P. 1918–1922, 1978. 2 vol.); *bn-Bibî*. El-Evâmîrû'l-'Alâ'iyye fî'l-'umûrî'l-'Alâ'iyye / Önsöz ve fihristi haz rî yan A. S. Erzi. Ankara, 1956; *Ἡ Νοτική Συνταγή τοῦ Δοσιθέου, μίᾱ πηγή καὶ ἕνα τεκμήριο* / Έκδ. Δ. Γ. Ἀποστόπουλος, Π. Δ. Μιχαηλάκης. Ἀθήνα, 1987. T. 1. Σ. 147, 209, 381, 390, 421, 429; *Ergenç Ö.* *Osmanlı klâsik dönemi kent tarihçili ine katk* : XVI yüzy ılda Ankara ve Konya. Ankara, 1995; *Sak* . 10 numaral Konya er'iye sicili, 1070–1071/1659–1661: Transkripsiyon. Konya, 2003; *idem*. er'iye sicillerinde bulunan Konya vakfiyeleri, 1650–1800. Konya, 2005; *idem*. 47 numaral Konya er'iye sicili, 1128–1129/1716–1717: Transkripsiyon ve dizin. Konya, 2006; *idem*. 11 numaral Konya er'iye sicili. Konya, 2007.

Лит.: *Ramsay W. M., Bell G.* *The Thousand and One Churches*. L., 1909. P. 552–555; *Turan O.* *Les souverains Seldjoukides et leurs sujets non-musulmans* // *Studia Islamica*. 1953. T. 1. P. 65–100; *Vryonis Sp.* *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation, from the 11<sup>th</sup> through the 15<sup>th</sup> Cent.* Berkeley; L., 1971. Passim; *Hasluck F. W.*

*Christianity and Islam under the Sultans* / Ed. M. M. Hasluck. N. Y., 1973. 2 vol. Passim; *Belke Kl., Restle M.* *Galatien und Lykaonien*. W., 1984. P. 176–178. (TIB; 4); *Goodwin G.* *Konya* // *EI*. Vol. 5. P. 253–256; *Foss C.* *Ikonion* // *ODB*. Vol. 2. P. 985; *Papadopoulos T.* *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*. Aldershot (Hampshire); Brookfield (Vt.), 1990; *Stiernon D.* *Ikonion* // *DHGE*. T. 25. Col. 761–796; *Konyalı H.* *Abideleri ve kitabeleri ile Konya tarihi*. Konya, 1997; *An Historical Atlas of Islam* / Ed. H. Kennedy. Leiden; Boston; Köln, 2002. Maps 46–52; *Bosworth C. E.* *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinb., 2004. P. 213–214, 232–233, 239–242.

**Епископы и митрополиты И.** (с указанием годов, к-рые упом. в источниках): св. Сосипатр, ап. от 70 (пам. 28 апр., 10 нояб.); смчч. Тертий (Терентий), ап. от 70 (пам. 21 июня, 30 окт., 10 нояб.); смчч. Корнут (пам. 12 сент.); Цельс (ок. 10–20-х гг. III в.); Никомас (60-е гг. III в.); Петр (ок. 314); Евлалий (325); Иоанн (50–60-е гг. IV в.); Фавстин (до 372); свт. Амфилохий (373 или 374 — после 394); Валериан (июнь–июль 431); Онисифор (8.08.449 — нояб. 451); Палладий (457); Феодул (536); Пастор (14 мая 553); Феодор (2-я пол. VI в.); Павел (681); Илия (691); Лев (786–787); Константин (сент. 810, 825 или 840); Феофилакт (869–870); Феофил (нояб. 879); Лонгин (IX–X вв.); неизвестный (916 или 921); Фока (между 956 и 970); Василий (февр. 997); Иоанн (1027–1032); Исаия (1078–1082); Евстафий (1094); Иоанн (7 сент. 1159); Иоанн (1166–1177); неизвестный (1186); Николай (8 янв. 1192); неизвестный (между 1223 и 1240); неизвестный (1256); неизвестный (февр. 1274); неизвестный (1283–1289); Иоанн (2 июня 1294); кафедра на попечении митрополитов Кесарии (1327–1365); Маркелл (1370 — смещен в 1380); неизвестный (1382–1385); Феодосий (1392–1393); Феодор (ок. 1450); Амфилохий II (1484, 1488); Харитон (май 1541); Иоасаф (1572–1594); Никифор (1610); Климент I (1624); Леонтий (1625); Афанасий I (1625–1630; кафедра объединена с кафедрой г. Тианы); Аверкий (1630); Парфений I (ок. 1637–1639); Лаврентий (1638); Климент II (смещен в 1655); Сильвестр I (1655–1663); Афанасий II (1666; участвовал в суде над патриархом Московским и всея Руси Никоном); Климент III (1666–1668; узурпатор К-польского престола в 1667); Даниил (до 1680; смещен); Нектарий (1690; смещен); Парфений II (июль 1694); Пахомий (до 1699); Анфим I (1699–1712); Иоаким I (1720–1721; кафедра переведена в г. Нигде); Сильвестр II (1722–1728); Иоаким II (1734–1749); Дионисий (1749–1763); Гавриил (1767); Макарий (1796); Рафаил (1803); Кирилл (Сербедзоглу; 1803–1810); Неофит I (1810–1825); Анфим II (1825–1835); Самуил (1835–1840); Иоаким III (1840–1846); Мелетий (1846–1849); Неофит II (1849–1865); Софроний (Христидис; 1865–1873); Агафангел

(1873–1885); Дорофей (Евелпидис; 1885—июль 1886); Амвросий (Конто; 1886–1889); Афанасий (Илиадис; 1889–1911); Прокопий (Лазаридис; 1911–12 марта 1923).

Д. А. Коробейников

**ИКОННИКОВ** Владимир Степанович (9.12.1841, Киев — 26.11.1923, там же), историк. Род. в дворянской семье, отец — офицер. По настоянию отца в 1852 г. поступил в Киевский кадетский корпус, в 1861 г. выпущен подпоручиком в Подольский пехотный полк. В том же году поступил вольнослушателем на историко-филологический фак-т Киевского ун-та. В 1862 г. вышел в отставку и стал действительным студентом. В 1865 г. окончил ун-т с золотой медалью (выпускное сочинение посвящено прп. *Максиму Греку*) и оставлен при кафедре для подготовки к профессорскому званию.

В 1867 г. в Новороссийском ун-те в Одессе И. защитил магист. дис. «Максим Грек и его время» (К., 1865–1866. 2 вып.), а в 1869 г. — докт. дис. «Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории» (К., 1869). По мнению И., Русь, не имея прямой связи с античной культурной традицией, не могла в полной мере усвоить визант. культуру. Она проникала на Русь через мон-ри, к-рые стали единственными центрами просвещения. «Не имея и той связи с научным образованием, какая существовала в византийских» обителях, русские мон-ри «заботились о распространении книжного матерьяла, удовлетворявшего только их потребности». Раздел монографии И., посвященный мон-рям, подверг критике В. О. *Ключевский*, к-рый тогда же исследовал тему монастырской колонизации.

С 1865 г. И. преподавал рус. историю в Киевской военной гимназии и историю всеобщей лит-ры в Ин-те благородных девиц в Киеве. В 1866–1867 гг. в должности приват-доцента читал лекции в Харьковском ун-те на историко-филологическом и юридическом фак-тах. В 1867–1868 гг. преподавал в Одессе географию во 2-й муж. гимназии и историю в частной жен. гимназии. С 1868 г. доцент, с 1870 г. профессор кафедры рус. истории Киевского ун-та. В 1872–1873 гг. был командирован за границу, побывал в Германии, во Франции, в Швейцарии, в Италии. Стал одним из членов-учредителей Исторического об-ва Нестора Летописца

при Киевском ун-те (1872), с 1874 г. был его председателем. В 1875–1877 гг. был секретарем историко-филологического фак-та ун-та, в 1877–1880, 1883–1887 гг. и в 1906 г. избирался его деканом. Участвовал в создании Киевских высших жен. курсов (1878; в 1881–1889 заведовал ими и читал курсы рус. истории и историографии) и Об-ва рус. грамотности в Киеве (1882).

Главная сфера научных интересов И. — историография, история общественной мысли, культуры, просвещения в России. Он создал биографии выдающихся деятелей различных эпох рус. истории: Марфы Борецкой, М. В. Скопина-Шуйского, патриарха *Никона*, А. Л. Ордина-Нащокина, митр. Ростовского сщмч. *Арсения (Мацевича)*, Н. П. *Румянцева* и др. Особенно выделяется в этом ряду кн. «Граф Н. С. Мордвинов: Историческая монография, составленная по печатным и рукописным источникам» (СПб., 1873). Создал историческое описание *екатеринбургского в честь Тихвинской иконы Божией Матери (Новотихвинского) мон-ря*. И. не принадлежал к политическим партиям, однако интересовался революционным движением в России, собирал материалы по истории студенческого движения, революции 1905–1907 гг.

В сер. 60-х гг. XIX в. И. приступил к изучению отечественной историографии. Во вводных лекциях к курсу рус. истории, прочитанных впервые в Харьковском (1867) и Киевском (1868) ун-тах, дал общую картину развития исторической науки в России в XVIII — нач. XIX в., пытался связать развитие исторических знаний с обстановкой в стране, наметил основные направления исторической науки, говорил о влиянии западноевроп. науки на рус. историографию. В 1871 г. издал в «Университетских известиях» (№ 9–11) работу «Скептическая школа в русской историографии и ее противники», где рассмотрел эволюцию взглядов представителей этой школы, особо отметил попытки М. Т. Каченовского и его сторонников отыскать общие закономерности исторического процесса, оценил их стремление изучать рус. историю в связи со всеобщей и их требование критического отношения к источникам. Последователей скептической школы И. считал предшественниками К. Д. *Кавелина* и С. М. *Соловьёва*. Главным тру-

дом И. стал «Опыт русской историографии». В 1-м т. (К., 1891–1892. 2 кн.) он собрал и систематизировал материалы по общим вопросам исторической науки (предмет истории, взгляды на историю ученых разных эпох, положение истории в ряду др. наук, развитие исторической критики и др.), по истории собирания и публикации исторических памятников, охарактеризовал состояние и состав рус. и иностранных архивов, б-к, музеев и др. хранилищ, содержащих материалы по истории России. Во 2-м т. (К., 1908. 2 кн.) дал общую характеристику источников по истории России, рассмотрел проблему возникновения летописания, историю разыскания, собирания и публикации различных типов источников. Третья книга 2-го т. «Опыта...» содержала разделы «Обзор мемуаров русских людей и лиц, служивших в России», «Переписка русских людей и лиц, служивших в России» и «Иностранное известие о России». В 1923 г. рукопись была сдана в набор, но из-за смерти автора не была издана.

И. создал ряд работ об историках (Н. С. Арцыбашеве, Д. Н. *Бантыш-Каменском*, К. Н. Бестужеве-Рюмине, О. М. *Бодянском*, И. Н. Болтине, А. Г. Брикнере, Н. М. *Карамзине*, Н. Г. Устрялове, А. Л. *Шлёцере*), об исторических взглядах имп. Екатерины II и А. С. *Пушкина*. Нек-рые составленные им биографии были опубликованы в «Критико-биографическом словаре русских писателей и ученых от начала русской образованности до наших дней» С. А. Венгерова. С 1-й пол. 70-х гг. XIX в. И. систематически публиковал рецензии на исторические труды и обзоры текущей исторической лит-ры в журналах «Университетские известия» (с 1873 был его главным редактором), «Русская старина», «*Киевская старина*», «Древняя и новая Россия», в «Сборнике государственных знаний», нем. ж. «*Russische Revue*» и др. Был редактором «Чтений в Историческом обществе Нестора Летописца» (с 1879), «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира: (1834–1884)» (К., 1884) и др. изданий.

И. был членом Московского археологического об-ва (с 1875), Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии (с 1878), Славянского благотворительного об-ва



(с 1882), *Общества истории и древностей российских* (с 1883), Церковно-исторического об-ва при КДА (1903), Рус. исторического об-ва (1906), Владимирской, Нижегородской, Орловской, Полтавской, Рязанской, Саратовской губ. ученых архивных комиссий, почетным членом Киевского, С.-Петербургского, Харьковского и Юрьевского (Тартуского) ун-тов, Имп. публичной б-ки в С.-Петербурге и др. научных учреждений, об-в и комиссий. Член-корреспондент С.-Петербургской АН с 1893 г., академик с 1914 г., академик Украинской АН с 1920 г. Научные заслуги И. были отмечены большой Уваровской премией (1883) и золотыми Уваровскими медалями (1884, 1903, 1907, 1909) С.-Петербургской АН.

Большую помощь И. оказывала его жена А. Л. Иконникова, к-рая делала переводы, переписывала рукописи, составляла указатели к трудам мужа. Сохранилась рукопись ее воспоминаний об И.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 849; ЦНБ АНЦ. Ф. 46.  
Соч.: Моим критикам: [Разбор рецензий В. О. Ключевского и В. А. Бильбасова]. К., 1870. 2 т.; Рус. женщина накануне реформы Петра Великого и после нее: Сравн.-ист. очерк // Унив. изв. 1874. № 5. С. 235–292; № 6. С. 411–455; Ист. описание Екатеринбургского Новотихвинского 1-кл. девичьего мон-ря. СПб., 1875; Рус. ун-ты в связи с ходом обществ. образования // ВЕ. 1876. № 9. С. 161–206; № 10. С. 492–550; № 11. С. 73–132; Арсений Мацевич, митр. Ростовский: Ист.-биограф. очерк: Эпизод из истории секуляризации церк. имуществ в России // РС. 1879. № 4. С. 731–752; № 5. С. 1–34; № 8. С. 577–608; № 9. С. 1–34; № 10. С. 177–198; Критико-библиогр. обзор лит-ры рус. истории за 1874–1876 гг. К., 1880; Рус. ист. наука в 25-летие: 1855–1880 гг. // РС. 1880. № 2. С. 423–452; № 3. С. 619–634; Время Екатерины Второй: Спец. курс, сост. по лекциям. К., 1881–1882. 4 вып. Литогр.; Гр. Н. П. Румянцев: Деятельность его на пользу разработки рус. истории и археологии: Очерк из рус. историографии // РС. 1881. № 9. С. 47–74; № 10. С. 225–250; История Моск. Руси до XVI в.: Лекции. К., [1882]. Литогр.; Новые мат-лы для истории царствования Петра Великого: (Сношения России с Францией) // Унив. изв. 1886. № 5. С. 81–144; Новые мат-лы и труды о патриархе Никоне // Там же. 1888. № 6. С. 21–102; О причинах удаления митр. Павла Конюшечкина из Тобольска по новым мат-лам // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. С. 32–34; Сенат в царствование Екатерины II // РА. 1888. № 1. С. 17–42; Ссылные и заточенные в Соловешком мон-ре: Заметки к исслед. о них М. А. Колчина // РС. 1888. № 1. С. 757–760; № 2. С. 603–605; № 3. С. 757–760; № 6. С. 603; Еп. Моисей Гумилевский: Ист. заметка // РС. 1888. № 6. С. 604–605; Новые исследования по истории Смутного времени Моск. гос-ва в нач. XVII в. // Унив. изв. 1889. № 5. С. 113–166; № 7. С. 167–206; № 9. С. 207–214; Губ. ученые арх. комиссии: 1884–1890 // Там же.

1891. № 12. С. 101–136; Страница из истории Екатерининского наказа: (Об отмене пытки в России) // ЧИОНЛ. 1891. Кн. 5. Отд. 2. С. 11–35; Киев в 1654–1855 гг.: Ист. очерк // Киев. старина. 1904. Отд. 1. № 9. С. 213–274; № 10. С. 1–64; № 11. С. 155–216; № 12. // С. 516–685; Крестьянское движение в Киевской губ. в 1826–27 гг., в связи с событиями того времени. СПб., 1905; Имп. Екатерина II как историк // Военно-ист. вестн. 1911. № 1/2. С. 13–24; Ист. воззрения Пушкина // Там же. № 9/10. С. 5–23; А. Л. Шлецер: Ист.-биограф. очерк // ЧИОНЛ. 1911. Кн. 22. Вып. 3. С. 1–72; Карамзин — историк: Речь, чит. в собр. 18 июля 1911 г. по случаю открытия памятника Н. М. Карамзину в Остафьево. СПб., 1912; Собр. ист. трудов. К., 1915. Т. 1; Г. Р. Державин в своей гос. и обществ. деятельности. Пг.; К., 1917; Историчн. портреты. К., 2004.  
Лит.: Колосов Н. А., *связи*. Первая рус. историография // ДЧ. 1893. № 3. С. 428–438; Быхов А. Ф. Разбор соч. В. С. Иконникова: «Опыт русской историографии». СПб., 1894; Список трудов проф. В. С. Иконникова. [К., 1906]; *Кунцевич Г. З.* Опыт русской историографии В. С. Иконникова. СПб., [1910]; Иконников В. С. // Мат-лы для биограф. словаря действительных членов Имп. АН. Пг., 1917. Ч. 2. С. 304–311; *Платонов С. Ф.* В. С. Иконников: (Некр.) // *Анналы: Ж. всеобщ. истории*. 1924. № 4. С. 254–256; *Киреева Р. А.* А. Л. Иконникова и ее записки по историографии // *История и историки: Историогр. ежег. М.*, 1975. С. 189–213; *она же*. Первые шаги В. С. Иконникова в историографии // *Проблемы истории обществ. мысли в историографии*. М., 1976. С. 330–337; *она же*. Незданный том «Опыта русской историографии» В. С. Иконникова // *АЕ за 1977 г. М.*, 1978. С. 323–335; *АЕ за 1978 г. М.*, 1979. С. 265–275; *она же*. Иконников В. С. // *Историки России: Биографии*. М., 2001. С. 307–312; *Войцехівська І.* Академік Володимир Іконников: Життєпис та бібліографія. К., 1998; *Ульяновський В.* Знаний і незнаний Володимир Іконников // *Іконников В. С.* Историчн. портрети. К., 2004. С. 6–82.

Р. А. Киреева

**ИКО́ННИКОВ** Герасим Тихонов, шуйский иконописец сер. XVII в. Упоминание о нем содержится под 1654 г. в Сказании о *Шуйской Смоленской иконе Божией Матери* (список Сказания кон. XVII в. находится в РНБ. Q. XVII. 79. Л. 72–173 — «Вкратце собранно известно сказание о пречюдней и чудотворней иконе и о преславных чудесах пресвятых владычицы нашей Богородицы Смоленския, еже бе во граде Шуе в церкви Воскресение Христова, иже на посаде...»). В Сказании говорится, что во время эпидемии чумы, охватившей земли Сев.-Вост. Руси в 1654 г., прихожане ц. в честь Воскресения Христова, что на посаде в Шуе, дали обет поставить в своем храме *Смоленскую икону Божией Матери* и начали прилежно искать иконописца для этой работы. Выбор пал на жителя города «изурафа» И., очевидно потомственного иконопис-

ца, о чем свидетельствует его прозвание, доставшееся от отца («Герасим Тихонов сын Иконников»).

В местном предании сохранились сведения о чудотворной силе иконы еще в период ее создания. Мастер дважды обнаружил, что в его рисунок с подлинника неведомая рука вносила изменения. Сочтя происходящее Божиим изволением, И. сообщил об этом заказчиком. Когда икона была готова и из дома иконописца ее перенесли в храм, моровое поветрие, унесшее жизни мн. людей, пошло на убыль.

Икона (размеры 110×90 см) вплоть до 1935 г. находилась в Воскресенском храме Шуи, откуда ее предлагалось взять на гос. хранение в ГТГ (письмо дир. ГТГ М. П. Кристи — ГТГ ОР. Ф. 8. II. № 635, 636).

И. написал также Владимирскую икону Божией Матери, находившуюся в церкви с. Взорнова близ Шуи. И. принял постриг в Троицком монастыре г. Шуи и там же погребен. Лит.: *Борисов В. А.* Описание г. Шуи и его окрестностей, с приложением старинных актов. М., 1851. С. 73, 75, 107–109, 422–438; *она же*. Шуйская школа иконописи в XVI ст. // *Владимирские ГВ*. 1852. № 15. Ч. неофиц.; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 464, 699–700; *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Шуйской // *СККДР*. Вып. 3. Ч. 4. С. 600–603; *Кочетков*. Словарь иконописцев. 2003. С. 297.

Э. П. И.

**ИКОНОБО́РЧЕСТВО**, религ. и политическое движение, отвергавшее святость религ. изображений и иконопочитание. Хотя эпизоды или кампании И. имели место в разные исторические периоды и в разных странах, прототипическим И. как с т. зр. масштаба и продолжительности, так и по глубине аргументации, разрабатываемой его сторонниками и противниками в защиту своих позиций, считаются иконоборческие споры в Византии в VIII–IX вв. И. следует отличать от аниконизма — культа, не использующего изображения божества в качестве доминирующего или центрального культового символа, место к-рого занимает либо аниконическое изображение, либо священная пустота.

**Историческая ситуация.** И. было введено в Византии в качестве гос. доктрины имп. *Львом III Исавром* (717–741) как часть крупномасштабных реформ гос-ва, экономики и права. Два главных источника, свидетельствующие о событиях 1-го периода И., «Краткая история» К-польского патриарха свт. *Никифора I*



(806–815) и «Хронография» прп. *Феофана Исповедника*, не сообщают практически ничего о причинах возникновения И. и его начале. Свт. Никифор упоминает о вулканических извержениях на 2 островах Эгейского м., к-рые, по его словам, были восприняты императором как знак Божественного гнева и т. о. по-



Иллюстрация к 25-му псалму с изображением иконопочитателей и иконоборцев. Миниатюра из Лондонской (Феодоровской) Псалтири. 1066 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 27v)

будили его к изменению политики (*Niceph. Const. Brev. hist.* P. 128–129). Прп. Феофан пишет в «Летописи» под 724/5 г.: «...в этом году нечестивый царь Лев начал говорить об уничтожении святых и честных икон» (*Theoph. Chron.* P. 404). Однако еще до открытого введения И. свт. *Герман I*, патриарх К-польский (715–730), в посланиях, цитируемых на *Вселенском VII Соборе*, обвинял митр. Иоанна Синадского и еп. Константина Наколийского (оба из Фригии), а также еп. Фому Клавдинопольского в иконоборческих взглядах, последнего особо — в истреблении икон, что свидетельствует о местном иконоборческом движении в М. Азии еще до начала офиц. И.

Первым и одним из главных проявлений И. стало снятие иконы Христа, помещавшейся над Халкийскими воротами Большого дворца в К-поле, и замена ее изображением Креста со стихотворной надписью. Это событие может быть датировано правлением имп. Льва III (см.: *Баранов.* 2004; в то же время некие ученые подвергли сомнению историчность этого эпизода, см.: *Auzéry.*

1990). В 730 г. для формального утверждения И. император созвал силенций, собрание высших светских и церковных сановников, к-рое еще со времени правления имп. св. *Юстиниана I* (527–565) занималось обсуждением случаев предательства и преступлений против императора, а также вопросов церковного устройства. Это косвенно свидетельствует о том, что император не считал вопрос об иконопочитании догматическим, но относил его к области религ. практики. Свт. Герман счел действия императора вмешательством в вопросы вероучения и отказался утвердить имп. указ, требуя созыва Вселенского Собора, после чего был вынужден отказаться от Патриаршества и удалиться в родовое имение Платанион, где и прожил остаток жизни.

Сын имп. Льва III, имп. *Константин V*, взшел на трон в 741 г. и продолжил политику отца. После года правления он был вынужден бежать из столицы из-за восстания *Артавазда*, но в нояб. 743 г. ему удалось вернуть трон. В 754 г. он созвал Собор из 388 епископов в Иерии (см. ст. *Иерийский Собор*), чтобы получить офиц. соборное одобрение И., и в качестве подготовки к Собору написал неск. богословских сочинений, озаглавленных «Вопрошания», фрагменты к-рых дошли до нас в составе «Опровержений против нечестивого Мамоны» свт. Никифора, написанного более полувека спустя. Собор претендовал на то, чтобы называться «седьмым вселенским», хотя ни один из вост. патриархов или папских легатов на нем не присутствовал. На заседаниях Собора председательствовал еп. Феодосий Эфесский, поскольку *Анастасий*, ставший патриархом К-польским (22 янв. 730 — янв. 754) после свт. Германа, умер еще до начала Собора, а новый патриарх, *Константин II* (754–766), был избран только на его последнем заседании.

После Собора борьба против икон и монашества продолжилась с новой силой, начались массовые преследования иконопочитателей (*Геро.* 1977. P. 111–142). Прмч. *Стефан Новый*, к-рый пользовался большим авторитетом среди иконопочитателей, был предан мучениям и казнен в 765 г., в 766 г. по приказу императора было устроено глумление над монахами на к-польском ипподроме, а в 768 г. было закрыто неск. важных столич-

ных мон-рей. Масштаб гонений в провинциях зависел от ревности местных правителей. Прп. Феофан сообщает об особой жестокости Михаила Лакандракона, правителя фемы Фракии на западе М. Азии, собравшего монахов и предложившего им на выбор немедленное вступление в брак или ослепление и ссылку. Гонения утихли лишь после смерти имп. Константина V, во время правления его сына имп. *Льва IV* (775–780), когда заключенные и ссылки иконопочитатели получили свободу и возможность вернуться домой.

Вдова имп. Льва IV, имп. св. *Ирина*, стала регентом при сыне, десятилетнем имп. *Констанине VI*. Будучи убежденной иконопочитательницей, она приложила все усилия, чтобы отменить решения Собора в Иерии, для чего попыталась созвать Вселенский Собор в 786 г. Ее первая попытка не увенчалась успехом из-за возмущений при открытии Собора, происшедших в войсках, в массе своей настроенных проиконаборчески (*Каеги.* 1966). После того как св. Ирина приказала войскам удалиться из К-поля, ей удалось 24 сент. 787 г. созвать в Никее VII Вселенский Собор. На Соборе председательствовал патриарх К-польский *Тарасий* (784–806), избранный вместо престарелого патриарха *Павла IV* (780–784), отрекшегося от престола и удалившегося в мон-рь. VII Вселенский Собор полностью восстановил иконопочитание и провозгласил иконы имеющими равное достоинство с Крестом и Евангелием. На 6-й сессии Собора было зачитано и последовательно опровергнуто определение иконоборческого Иерийского Собора.

И. возобновилось при имп. *Льве V Армянине*, к-рому импонировало длительное и успешное правление императоров-иконаборцев. Император созвал комиссию, поставив перед ее членами задачу подобрать отеческие свидетельства в пользу И.; свт. Никифор отказался сотрудничать с комиссией и был насильственно смещен. После Пасхи 815 г. был созван иконоборческий Собор, заседания к-рого проходили в храме Св. Софии. Собор провозгласил истинность учения иконоборческого Собора в Иерии, и преследование иконопочитателей возобновилось, хотя и с неск. меньшей силой, чем после Собора в Иерии. Мечте имп. Льва V о длительном правлении не суждено

было сбыться — он был убит в 820 г. (см.: *Afinogenov*. 2001). Его убийца и преемник имп. *Михаил II Травл* (820–829) приостановил гонения, но не принял никаких принципиальных решений для прекращения конфликта.

Последняя вспышка И. в Византии относится ко времени правления имп. *Феофила* (829–842), к-рый под влиянием патриарха К-польского *Иоанна VII Грамматика* (837–843) запретил изготовление икон и подверг гонениям известных иконопочитателей, включая сщмч. *Евфимия*, митр. Сардского, исп. *Феодора Начертанного* и иконописца *Лазаря*. Супруга имп. *Феофила*, имп. св. *Феодора*, была иконопочитательницей и после смерти мужа добилась восстановления иконопочитания. Последний иконоборческий патриарх и богословский советник 3 императоров-иконоборцев *Иоанн Грамматик* был низложен и сослан, а в марте 843 г., при новом патриархе, иконопочитателе свт. *Методии I* (843–847), было провозглашено полное восстановление иконопочитания. Во 2-й пол. IX в. неск. Соборов вновь осудили И. (*Dvornik*. 1953), и вплоть до XI в. полемика, связанная с иконопочитанием и И., не возобновлялась.

Споры об И. получили новую силу в связи с предпринятым в 1081–1082 гг. имп. *Алексеем I Комнином* изъятием на переплавку, ради пополнения обнищавшей казны, драгоценных церковных предметов, среди к-рых были и богослужебные сосуды со священными изображениями. *Лев*, митр. Халкидонский, выступил



тиконоборческой позиции, но в отличие от прп. *Феофана* не следует летописной системе. Приписываемый свт. *Ники-*

Имп. *Феодора*.  
Миниатюра из *Митология*  
*Василия II*. 976–1025 гг.  
(*Vat. gr.* 1613. P. 392)

фору краткий «Летописец вскорее» (*Chronographia brevis*; изд.: *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula histo-*

rica / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880, 1975. P. 81–135) является списком правителей от Сотворения мира до 829 г. В результате поисков использовавшихся в визант. летописях источников по периоду правления имп. *Льва III* исследователи реконструировали неск. источников: благожелательный ко *Льву III* материал, условно названный П. Шпеком «*Vita Leonis*» (*Успенский*. 1950, 1951; *Speck*. 1981. S. 238–239), и полемический антииконоборческий трактат под условным названием «*Historia Leonis*» (*Afinogenov*. 2002. P. 7–17).

События 2-го иконоборческого периода описывает *Продолжатель Феофана* — автор собрания хроник, сохранившегося в единственной рукописи XI в., *Vat. gr.* 167. Несмотря на то что анонимный автор 1-й из 4 частей (за 813–867) считает себя продолжателем прп. *Феофана Исповедника*, его хроника имеет др. композиционную структуру, представляя собой ряд биографий императоров (*Theoph. Contin.*; испр. изд.: *Kutaniecki*. 1932). «Обозрение историй» *Иоанна Скилицы* (*Scyl. Hist.*), описывающее события 811–1057 гг., также рассматривается как продолжение сочинения прп. *Феофана Исповедника*, к-рого *Иоанн Скилица* восхваляет как надежного историка; «Исторический синопсис» *Георгия Кедрина* (*Cedrenus G. Comp. hist.*) с 811 г. близко следует хронике *Скилицы*.

Автором анонимной «Истории императоров» (*Joseph. Reg. lib.*) традиц. считается *Иосиф Генесий*, упоминаемый в предисловии хроники *Иоанна Скилицы* благодаря заметке с его именем в тексте рукописи. Это сочинение было написано при дворе имп. *Константина VII Багрянородного*, оно охватывает 813–886 гг. и излагает события с т. зр. *Македонской*

споров освещает «Краткая история» свт. *Никифора*, охватывающая события 602–769 гг. (*Niceph. Const. Vrev. hist.*). Как и прп. *Феофан*, свт. *Никифор* изображает события с ан-



Иконоборцы *Иоанн Грамматик* и еп. *Антоний Силейский* замазывают известью икону *Иисуса Христа*. Миниатюра из *Хлудовской Псалтири*. Сер. IX в. (*ГИМ. Греч.* № 129д. Л. 62)

с возражениями догматического порядка, обвиняя в нечестии тех, кто уничтожали с какой бы то ни было целью священные изображения. Догматические споры заняли неск. лет

споров освещает «Краткая история» свт. *Никифора*, охватывающая события 602–769 гг. (*Niceph. Const. Vrev. hist.*). Как и прп. *Феофан*, свт. *Никифор* изображает события с ан-



династии. *Георгий Амартол* является автором «Хроники» от Адама до 842 г. (*Georg. Mon. Chron.*). Историческую ценность информации, содержащейся в полемическом тексте хроники, трудно оценить объективно. Для VIII в. основным источником Амартолу служило сочинение прп. Феофана; события 813–842 гг. изложены независимо.

Кроме этих источников имеется ряд важных текстов фрагментарного характера, к-рые содержат детали, отсутствующие у прп. Феофана Исповедника и Продолжателя Феофана. Первый из них, анонимный текст «О Льве Армянине», относится к 811–820 гг. и описывает царствование императоров *Михаила I Рангаве* и Льва V Армянина (*De Leone Armenio* (e cod. Paris. gr. 1711) / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. P. 335–362; испр. изд.: *Browning R. Notes on the «Scriptor Incertus de Leone Armenio» // Byz. 1965. Vol. 35. P. 391–406; новое изд.: Scriptor Incertus: Testa crit., trad. e not. / Ed. Fr. Iadevaia. Messina, 1987*). Второй текст, т. н. «Хроника 811 г.», описывает сокрушительное поражение византийцев от болгар в 811 г. Хотя ранее считалось, что оба текста принадлежат одному источнику, в наст. время ученые склоняются к мнению об их разной датировке. «Хроника 811 г.» представляет собой, по всей вероятности, не фрагмент хроники, а «историко-агиографическую» композицию, основанную на офиц. свидетельствах и показаниях очевидцев (см.: *Brubaker, Haldon. 2001. P. 179–180; Каждан. 2002. С. 270–274*).

При богатстве исторического материала хроники почти не содержат данных о богословии иконоборцев. Наиболее важным источником с т. зр. визант. богословия образа являются 3 «Защитительных слова против порицающих священные изображения» прп. *Иоанна Дамаскина* (*Ioan. Damasc. De imag.*). Поскольку 2-е Слово было написано как сокращение 1-го и содержит упоминание о недавнем смещении с кафедры свт. Германа (*Ibid. 2. 12*) в 730 г., 1-е и 2-е Слова могут быть датированы первыми годами И. Они содержат свидетельства о богословских позициях обеих сторон на раннем этапе споров; 3-е, более пространное Слово, развивает систему аргументов в защиту священных изображений 1-го Слова и содержит гораздо более пространный флорилегий, чем оба первых

трактата. Прп. Иоанн кратко суммирует аргументы в защиту икон в одной из глав «Точного изложения православной веры» (*Idem. De fide orth.*). Третье «Опровержение против нечестивого Мамоны» свт. Никифора (*Niceph. Const. Refut. et evers.*) завершается главой «Обвиняющие христиан, или Иконоборцы», вероятно задуманной как дополнение к сочинению прп. Иоанна Дамаскина «О ересях».

Достоверно датируются периодом раннего И. 3 послания свт. Германа епископам Иоанну Синадскому, Константину Наколийскому и Фоме Клавдиопольскому (CPG, N 8002–8004; изд.: *Thümmel. 1992. S. 374–387*), зачитанные на VII Вселенском Соборе. Послание свт. Германа папе Льву III реконструируется на основании цитат из речи святителя в защиту икон, содержащейся в «Житии Стефана Нового» (PG. 100. Col. 1084–1085; новое изд.: *Auzépy. 1997. P. 99. 7–100. 4*). Перу патриарха Германа скорее всего также принадлежат «Слово на избавление Константинополя от арабской осады» 717 г. (*Grumel. 1958*), краткое «Слово о святых иконах» (CPG, N 8005, 8016) и фрагмент, связанный с арабской осадой (CPG, N 8017; о лит. наследии патриарха Германа см.: *Каждан. 2002. С. 82–105*). Часть традиционно приписываемого патриарху Герману трактата «О ересях и соборах» (CPG, N 8020), к-рая касается И., в наст. время считается интерполяцией и датируется 2-й пол. VIII в. (*Brubaker, Haldon. 2001. P. 247–248*). Еще один важный полемический текст — «Слово о Кресте и иконах против еретиков» (CPG, N 8033), дошедшее до нас только в груз. (изд.: *Van Esbroeck. 1999*) и слав. переводах (*Баранов, Гизинейшвили. 2006*). Хотя в рукописной традиции это сочинение приписывается патриарху Герману, сравнение приводимых в нем аргументов в защиту икон с аутентичными текстами святителя, а также упоминание какого-то соборного решения иконоборцев (к-рым мог быть только Собор 754) заставляют датировать этот памятник более поздним временем. Фрагмент, приписываемый свт. *Андрею Критскому*, где содержится описание лика Христа и нек-рых чудес от икон Богородицы (PG. 97. Col. 1301–1304; CPG, N 8193), не является его произведением (*Томасдактс. 1965. Σ. 192*). Важным источником 1-го периода И.

служит трактат «Наставление старца о святых иконах» — диспут старца-иконопочитателя Георгия с императорским чиновником-иконоборцем Космой (изд.: *Мелиоранский. 1901. С. V–XXXIX*). Трактат был написан незадолго до 754 г. и дополнен до 787 г. Одним из дошедших до нас свидетельств ожесточенной политической борьбы между иконоборцами и иконопочитателями является приписываемый прп. Иоанну Дамаскину трактат «О святых иконах против Константина Лошадника» (CPG, N 8114). Это сочинение, вероятно, является образцом особого жанра полемических памфлетов, создававшихся обеими противоборствующими сторонами (следы аналогичной иконоборческой пропаганды встречаются в «Хронике» *Михаила Сирийца*; см.: *Gero. 1976*). Исследователями была предложена гипотеза о неск. этапах переработки первоначального (написанного до 754, но не дошедшего до наст. времени) трактата (*Auzépy. 1995; Brubaker, Haldon. 2001. P. 250–251*). Этому же жанру полемических трактатов принадлежит и «Повесть против иконоборцев» (CPG, N 8121; PG. 96. Col. 1348–1361 — под именем прп. Иоанна Дамаскина или монаха *Иоанна Иерусалимского*; PG. 109. Col. 501–516 — анонимно), датируемая ок. 770 г. на основании содержащихся в тексте хронологических указаний (см.: *Alexakis. 1996. P. 93–99*).

Источники по раннему периоду И. сохранились в составе деяний VII Вселенского Собора. К ним относятся: послания свт. Германа, письмо папы свт. *Григория II* (715–731) свт. Герману (*Mansi. T. 13. Col. 92–100*; об аутентичности см.: *Brubaker, Haldon. 2001. P. 277*) и письма свт. Григория имп. Льву, к-рые содержат отрывки из послания императора папе (текст см. в: *Gouillard. 1968. P. 277–305*; аутентичность этих писем является предметом споров, см.: *Alexakis. 1996. P. 108–110, 119–123*). Важным источником для понимания богословия иконоборцев служит определение Собора в Иерии 754 г., к-рое зачитывалось по частям и опровергалось на VII Вселенском Соборе (изд.: *Krannich. 2002*).

Главными богословами иконопочитателей 2-го периода И. были свт. Никифор и прп. *Феодор Студит*. Хронология лит. деятельности свт. Никифора устанавливается на основании нек-рых абсолютных дат





Свт. Никифор I, патриарх К-польский, повергает иконоборца.  
Миниатюра из Псалтири Барберини.  
Посл. треть XI в. (Vat. gr. 372. Fol. 89v)

и внутренних хронологических указаний, содержащихся в его произведениях (Alexander. 1958. P. 182–188). Его послание папе Льву III (Mansi. T. 14. Col. 29–56) было написано в 811 или 812 г.; «Малое защитительное слово» (PG. 100. Col. 833–850), вероятно, было написано в 813–815 гг., еще до того, как имп. Лев V открыто занял иконоборческую позицию, т. к. автор называет его «благочестивым» (εὐσεβής). Этому же периоду принадлежит «О Магнете» (814 г.; изд.: Featherstone. 2002) — трактат с критикой используемых иконоборцами цитат из сочинения Макария Магнета (вероятно, то же лицо, что и еп. Макарий Магnezийский, принимавший, по словам свт. Фотия, участие в т. н. Соборе «У дуба» 403 г.). Следующей работой патриарха, по мнению П. Александра, могла быть утраченная гомилия на смерть имп. Льва V, произнесенная на Рождество 820 г., фрагменты которой сохранились в произведениях Георгия Монаха и Генесия. Смерть императора упоминается и в «Обличении и опровержении нечестивого определения собора 815 года» (Featherstone. 1997. P. 4–5), датируемого 820–828 гг. Остальные работы свт. Никифора датируются относительно: соч. «Против Евсевия и Епифанида» с критикой использования иконоборцами цитат из Евсевия Кесарийского и свт. Елифания Кипрского, опубликованное кард. Жаном Пумпа в виде 2 отдельных трактатов (Pitra. 1858. P. 173–178; 371–503),

было написано до «Обличения и опровержения нечестивого определения Собора 815 года», но после работы «Обличительное слово и Опровержения» (818–820), состоящей из «Большого защитительного слова» (PG. 100. Col. 533–831) и 3 «Опровержений против нечестивого Мамоны», — именно в таком порядке эти произведения встречаются в рукописях. Эта работа упоминается во введении к соч. «Против Евсевия и Епифанида» как предыдущее произведение, посвященное опровержению аргументов Мамоны, т. е. имп. Константина V, изложенных им в «Вопрошаниях» — серии богословских работ, написанных императором в преддверии Собора 754 г. В работе «Против иконоборцев» (изд.: Pitra. 1858. P. 233–291) свт. Никифор упрощает, популяризирует и дополняет соч. «Против Евсевия и Епифанида». Корпус антииконоборческих произведений свт. Никифора завершают «Двенадцать глав» (изд.: Панадопулос-Керамес. 1891. С. 454–460; см.: Grumel. 1959) и трактат из 7 частей «О херувимах, сделанных Моисеем» (изд.: Declerck. 2004), где патриарх оправдывает святость объектов религ. искусства и их почитание на примере рукотворных херувимов Скинии и их отношение к небесным прототипам, затрагивая проблему причин и следствий во взаимоотношении образов и их прототипов.

Богословскими произведениями прп. Феодора Студита против И. являются: 3 «Опровержения» (Theod. Stud. Antirrh.), где с помощью логических доказательств показывается превосходство богословия иконопочитателей над мнениями иконоборцев; «Некоторые вопросы, предложенные иконоборцам» (Idem. Quaest.), а также 7 глав «Против иконоборцев» (Idem. Adv. iconomach.). Особый интерес представляет «Опровержение нечестивых стихов» (Idem. Refut. et subvers.), где приводится собрание иконоборческих эпитграмм и опровержение их богословия. Poleмические труды прп. Феодора дополняет апологетическое «Послание к Платону о почитании святых икон» (Idem. Ep. ad Plat.). Также и в ряде др. писем прп. Феодор Студит касается теоретических основ иконопочитания и антииконоборческой полемики.

Помимо трудов свт. Никифора и прп. Феодора Студита сохрани-

лись и др. сочинения, посвященные иконопочитанию: некоторые тексты свт. Мефодия I (843–847), патриарха К-польского (см.: Афиногенов. 1997. С. 182–195; Darrouzès. 1987. P. 31–57), включая канон на восстановление почитания икон (PG. 99. Col. 1767–1780 — под именем прп. Феодора Студита); «Послание трех восточных патриархов императору Теофилу» и связанное с ним «Послание Теофилу императору о святых и почитаемых иконах» (СРГ,



Прп. Феодор Студит.  
Мозаика кафоликона монастыря  
Осиос Лукас. 30-е гг. XI в.

N 8115; оба источника опубликованы в 2 изданиях: Gauer. 1994; Munitiz. 1997), части «Synodicon vetus» (изд.: Duffy, Parker. 1979. P. 123–133, 190–196) и «Синодика в Неделю Православия» (изд.: Успенский. 1893. С. 6–14; Gouillard. 1967; Idem. 1982; Афиногенов. 2004. С. 147–152); ряд литературных произведений, таких как анакреонтические стихи Михаила Синкелла на Торжество Православия (Crimi. 1990) или канон VII Вселенскому Собору (рпк. Theologicus gr. 187 Национальной библиотеки в Вене, ок. 1500), приписываемый некоторыми исследователями прп. Феодору Студиту (Johannet. 1987). Соч. «Главы против иконоборцев из Фотия, патриарха Никифора и Феодора Студита» (изд.: Hergenrother. 1869) содержит краткие



определения и понятийные инструменты философского характера, связанные с богословием образа и иконопочитанием (см.: *Thümmel*. 1983), как они сохранились в последующей визант. традиции. Энциклики, послания и гомилии свт. Фотия также содержат антииконоборческие материалы и служат важным источником информации о годах, непосредственно следующих за восстановлением иконопочитания (см., напр.: *Mango*. 1958. P. 236–296).

Важное место в богословской полемике об иконах занимали флорилегии. Самые ранние из флорилегиев в защиту иконопочитания сопровождают 3 «Слова против порицающих священные изображения» прп. Иоанна Дамаскина; обширный флорилегий сопровождает деяния VII Вселенского Собора, флорилегий из 18 выдержек в защиту икон дополняет компилятивный трактат VII в. «Учение Отцов о воплощении Слова» (CPG, N 7781; изд.: *Diekamp*. 1981. S. 326. 14–330. 15; см.: *Alexakis*. 1996. P. 58–71, 123–125); краткий флорилегий сопровождает «Житие Никиты Мидикийского» (ВНГ, N 1341) (*Thümmel*. 1993/1994; *Alexakis*. 1994); важный иконопочитательский флорилегий содержится в ркп. Parisinus Graecus 1115 (235v – 283v; см.: *Alexakis*. 1996). Следы раннего иконоборческого флорилегия, возможно, присутствуют в «Словах» прп. Иоанна Дамаскина (*Baranov*. 2002).

Практически вся доступная в наст. время информация об иконоборческом учении содержится в трудах иконопочитателей. Нек-рые ученые, объясняя этот факт, утверждали, что иконоборческая лит-ра была сознательно уничтожена иконопочитателями (см., напр.: *Herrin*. 1987. P. 326). Отцы VII Вселенского Собора запретили переписывать и повелели предать огню авторитетный для иконоборцев текст — историю из апокрифических «Деяний апостола Иоанна» о том, как ап. Иоанн Богослов укорил своего последователя Ликомада за то, что тот заказал у живописца образ апостола (*Mansi*. T. 13. Col. 176A). Но 9-е прав. того же Собора предписывает, что иконоборческие тексты не должны скрываться, но сдаваться в специальное хранилище еретических и апокрифических текстов К-польского Патриархата. По-видимому, более вероятным объяснением того, что тексты иконоборцев не сохранились, яв-

ляется то, что после окончательной победы иконопочитания в 843 г. их просто перестали переписывать в достаточных количествах. Забвение было типичным не только для иконоборческих трудов — после того как напряжение споров спало, вероятно, ни у кого не осталось достаточно интереса или мотивов переписывать полемические тексты, касающиеся осужденных и забытых идей. Так, собрание писем *Игнатия Диакона* (ок. 785 — ок. или после 847), бывшего иконоборца, а позже раскаявшегося автора Житий свт. Тарасия и свт. Никифора, сохранилось без указания имени автора только в одной рукописи (*Mango*. 1997); «Опровержение» иконоборческого Собора в Св. Софии 815 г. свт. Никифора было издано лишь в 1997 г. на основе 2 сохранившихся рукописей; трактат о Кресте и иконах, приписываемый в рукописной традиции свт. Герману К-польскому, сохранился лишь в груз. и слав. переводах; недавно был издан и трактат свт. Никифора о херувимах, сохранившийся в 3 рукописях; остается неизданным анонимное опровержение 3 фрагментов последнего иконоборческого патриарха Иоанна Грамматика (сохр. в единственной поврежденной рукописи; фрагменты изданы в: *Gouillard*. 1966).

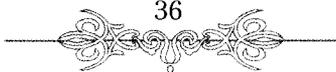
Со стороны иконоборцев мы имеем лишь один источник, подлинность и целостность к-рого не вызывает сомнений, — письмо императоров Михаила II и Феофила к кор. франков *Людовику Благочестивому* (824 г.; *Mansi*. T. 14. Col. 417–422; *Michaelis et Theophili Imperatorum Constantinopolitanorum epistula ad Ludovicum Imperatorem directa* // MGH. Leg. Conc. 2/2. P. 475–480), которое имеет политическую направленность и не представляет особого интереса для истории богословия. Все остальные иконоборческие источники состоят из цитат, сохранившихся в сочинениях иконопочитателей, в т. ч.: фрагменты «Вопрошаний» имп. Константина V — в «Опровержении против нечестивого Мамоны» свт. Никифора; определение Собора в Иерии 754 г. — в деяниях VII Вселенского Собора; собрание иконоборческих поэтических надписей — в «Опровержении нечестивых стихов» прп. Феодора Студита; фрагменты определения иконоборческого Собора в Св. Софии 815 г. — в «Обличении и опровержении...» свт. Никифора;

3 фрагмента из сочинений патриарха Иоанна Грамматика — в анонимном «Опровержении» (изд.: *Gouillard*. 1966).

Эпоха иконоборческих споров, особенно начиная с периода, названного А. П. Каждном «временем монашеского возрождения» (ок. 775 — ок. 850), была очень плодотворна для жанра агиографии (обзор основных памятников см.: *Каждан*. 2002. С. 222–487). Особая группа житий повествует о страданиях исповедников иконопочитания от рук иконоборцев. Яркими образцами этой группы являются: «Житие Стефана Нового» (ВНГ, N 1666), написанное в 809 г. Стефаном Диаконом (изд.: *Auzépy*. 1997; см.: *Eadem*. 1999), и «Житие Михаила Синкелла» (761–846; ВНГ, N 1296; *Cunningham*. 1991). Для понимания иконоборческой эпохи очень важны и Жития свт. Тарасия (ВНГ, N 1698; *Efthymiadis*. 1998) и свт. Никифора (ВНГ, N 1335) Игнатия Диакона. К агиографическому жанру примыкают произведения, посвященные перенесению мощей св. иконопочитателей (см.: *Лидов*. 2006. С. 43–66), а также особый жанр описания чудесных событий, связанных со святыми изображениями или их чудесным обретением (*Dobschütz*. 1899. S. 213\*\*–266\*\*); Повесть о богомужном образе Господа нашего Иисуса Христа в Латому // *Панадопулос-Керамевс*. 1909. С. 102–113; см.: *Лидов*. 2006. С. 304–316), и «Повесть о прощении императора Феофила» (*Афиногенов*. 2004).

Ввиду исключительного богатства агиографического материала кон. 1-й пол. IX в. и внутренних особенностей неск. памятников было высказано предположение, что нек-рые жития святых, написанные во время иконоборческих споров, могли быть созданы в иконоборческих кругах (*Ševčenko*. 1977. P. 120–127; эту гипотезу поддержала М. Ф. Озепи: *Auzépy*. 1992; *Eadem*. 1993; см.: *Longo*. 1992). Иконоборцам иногда усваивают и нек-рые образцы литургической поэзии (см.: *Theod. Stud*. Ep. 276. 74–76; *Pratsch*. 2000. N 5, 83; *Ronchey*. 2001. P. 332, 335).

Несмотря на принадлежность тому или иному жанру, значительная часть лит-ры времени И. обладала полемической направленностью, и практически каждый полемический источник иконопочитателей позволяет выделить указания на неко-





торые богословские положения иконоборцев. Так, напр., даже в проповедях, предназначенных для насельников своего монарха, прп. Феодор Студит неоднократно опровергает определенные учения, к-рые были известны его слушателям и даже, возможно, привлекательны для некоторых из них (см., напр.: *Auvray*. 1891. P. 20–21, 54–55). Несмотря на небольшой объем и фрагментарный характер, все иконоборческие источники, к-рые имеются в нашем распоряжении, при соотнесении с гораздо более богатыми источниками иконопочитателей могут предоставить достаточное количество новых данных для анализа иконоборческого учения ввиду насыщенности их богословской аргументацией, что характерно как для иконоборческих надписей, составленных и нанесенных на публичные постройки с целью пропаганды, так и для самых важных фрагментов иконоборческих богословских произведений, к-рые иконопочитатели, современники споров, считали опасными и достойными опровержения.

**Причины византийского И.** В деяниях VII Вселенского Собора подчеркиваются не визант. корни И.: в зачитанной на Соборе «Повести против иконоборцев» Иоанна Иерусалимского о начале И. в Сирии (*Mansi*. T. 13. Col. 197A – 200B; см.: *Alexakis*. 1996. P. 208–209) сообщалось, что И. произошло от иудейского мага, к-рый убедил халифа Йазида II (720–724) разрушить все изображения в Арабском халифате, гарантируя, что это принесет правителю долгое царствование (см.: *Gero*. 1973. P. 189–198; *Afingenov*. 2002. P. 1–6). В документах Собора также указывалось на то, что первые епископы-иконоборцы из Фригии знали об И. Йазида и сознательно подражали мусульманам в их действиях против Церкви. Т. о., обвинения иконоборцев в подражании иудеям и мусульманам становятся общим местом полемики иконопочитателей.

Аниконичность иудаизма или ислама до наст. времени рассматривается как один из вероятных источников визант. И. Подтверждением этому служит происхождение 1-го иконоборческого императора из пограничной арабо-визант. зоны, а также близость по времени мусульм. И. халифа Йазида II (721 г., см.: *Vasiliev*. 1956) и иконоборческих мер имп. Льва III. Однако несмотря на то что

связь между иконоборцами и иудеями постоянно обсуждается исследователями, исторические свидетельства показывают, что для признания реального влияния иудаизма на раннее И. либо непосредственно, либо через ислам имеются очень слабые основания: нет данных об особой роли иудейского населения в Византии этого времени; правовое законодательство имп. Льва III содержит строгие меры против иудеев, запрещающая им не только занимать высокие должности в визант. бюрократическом аппарате, но и угрожая смертной казнью в случае обрезания рабов-христиан или обращения христианина в иудаизм (*Burgmann L., Troianos S. P.* Appendix Eclogae // FM. 1979. Bd. 3. S. 102, 105, 112–113; *Ecloga Leonis et Constantini cum appendice* / Ed. A. G. Monferratus. Athenis, 1889. P. 64–67, 72–73; *A Manual of Roman Law: The Ecloga* / Ed. E. H. Freshfield. Camb., 1926. P. 130–132, 137–138); имп. Лев III навязывал иудеям принудительное крещение. Как показало детальное исследование С. Геро о возникновении И., в независимых источниках (арм., сир. или христ. араб.) иконоборческие меры халифа Йазида не связываются с влиянием иудеев (*Gero*. 1973. P. 60–74, 193–198). Аналогичные проблемы возникают и при рассмотрении возможного идеологического влияния иконоборческой политики Омейядов на визант. И. Иконоборческие меры мусульман были направлены как против икон, так и против Креста как публичного символа христианства и основывались в первую очередь на неприятии Кораном божественности Христа и реальности Его жертвы на Кресте. Различие между визант. и ислам. аргументами против иконопочитания прослеживается при сравнении «Защитительных слов...» прп. Иоанна Дамаскина и трактата о христ. практике почитания икон насельника из *Саввы Освященного лавры* мон. *Феодора Абу Курры* (ок. 750 – ок. 825), писавшего неск. позже прп. Иоанна Дамаскина. Трактат датируется временем после 799 г., его основная цель – укрепление в вере христиан, оставляющих почитание икон из-за обвинений в идолослужении, исходящих из иудейского и ислам. окружения, и удержание колеблющихся от принятия ислама из-за социального давления (изд.: *Arendzen*. 1897; англ. пер.: *Griffith*. 1997; анализ ис-

торического и социального контекста трактата см.: *Griffith*. 1985).

Мусульм. аниконизм как всеобщая идеология формируется к кон. VII в., а эпизоды мусульм. И. четко фиксируются только в последние десятилетия правления Омейядов, совпадающие с визант. И. (*Schick*. 1995. P. 208–209), в то время как в предшествующий период по заказу омейядских аристократов был создан ряд фигуративных мозаик, фресок и рельефов (*Allen*. 1988), хотя и не в религ. контексте. Монетная реформа Абд аль-Малика, когда аниконические тексты заняли место антропоморфных изображений, вдохновленных визант. или сасанидскими образцами, произошла лишь в 696–697 гг. для золотых монет и в 698–699 гг. для серебряных. У мусульм. аниконизма, сравнительно молодого самого по себе, просто не было достаточно времени, чтобы сформировать устойчивые проиконоборческие настроения в Византийской империи, а при существующей в Византии древней традиции насильственного смещения непопулярных императоров едва ли 1-й иконоборческий имп. Лев III решился бы провозгласить И., если бы не был уверен, что такая политика будет благосклонно принята хотя бы некоторой частью населения империи. Подобные сложности представляет и предположение о возможности влияния на иконоборческую политику в Византии идеологии арм. иконоборческого движения нач. VII в. (*Der-Nersessian*. 1944/1945. P. 58–87; *Eadem*. 1946. P. 67–91; *Van Esbroek*. 2003), хотя учение о почитании Креста при отвержении священных изображений прослеживается в «Узещевании» католика *Саака III Дзоропореци* (678 – ок. 703) куропалату Смбагу Багратуни, с к-рым мог вступать в контакт имп. Лев III, когда, будучи спафарием, жил на Кавказе (*Van Esbroek*. 1998. P. 118–119).

Т. о., одного внешнего давления ислама и возможного личного знакомства имп. Льва III с арм. аниконизмом было бы недостаточно для возникновения визант. И. Поэтому нельзя считать внешние влияния единственными причинами И. Для введения открытого И. в качестве гос. политики было необходимо, чтобы само визант. общество было готово воспринимать эти влияния. Причиной И. могла стать и некая собственная визант. аниконическая





тенденция. Все это позволяет рассматривать визант. И. как с т. зр. внутренней традиции христ. аниконизма, так и с т. зр. возможных внешних причин, вызвавших трансформацию аниконизма в И. в Византии нач. VIII в. Сосредоточиваясь на последнем вопросе, мн. исследователи рассматривают И. прежде всего как социальное и политическое движение, связанное с перераспределением формальной и неформальной власти в визант. обществе в момент внешнего и внутреннего кризиса (см., напр.: *Brown*. 1973; *Haldon*. 1977) или с переосмыслением своей идентичности (*Whitton*. 1996. P. 163–164), связанным с араб. нашествием и утратой Византией Вост. Средиземноморья. Этот подход отчасти обусловлен недостатком аутентичных источников со стороны иконоборцев и фрагментированным состоянием имеющихся, а также восприятием свидетельств полемики иконопочитателей как идеологически предвзятых, что заставляет ученых сосредоточиваться на таких источниках, как хроники или жития, которые предоставляют данные социального, политического и экономического характера. Так, И. представляется как попытка осуществления визант. варианта *цезарепатризма* (*Lander*. 1940; см.: *Auzépy*. 1998), восстановления традиц. для поздней Римской империи имп. культа (*Barnard*. 1973) или повод для конфискации монастырской и церковной собственности (*Сюзюмов*. 1948; обзор ранней историографии И. см.: *Он же*. 1963). Подобные подходы подразумевают вторичное значение богословской составляющей споров и предположение о том, что она развилась позднее, к 50-м гг. VIII в., в качестве единственного «идеологического» языка, к-рый был понятен византийцам. При этом не придается должного значения тому факту, что все источники представляют И. как в первую очередь богословский спор. Еще в кон. 20-х гг. XX в. Г. *Острогорский* высказывал предположение о том, что спор о религ. искусстве в Византии VIII–IX вв. был продолжением христологических споров (*Острогорский*. 1927); богословие образа и его истоки получили подробное освещение в монографии кард. Кристофа *Шёнборна* (*Шёнборн*. 1999).

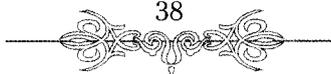
**Богословие византийского И.** Об аргументации иконопочитателей

раннего периода иконоборческих споров свидетельствует послание свт. Германа еп. Фоме Клавдиопольскому. Для оправдания изображений свт. Герман использует как ранний вариант христологического аргумента, так и довод о полезности священных изображений для «менее духовных» членов Церкви: «Изображать образ Господа на иконах в плотском Его виде следует и в обличение пустого представления еретиков, суеверных, будто Он не по истине сделался человеком, а также в руководство для тех, которые не могут подняться на высоту духовного созерцания, но имеют нужду в некотором плотском усвоении услышанного, насколько это полезно и позволительно» (*Mansi*. Т. 13. Col. 116A; ДВС. Т. 4. С. 469). Свт. Герман следует традиции, разделявшей христиан на «гностикиков», примиривших в себе веру с философским знанием, и «простецов», довольствующихся одной верой, имеющей основания еще в раннехрист. лит-ре (*Баранов, Гигинейшвили*. Неизд. слав. перевод. 2006). Позицию по вопросу культовых изображений, очень сходную с выдвигаемым патриархом Германом аргументом, можно проследить и у *Ипатия Эфесского*, к-рый сходным образом делит христиан на более или менее «духовных» в контексте оценки относительной полезности изображений в своих «Смешанных вопросах» — трактатах на разнообразные богословские темы. В одном из фрагментов, посвященных культовым изображениям, Ипатий защищает церковное искусство как полезное пособие для необразованных людей для их продвижения от материального к духовному созерцанию божественных предметов (*Thümmel*. 1992. S. 320. 22–321. 27). При всей важности этого текста для богословия образа в визант. традиции текст Ипатия Эфесского приобретает значение именно во время иконоборческих споров, где он цитировался в 2 исходящих от иконопочитателей источниках: в письме прп. Феодора Студита (*Theod. Stud.* Ep. 499) и во флорилегии в защиту священных изображений из ркп. Parisinus gr. 1115 (Fol. 254v — 255v). Подобная «компромиссная традиция» свидетельствует о неразработанности христологической составляющей богословия образа в самый ранний период споров и в итоге отвергается обеими сторонами (*Gero*. 1975. P. 210–

211). Прп. Иоанн Дамаскин переводит понятие иконы Христа и ее почитания из области личного благочестия и богослужебной практики в область догматики, тем самым определяя следующий, христологический этап споров. Преподобный провозгласил икону центральным выражением догмата об истинном Боговоплощении, необходимым для всех без исключения членов Церкви (*Ioan. Damasc. De imag.* I 4). Само запрещение религ. искусства во 2-й заповеди *Декалога* также понимается в христологическом контексте: прп. Иоанн Дамаскин подчеркивает, что ветхозаветное запрещение изображений имело временный характер, и, когда невидимый Бог ВЗ становится видимым и осязаемым в воплощении Бога Слова, не может быть и речи об идолопоклонстве, поскольку христиане видели своего Бога и созерцали славу Его божества на Фаворе лицом к лицу (*Ibid.* I 16–17). Христологическую позицию утверждает и VII Вселенский Собор (*Mansi*. Т. 13. Col. 256C). Благодаря богословам-иконопочитателям учение об иконе как о необходимом свидетеле истинности Воплощения со времени иконоборческих споров становится неотъемлемой частью богословского наследия правосл. Церкви.

Согласно общепринятой картине истории иконоборческих споров, на их начальном этапе преобладали старые аргументы из полемики между язычниками, христианами и иудеями, основанные на буквальном понимании 2-й заповеди иконоборцами, с нек-рыми элементами христологического учения. 2-й этап может быть назван собственно христологическим: это этап богословия имп. Константина V, иконоборческого Собора в Иерии и VII Вселенского Собора в Никее, после которого наступает 3-й, и последний, период полемики о священных изображениях — т. н. схоластический, когда для оправдания священных изображений стала активно использоваться философия Аристотеля в том виде, как ее знали в визант. школах (*Alexander*. 1958. P. 37, 46–49, 196–198).

Однако сравнение «Защитительных слов...» прп. Иоанна Дамаскина, первые 2 из к-рых можно датировать ранним этапом споров, с более поздними иконоборческими источниками показывает, что следы мн. богословских позиций, обсуждаемых





в поздних источниках, присутствуют в этих полемических произведениях раннего периода. Возможно, существовал ранний иконоборческий источник, к-рый и опровергал в «Защитительных словах...» прп. Иоанн Дамаскин и к-рый позднее был использован иконоборцами времени Собора в Иерии (*Baranog. 2006*). Содержавшееся в этом раннем и не дошедшем до нас источнике обвинение иконопочитателей в несторианстве из-за изображения на иконе плоти Христа без Его божества (ср.: *Ioan. Damasc. De imag. I 4*) было позднее преобразовано в христологическую дилемму, согласно к-рой иконопочитатели якобы не только выпадают в несторианское заблуждение, изображая на иконах плоть Христа без Его божества, но и в ошибку монофизитов, описывая божество Христа через описание Его изображаемой плоти (*Mansi. T. 13. Col. 241E, 244D, 252A*).

В попытках проанализировать богословие иконоборцев мн. ученые следовали общепринятому делению христологических позиций на 3 группы: монофизитскую, православную, основанную на халкидонском догмате, и несторианскую. Однако с этой т. зр. позиция иконоборцев, следующая из их собственных текстов, оказывается на первый взгляд противоречивой. С одной стороны, иконоборцы формально следуют традиц. халкидонскому богословию и терминологии (ср.: *PG. 100. Col. 216BC; Mansi. T. 13. Col. 272A, 336BC*). Отдельные выражения иконоборцев, взятые сами по себе, можно интерпретировать как уклонение в монофизитское богословие (иконаборцы сравнивались с монофизитами на VII Вселенском Соборе — *Mansi. T. 13. Col. 180*; доводы в поддержку предположения о влиянии монофизитов на иконоборческое богословие см. в: *Alexander. 1958. P. 48; Meyendorff. 1975. P. 182*; опровержение связи иконоборцев с монофизитами см. в: *Brock. 1977*) или в несторианское богословие (*Gero. 1974. P. 29*). Так, в описании союза природ во Христе иконоборцы предпочитают использовать формулу «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων — *Mansi. T. 13. Col. 272B; PG. 100. Col. 296C*; ср.: *PG. 100. Col. 332B*) вместо традиц. формулы Халкидона «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν), а в определении Собора в Иерии говорится о плоти Христа как «всцело принятой в бо-

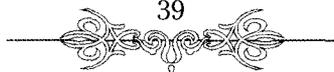
жественное естество и всецело обоготворенной» (*Mansi. T. 13. Col. 256E*) или «сплетшейся с божеством и обоготворенной» (*Ibid. Col. 257E*).

Вопреки предположению об их монофизитстве иконоборцы настаивали на четком различии природ во Христе. Так, в 3 фрагментах из «Вопрошаний» имп. Константина V, а также в определении Собора в Иерии при описании союза природ во Христе используется термин «неслитный» (ἀσύχυτος) без обычного халкидонского дополнения «нераздельный» (ἀχώριστος — *PG. 100. Col. 216BC, 232A, 329A; Mansi. T. 13. Col. 252AB*). Кроме того, в источниках содержатся и явные обвинения имп. Константина V в несторианском отношении к Пресв. Богородице. Так, под 762/3 г. прп. Феофан Исповедник передает следующий диалог между имп. Константином V и патриархом Константином II: ««Что мешаает нам назвать Богородицу христородицей?» Тот же (патриарх. — В. Б.), объемя его, говорит: «Помилуй, владыка, пусть даже в помышлении твое не входит такое слово! Не видишь разве, как всю Церковь ослабили и анафематствовали (за это) Нестория?» А царь в ответ сказал: «Я спросил только, чтобы узнать. Это между нами»» (*Theoph. Chron. P. 435*; ср. под 740/1 г.: *Ibid. 415*). Об этой позиции Константина V свидетельствует и Житие *Никиты Мидийского*, где сообщается о том, как император взял кошель с золотом и, убедившись, что все засвидетельствовали его ценность, вытряс из него содержимое и спросил: «А теперь?» После этого он заявил, что Богородица была почтена, пока Христос был в Ней, а по рождестве Она ничем не отличалась от всех остальных людей (*Афиногенов. 2001. С. 120*). Тем не менее такая радикальная позиция никак не отражена в определении Собора в Иерии и приписывается во всех источниках только имп. Константину V.

Особое учение о роли души Христа как посредницы между божественной природой Логоса и «грубостью» человеческой плоти (σάρκας παχύτητα — *Mansi. T. 13. Col. 257A*, ср.: *Ibid. 213D*) дает богословское обоснование как христологической дилемме, так и христологии иконоборцев в целом. Учение об особой посреднической функции души, встречающееся еще у *Платона* и составляющее важный аспект богосло-

вия христ. платоников *Оригена, Дидима Слепца* и *Евагрия Понтийского*, объясняет внутреннюю логику дилеммы иконоборцев: неспособность иконопочитателей воспроизвести душу Христа на иконе приводит к разделению или слиянию природ, поскольку именно душа-посредница соединяет 2 природы воедино, обеспечивая их нераздельность, в то же время гарантируя неслитность и четкое различие природ. Тем самым икона остается бездушным (один из излюбленных терминов иконоборцев) куском дерева, и те, кто обращаются к ней с молитвами, ничем не отличаются от язычников, поклоняющихся бездушным идолам. В платоническую парадигму иконоборцев входило и принижение материи как низшего принципа, что влекло за собой и отвержение почитания св. мощей и их физическое уничтожение (см.: *Gero. 1977. P. 152–165*). В ответ иконопочитатели разработали учение о возможности обожения материи без всякого посредничающего принципа, основываясь на др. христологии — учении свт. *Кирилла Александрийского* и отцов V Вселенского Собора о взаимопроникновении тварной и нетварной природ Христа и «общении свойств» (communio idiomatum) этих природ, что служит обоснованием как иконопочитания (позволяя говорить об изображении на иконе неписуемого Бога согласно Его описуемой человеческой природе), так и почитания мощей святых.

Иконоборческий спор в Византии VIII–IX вв. поставил вопрос о «правильном» способе поклонения Богу. Иконоборцы выступали за лишенное образов умственное созерцание как единственный способ правильного поклонения Богу, следуя платонической эпистемологической традиции, введенной в христианский обиход Оригеном и систематически разработанной Евагрием Понтийским. Цитируя слова Христа о необходимости поклонения Богу «в духе и истине» (*Mansi. T. 13. Col. 280E; Featherstone. 1997. P. 13*), иконоборцы пытались оправдать очевидную для них противоположность поклонения «правильного» — умственного, без всяких образов, и «неправильного», с их точки зрения, поклонения иконопочитателей — «идолослужения» чувственным материальным образам (*Mansi. T. 13. Col. 229E, 336E*; ср. слова иконоборца





из «Опровержения» прп. Феодора Студита о необходимости умственного созерцания Христа, а не уничижения перед Его материальными изображениями — PG. 99. Col. 336B; см. также: *Florovsky*. 1950).

В защиту от обвинений в неправильном поклонении Божеству и в поклонении рукотворным образам как идолам иконопочитатели разработали неск. аргументов. Первым из них является различие «служебного поклонения» (*λατρείας προσκύνησις*), как относящегося исключительно к Богу, и «относительного почитания» (*σχετικῆ προσκύνησις*), относящегося к Богородице, святым и священным предметам, в т. ч. к иконам и мощам. Далее, в ответ на иконоборческое учение об «умственном поклонении» иконопочитатели утверждали, что необходимость чувственно воспринимаемых материальных изображений соответствует, во-первых, воплощению Бога Слова (ср.: *Ioan. Damasc. De imag. I 4*), а во-вторых, нашей жизни в материальном мире и в материальном теле. В целом соглашаясь с иконоборцами в том, что к Божеству должно приступать «умственно», прп. Иоанн Дамаскин разработывает такое учение, к-рое включило бы икону в систему «умственного поклонения». Он выстраивает такую теорию на основе эпистемологии Аристотеля, адаптируя ее основной принцип образа-посредника как условия любой умственной деятельности к функции напоминания о прошлом иконы (*Ibid. I 13; III 23*). Прп. Иоанн Дамаскин утверждает, что подход иконопочитателей к Божеству при посредстве икон также является подходом «умственным», поскольку именно ум человека служит конечным пунктом, куда попадает мысленный образ от чувственно воспринятого материального священного изображения: «И как книга для тех, кто посвящен в буквы, образ — для тех, кто неграмотен; и как слово для слуха, образ — для зрения, мы умственно соединяемся с ним (*νοητῶς δὲ αὐτῷ ἐνοούμεθα*)» (*Ibid. I 17*). Позднее этот аргумент повторили отцы VII Вселенского Собора (*Mansi. T. 13. Col. 220E; ДВС. Т. 4. С. 519*) и свт. Фотий (*Mango*. 1958. P. 294).

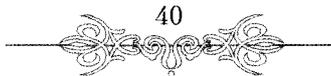
В «Защитительных словах...» прп. Иоанн Дамаскин разработывает систему из 6 типов образов. Его классификация включает: Сына как естественный образ, или икону, Отца

и прообразы тварного мира как божественный план тварного мира; 3-й тип образов представлен человеком, сотворенным по образу Божию; 4-й тип — это образы Свящ. Писания, являющие в видимой форме невидимую реальность; 5-й тип представлен ветхозаветными типологическими образами, указывающими на будущее, подобно тому как Неопалимая Купина прообразовывала Богородицу, и, наконец, к 6-му типу относится образ, «установленный для воспоминания о прошедшем» посредством слов или материальных объектов, включающих священные изображения (*Ioan. Damasc. De imag. III 18–23; ср. Ibid. I 9–13*). Перечисляя разновидности образов, прп. Иоанн идет от «самых высших» — нетварных (Сына Божия) к «менее» возвышенным — предвечным бестелесным идеям тварного мира, затем к сотворенным образам, в т. ч. человека, и, наконец, к образам Свящ. Писания, включающим и иконы. В отличие от автора «*Ареопагитик*», на труды к-рого он опирается, прп. Иоанн не дает никакого «механизма» восхождения от менее возвышенных к более возвышенным образам, что ослабило бы его основной аргумент — оправдание материальных изображений как непосредственных и достаточных откровений воплотившегося Бога. Системой, состоящей как из единосущных образов, так и из образов, созданных Самим Богом и руками человека, а также с помощью определения образа, вместе со сходными свойствами необходимо подразумевающего и определенное различие с оригиналом (*Ibid. III 16*), прп. Иоанн Дамаскин закладывает основу для опровержения иконоборческого учения о единственном легитимном виде образа — единосущном, чему, с т. зр. иконоборцев, строго соответствовала лишь *Евхаристия* как истинная неантропоморфная икона Христа. Дальнейшее развитие богословия образа в ходе иконоборческих споров заключалось в уточнении границ данного сходства и различия. На более позднем этапе споров иконопочитатели парировали аргумент иконоборцев о единосущном образе с помощью учения Аристотеля о категориях: изображение Христа на иконе является деревом и красками по своей сущности, но Христом — по совпадению имени и по категории отношения (*πρός τι*; см., напр., прп. Феодор Студит: *Theod. Stud. Antirrh. // PG. 99. Col. 329A, 341AB, 345A, 360D; 429BC*; свт. Никифор: *Niceph. Const. Refut. et evers. // PG. 100. Col. 280B, 316A; Featherstone*. 1997. P. 22; *Alexander*. 1959. P. 192 sqq.).

Др. христологическое возражение иконоборцев базировалось на посылке, что в воплощении Христос принимает от нас «лишь вещество человеческой сущности, по всему совершенное, но не характеризующее собственным лицом» и неизобразимое, чтобы избежать риска идолопоклонства (*Mansi. T. 13. Col. 264A*; см. такой же аргумент иконоборца у прп. Феодора Студита: *Theod. Stud. Antirrh. // PG. 99. Col. 396D*). Тем самым, если иконописец изображает Христа, эта икона в отличие от Евхаристии не будет являться «истинной», поскольку телесные черты Христа будут результатом произвольного выбора художника. О произвольности иконы, а значит, о ее неприменимости в качестве объекта для почитания говорится и в сохранившихся фрагментах сочинений последнего иконоборческого патриарха Иоанна Грамматика, но теперь уже не на христологическом, а на философском языке. Согласно фрагменту, точное определение каждого из существ внутри одного вида может быть дано только словесным образом — для этого необходимо произвести описание, отделяющее его от остальных членов того же вида на основе присущих данному существу индивидуальных акциденций (*τὰ ἰδιόζοντα συμβεβηκότα*). Однако для однозначного определения одного-единственного индивида недостаточно лишь изобразимых индивидуальных характеристик, его можно достичь только с помощью словесных описаний, таких как происхождение человека, его страна, образ жизни и т. п. (*Gouillard*. 1966. P. 173–174). Т. о., с т. зр. Иоанна Грамматика, глядя на изображение к.-л. человека, нельзя быть уверенным, что именно этот человек воспроизведен на портрете.

Следующий фрагмент продолжает эту линию аргументации, переходя уже на общевидовой уровень. Если изображение недостаточно даже для передачи внутривидовых особенностей конкретного существа, то тем большие недостатки изображения встречаются, если попытаться охарактеризовать общевидовые особенности. Если человек определяется

эту линию аргументации, переходя уже на общевидовой уровень. Если изображение недостаточно даже для передачи внутривидовых особенностей конкретного существа, то тем большие недостатки изображения встречаются, если попытаться охарактеризовать общевидовые особенности. Если человек определяется





как «существо разумное смертное, обладающее способностью разума и знания», а изображение не несет в себе ни одной части логического определения человека, но передает лишь материальный компонент, изображение вновь является эпистемологически несоответствующим изображаемому, или попросту ложным (Ibid. P. 174). В ответ на подобные аргументы иконопочитатели развивают учение об иконе как образе ипостаси. А прп. Феодор Студит прямо опровергает Иоанна Грамматика: невозможно изобразить природу как таковую, поскольку она всегда существует в конкретной ипостаси, и именно ипостасные особенности в дополнение к общеизвестному определению или природе выделяют конкретного индивида среди др. представителей того же вида. Т. о., описуемость или изобразимость Христа, обладающего такой же полной человеческой природой, как и все остальные люди, также обуславливается Его индивидуальными и изобразимыми ипостасными идиомами, к-рыми Он или любой др. человек отличается от всех остальных представителей человечества (*Theod. Stud. Antirrh.* // PG. 99. Col. 405AC, 397D).

В ходе богословской полемики иконопочитатели разрабатывают учение об иконе как образе ипостаси и об омонимии изображения и его прототипа. Параллельно развивается практика обязательного надписания на иконе имени изображенного лица, к-рое призвано обеспечить точность идентификации изображения и изображаемого. Поскольку, согласно учению каппадокийских отцов, собственное имя относится к ипостаси, оно подразумевает и все те личные особенности индивида, к-рые иконоборцы требовали для его точного и однозначного определения. «Аутентификация» изображения соответствующей надписью не была обязательной в доиконаборческое время, но обуславливалась скорее личным выбором художника. На практику освящения образа именем изображенного ссылаются прп. Иоанн Дамаскин (*Ioan. Damasc. De imag.* I 16) и отцы VII Вселенского Собора (*Mansi.* Т. 13. Col. 269D – 272A).

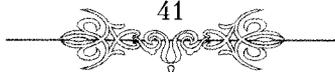
Помимо христологических и эпистемологических аргументов иконоборцы выдвигали и аргумент о невозможности изображения воскресшего тела Христа. В двух местах оп-

ределения Собора в Иерии присутствуют описания тела Христа с радикально противоречивыми свойствами: в описании христологического союза душа Христа служит посредницей между божеством и «грубой материальностью» плоти (*σαρκὸς παχύτητι* – *Mansi.* Т. 13. Col. 257AB), в то время как в одной из анафем этого же Собора утверждается, что Христос придет судить живых и мертвых в «более боговидном» теле (*θεοειδέστερου σώματος*) «вне грубой материальности» (*ἔξω παχύτητος* – Ibid. Col. 336D; см. описание воскресшего тела Христа «не в грубой материальности и не в описании» (*οὐκ ἐν παχύτητι οὐδὲ ἐν περιγραφή*) иконоборцем из «Опровержений» прп. Феодора Студита – *Theod. Stud. Antirrh.* // PG. 99. Col. 384D). Это противоречие может быть разрешено, если связать описания с разными периодами жизни Христа: 1-е описание в «грубой плоти» относится к временному состоянию материальности Христа от Его воплощения до воскресения, во 2-м описании речь идет о будущем Страшном Суде, когда Христос «вне грубой материальности» придет в уже преображенном после Воскресения «более боговидном» теле. Поскольку это тело тонкое и неопишное, способное появляться и исчезать через закрытые двери, явления Христа ученикам по Воскресении воспринимаются иконоборцами (Ibid. Col. 384D) подобно пророческим видениям, когда бестелесный Бог являлся святым ВЗ в телесном виде (Дан 7. 9, 13–14, 22).

Это учение имело своим следствием и особое учение иконоборцев о Евхаристии как об «истинном» образе Христа в противоположность «ложным» иконам иконопочитателей. Ввиду учения иконоборцев о неопишности воскресшего «боговидного» и тонкого тела Христа можно утверждать, что разница заключалась в характеристиках материальности, осязаемости и описуемости Св. Даров по контрасту с тонким, нематериальным телом Христа после Воскресения. Литургический чин евхаристического освящения переводит «рукотворные» хлеб и вино в область «нерукотворных» (термин, применяемый в НЗ для описания воскресшего тела: 2 Кор 5. 1; ср. Мк 14. 58), в то время как икона без подобного обряда литургического освящения остается «рукотворной» (*Niceph. Const. Refut. et evers.* // PG. 100. Col.

337C) и «обычной и недостойной почтения» (*κοινὴ καὶ ἄτιμος* – *Mansi.* Т. 13. Col. 268BC). Учение иконоборцев о Евхаристии как истинном неантропоморфном образе Христа (Ibid. Col. 261D, 264B) подверглось резкой критике иконопочитателей, воспринимавших Св. Дары не как образ, но как само истинное тело и кровь Христа. Ответ иконопочитателей заключался и в учении о сохранении свойств тела Христа, включая описуемость, после Воскресения при отложении таких естественных телесных немощей, как голод или жажда (*Mansi.* Т. 13. Col. 288; *Niceph. Const. Refut. et evers.* // PG. 100. Col. 444AB), а также в соотношении образа (*χαρακτήρ*) Христа с Его Ипостасью, независимо от периода Его жизни и состояния Его тела (*Шёнборн.* 1999. С. 207–212). Как видимое выражение этого учения, особую важность для иконопочитателей приобретает иконография «Сошествие во ад», где Христос в Своем обычном человеческом облике сходит во ад и выводит ветхозаветных праведников в тот момент, когда плотью покоится во гробе, ожидая Воскресения (*Баранов.* 2002). В послеиконаборческое время «Сошествие во ад» становится в визант. традиции стандартной иконографией Воскресения (*Kartsonis.* 1986). В качестве возможного полемического ответа на учение иконоборцев о Евхаристии как «нерукотворной» иконе особое значение для иконопочитателей приобретает *Нерукотворный образ Спасителя* из Эдессы.

Как сложное историческое и богословское явление, иконоборческие споры оказали влияние на все грани жизни Византийской Церкви, однако основной их результат проявился в формировании богословия образа – в результате споров икона Христа наряду с Его природами, волями и действиями была включена в единую богословскую систему. Священные изображения были провозглашены зримым выражением пролога Евангелия от Иоанна: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины...» (Ин 1. 14) и догмата IV Вселенского Собора о двух совершенных природах единого воплощенного Бога Слова. Успешное перенесение практики почитания священных изображений в область догматики и обеспечение практики иконопочитания необходимым философским



аппаратом позволили иконопочитателям одержать не только политическую, но и богословскую победу над иконоборцами, сделав иконопочитание неотъемлемой частью традиции православ. Церкви.

Лит.: *Bekker I., ed.* Theophanes Continuatus. Bonnae, 1838; *idem., ed.* Leonis Grammatici Chronographia. Bonnae, 1842; *Pitra J. B.* Spicilegium Solesmense. P., 1858. Graz, 1962; *Hergenrother J.* Ex Nicephoro et Photio Patriarchis Constantinopolitanis et magno Theodoro Studita contra Iconomachos // *Idem.* Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia. Ratisbonae, 1869. P. 53–62; *Auvray E., ed.* Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis. P., 1891; *Успенский Ф. И.* Синодик в Неделю православия: Свод. текст с прил. Од., 1893; *Пападопуло-Керамев А.* Αναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. СПб., 1891. Brux., 1963. Т. 1; *он же.* Varia Graeca Sacra. СПб., 1909. Лpz., 1975; *Arendzen J.* Theodori Abu Kurra De cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus. Bonnae, 1897; *Dobschütz E., von.* Christusbilder: Untersuch. z. christlichen Legende. Лpz., 1899; *Мелюранский Б. М.* Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за Православие в VIII в. СПб., 1901; *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой правосл. апологетов раннего периода иконоборчества // SK. 1927. Т. 1. P. 35–48; *Kumaniecki C.* Notes critiques sur le texte de Théophane Continué // Byz. 1932. Vol. 7. P. 235–237; *Lander G. B.* Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies. 1940. Vol. 2. P. 127–149; *Der-Nersessian S.* Une Apologie des Images du septième siècle // Byz. 1944/1945. Vol. 17. P. 58–87; *eadem.* Image Worship in Armenia and its Opponents // Armenian Quarterly. N. Y., 1946. Vol. 1. P. 67–81; *Сюзюмов М. Я.* Проблемы иконоборчества в Византии // УЗ Свердловского гос. пед. ин-та. 1948. Вып. 4. С. 48–110; *он же.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // ВВ. 1963. Т. 22. С. 199–226; *Успенский К. Н.* Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII–IX вв.: Феофан и его хронография // ВВ. 1950. Т. 3. С. 393–438; 1951. Т. 4. С. 211–262; *Florovsky G.* Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy // Church History. 1950. Vol. 19. N 2. P. 77–96; *Vasiliev A. A.* History of the Byzantine Empire, 324–1453. Madison, 1952. Vol. 1; *idem.* The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid the Second, A. D. 721 // DOP. 1955/1956. Vol. 9/10. P. 25–47; *Dvornik F.* The Patriarch Photius and Iconoclasm // DOP. 1953. Vol. 7. P. 67–98; *Alexander P. J.* Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxf., 1958; *Grumel V.* Homélie de S. Germain sur la délivrance de Constantinople // REB. 1958. Vol. 16. P. 183–205; *idem.* Les douze chapitres contre les Iconomaques // REB. 1959. Vol. 17. P. 127–135; *Mango C. A., ed.* The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. Camb. (Mass.), 1958; *idem., ed.* The Correspondence of Ignatius the Deacon. Wash., 1997; *Τομαδάκης Ν. Β.* Ἡ βυζαντινὴ ὁμολογιακὴ καὶ ποιητικὴ. Ἀθήνα, 1965. Т. 2; *Gouillard J.* Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammaire // REB. 1966. Vol. 24. P. 171–181; *idem.* Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éd. et comment. // TM. 1967. Vol. 2. P. 43–107, 169–182; *idem.* Aux origines de l'iconoclasm: Le

témoignage de Grégoire II // TM. 1968. Vol. P. 277–305; *idem.* Nouveaux témoins du Synodicon de l'Orthodoxie // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 459–462; *Kaegi W. E.* The Byzantine Armies and Iconoclasm // Bsl. 1966. Vol. 27. P. 48–70; *Hennephof H., ed.* Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes. Leiden, 1969; *Barnard L. W.* The Emperor Cult and the Origins of Iconoclastic Controversy // Byz. 1973. Vol. 43. P. 13–29; *Brown P. A.* Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy // EHR. 1973. Vol. 88. N 1. P. 1–34; *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1973; *idem.* Notes on Byzantine Iconoclasm in the 8<sup>th</sup> Cent. // Byz. 1974. Vol. 44. P. 23–42; *idem.* Hypatius of Ephesus on the Cult of Images // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Stud. for M. Smith at Sixty. Leiden, 1975. Pt. 2. P. 208–216; *idem.* The Resurgence of Byzantine Iconoclasm in the 9<sup>th</sup> Cent., according to a Syriac Source // Speculum. 1976. Vol. 51. N 1. P. 1–5; *idem.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1977; *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood (N. Y.), 1975; *Brock S. P.* Iconoclasm and the Monophysites // Iconoclasm / Ed. A. Bryer, J. Herrin. Birmingham, 1977. P. 53–57; *Haldon J. F.* Some Remarks on the Background of the Iconoclastic Controversy // Bsl. 1977. Vol. 38. P. 161–184; *Ševčenko I.* Hagiography of the Iconoclast Period // Iconoclasm. Birmingham, 1977. P. 113–131; *Duffy J., Parker J., ed.* The Synodicon Vetus. Wash., 1979; *Stein D.* Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung. Münch., 1980; *Diekamp F., Hrsq.* Doctrina patrum de incarnatione verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh. Münster, 1981; *Speck P.* Versuch einer Charakterisierung der sogenannten Makedonischen Renaissance // Les Pays du Nord et Byzance: Scandinavie et Byzance. Uppsala, 1981. P. 237–242; *Thümmel H.-G.* Eine wenig bekannte Schrift zur Bilderfrage // Studien zum 8. und 9. Jh. in Byzanz. B., 1983. S. 153–157; *idem.* Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuch. z. Zeit vor dem Bilderstreit. B., 1992; *idem.* Das Florileg des Niketas von Medikion für die Bilderverehrung // BZ. 1993/1994. Bd. 89/88. S. 40–46; *Grabar A.* L'iconoclasm byzantin: Le dossier archéologique. P., 1984; *Griffith S. H.* Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images // JAOS. 1985. Vol. 105. P. 53–73; *idem., ed.* Theodore Abu Qurrah: A Treatise on the Veneration of the Holy Icons. Leuven, 1997; *Kartsonis A. D.* Anastasis: The Making of an Image. Princeton (N. J.), 1986; *Darrouzès J.* Le patriarche Méthode contre les iconoclastes et les Stoudites // REB. 1987. Vol. 45. P. 15–57; *Herrin J.* The Formation of Christendom. Princeton, 1987; *Johannet J.* Un office inédit en l'honneur du culte des images, oeuvre possible de Théodore Studite // Nicée II, 787–1987: Douze siècles d'images religieuses: Actes du colloque intern. P., 1987. P. 143–156; *Allen T.* Aniconism and Figural Representation in Islamic Art // *Idem.* Five Essays on Islamic Art. [Manchester (Mich.)], 1988. P. 17–37; *Schreiner P.* Der byzantinische Bilderstreit: Krit. Analyse d. zeitgenössischen Meinungen u. d. Urteil d. Nachwelt bis heute // Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo. Spoleto, 1988. T. 1. P. 319–407. (Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo; 34); *Treadgold W. T.* The Byzantine Revival, 780–842. Stanford, 1988; *Auzépy M.-F.* La destruction de l'icône du Christ de la Chalce par Léon III: Propagande

ou réalité? // Byz. 1990. Vol. 60. P. 445–492; *eadem.* L'analyse littéraire et l'historien: L'exemple des vies de saints iconoclastes // Bsl. 1992. Vol. 53. P. 58–67; *eadem.* A propos des vies de saints iconoclastes // RSBN. 1993. Vol. 30. P. 2–5; *eadem.* L'Adversus Constantinum Caballinum et Jean de Jérusalem // Bsl. 1995. Vol. 56. P. 323–338; *eadem., ed.* La vie d'Etienne le Jeune par Etienne le Diacre. Aldershot, 1997. (BBOM; 3); *eadem.* Le Christ, l'empereur et l'image (VII<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècle) // EYΨΥΧΙΑ: Mélanges offerts à H. Ahrweiler. P., 1998. Vol. 1. P. 35–47; *eadem.* L'Hagiographie et l'Iconoclasm Byzantin: Le cas de la Vie d'Etienne le Jeune. Briekfield, 1999; *Crimi C., ed.* Michele Sinello: Per la restaurazione delle venerande e sacre immagini. R., 1990; *Cunningham M. B., ed.* The Life of Michael the Synkellos. Belfast, 1991; *Longo A. A.* A proposito di un articolo recente sull'agiografia iconoclasta // RSBN. 1992. Vol. 29. P. 3–17; *Alexakis A.* A Florilegium in the Life of Nicetas of Medikion and a Letter of Theodore of Studies // DOP. 1994. Vol. 48. P. 179–197; *idem.* Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype. Wash., 1996; *Gauer H.* Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Fr./M., 1994. (Stud. u. Texte z. Byzantinistik; 1); *Schick R.* The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Hist. and Archaeol. Study. Princeton, 1995; *Whitton M.* The Making of Orthodox Byzantium, 600–1025. L., 1996; *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997; *он же.* Жизнь преподобного отца нашего Константина, что из иудеев. Жизнь св. исповедника Никиты, игумена Мидийского. М., 2001; *idem.* The Conspiracy of Michael Traulos and the Assassination of Leo V: History and Fiction // DOP. 2001. Vol. 55. P. 329–338; *idem.* A Lost 8<sup>th</sup> Century Pamphlet Against Leo III and Constantine V? // Eranos. 2002. Vol. 100. P. 1–17; *он же.* «Повесть о прощении императора Феодила» и Торжество Православия. М., 2004; *Featherstone J. M., ed.* Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et versio definitiois synodalis anni 815. Turnhout; Leuven, 1997. (CCSG; 33); *idem.* Opening Scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's Critique of the Citations from Macarius Magnes // REB. 2002. Vol. 60. P. 65–112; *Mango C. A., Scott R., ed.* The Chronicle of Theophanes the Confessor. Oxf., 1997; *Mumtaz J. A. et al., ed.* The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts. Camberley, 1997; *Ejthymiadis S., ed.* The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon. Aldershot, 1998; *Van Esbroeck M.* La politique arménienne de Byzance de Justinien II a Léon III // Studi sull'Oriente cristiano. R., 1998. Vol. 2. N 2. P. 111–120; *idem.* Un discours inédit de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes // OCP. 1999. Vol. 65. P. 19–51; *idem.* Der armenische Ikonoklasmus // Oriens Chr. 2003. Bd. 87. S. 144–153; *Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы. Милан; М., 1999; *Pratsch T.* Ignatius the Deacon — Churchman, Scholar and Teacher: A Life Reconsidered // BMGS. 2000. Vol. 24. P. 82–101; *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources, an Annot. Survey. Aldershot, 2001; *Ronchey S.* Those «Whose Writings were Exchanged»: John of Damascus, George Choeroboscus and John «Arklas» according to the Prooimion of Eustathius's Exegesis in Canonem Iambicum de Pentecoste // Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to P. Speck. Aldershot, 2001. P. 327–336; *Баранов В. А.* Искусство после бури — богословская интерпретация некоторых изменений в посленико-



ноборческой иконографии Воскресения // Золотой, серебряный, железный: Мифологическая модель времени и художественная культура: Мат-лы конф., май 2002 г. Курск, 2002. С. 34–49; *он же*. Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки // История и теория культуры в вузовском образовании: Межвуз. сб. науч. тр. Новосибир., 2004. Вып. 2. С. 181–186; *idem* (Baranov V. A.). Theology of Early Iconoclasm as Found in St. John of Damascus' the «Apologies» // XV. Н. с. 2006. Т. 4(10). С. 23–55; *Каждан А. П. и др.* История визант. литературы (650–850 гг.). СПб., 2002; *Krannich T., Schubert Ch., Sode C.* Die Ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Tüb., 2002; *Declerck J.* Les sept opuscles «Sur la fabrication des images» attribués a Nicéphore de Constantinople // Philomathestatos: Stud. in Greek and Byzantine Texts Presented to J. Noret for his 65<sup>th</sup> Birthday. Leuven, 2004. P. 105–164; *Баранов В. А., Гигинейшвили Л. Л.* Нензванный слав. перевод антииконоборческого полемиического трактата «Слово о кресте и святых иконах» патр. Германа I Константинопольского: Текст и коммент. // История и теория культуры в вузовском образовании. Новосибир., 2006. Вып. 3. С. 167–188; *они же*. О малоизвестном доиконоборческом учении об «умеренном» иконопочитании // Мир православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 48–60; *Лидов А. М., ред.* Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники. М., 2006; *Loulié V. M.* Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // StPatr. 2006. Vol. 42. P. 321–340.

**И. и апология религиозных изображений на Западе.** В период, последовавший за смертью имп. Константина V в 775 г., история Европы определялась взаимодействием 3 основных сил: К-поля, Рима и королевства франков. Хотя официально папа Римский поддерживал визант. иконопочитателей, он был вынужден считаться с мнением имп. *Карла Великого*, отношения к-рого с Византией все ухудшались. Карл отверг решения VII Вселенского Собора (в к-ром не принимали участия представители франков) и внес свое имя в трактат с опровержением иконопочитания, получивший название «*Каролинские книги*» (Libri Carolini // MGH. Leg. Conc. T. 2. Suppl. 1–2). Этот трактат был написан в 790–793 гг. еп. *Теодульфом Орлеанским* и доработан нек-рыми др. богословами (об авторстве см.: *Freeman*. 1957), он представлял собой офиц. ответ Карла Великого и его двора на постановление об иконопочитании VII Вселенского Собора. Целью «Каролинских книг» была не только критика убеждений греков, касающихся религ. изображений, но и доказательство превосходства франк. богословия. Центральная позиция трактата — объявление еретическими обеих позиций Вост. Церкви, а именно: требования уничтожить изображе-

ния, согласно иконоборческому Собору в Иерии, и неподобающего поклонения изображениям, провозглашенного иконопочитателями в Никее (согласно искаженному лат. переводу деяний VII Вселенского Собора, к-рый попал в руки франков, греч. термин προσκύνησις (почитание) последовательно переводился лат. adoratio (поклонение) и тем самым, согласно переводу, сторонники иконопочитания верили, что иконам надлежит поклоняться как Богу). Умеренная традиция принятия религ. изображений еще ранее прослеживалась в письмах свт. *Григория I Великого*, папы Римского (590–604), иконоборческому еп. Серену Марсельскому (*Greg. Magn. Reg. epist.* IX 105; XI 13), где свт. Григорий призывал не уничтожать, но и не оказывать поклонения (adoratio) изображениям святых. Однако мысль свт. Григория о дидактической пользе религ. изображений, столь важная для миссионерских задач Зап. Церкви в его время, никак не фигурирует в «Каролинских книгах». Обращенным к иконам молитвам греков автор трактата противопоставляет исследование божественного слова и заповедей Свящ. Писания, используя выражения, к-рые вполне могли бы исходить из уст любого лидера Реформации.

В итоге умеренно иконоборческую позицию «Каролинских книг» утвердил Парижский Собор 825 г., что оказало определенное влияние на последующее отношение к религ. изображениям в Зап. Церкви, несмотря на то что сами «Каролинские книги» были вскоре забыты и обреты вновь лишь в XVI в., попав в католич. список запрещенных книг. На лат. Западе в отличие от Византии не предпринималось активных попыток оправдания священных изображений как свидетельств во плоти Христа, хотя после перевода «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина в XII в. на латинский язык, выполненного Бургундио Пизанским, теория образа визант. иконопочитателей стала известна на Западе и вошла в зап. традицию благодаря «Сентенциям» *Петра Ломбардского*. Производились и некоторые попытки богословского обоснования связи между изображением и моделью. *Фома Аквинский* (1224/25–1274) использовал учение Аристотеля об отношении: ум движется

к изображению двояко — одно движение совершается к образу самому по себе как вещи, другое — к образу как изображению чего-то, и почитание должно относиться не к образу Христа в первом смысле, как к дереву и краскам, но к образу во втором смысле (*Thom. Aquin. Sum. th.* 3a. q25, art3), за что подвергся критике *Дуранда из Сен-Пурсена*, считавшего образы простыми знаками, а их почитание излишним (*Wirth*. 1999).

При этом из-за формального принятия Римом иконопочитания VII Вселенского Собора без богословского усвоения его христологических аргументов, отсутствия собственной разработанной метафизики иконы и латентной традиции умеренного иконоборчества на севере и западе Европы (ср. «Апологию» цистерцианца *Бернарда Клервоского* (1090–1153), где содержится резкие обвинения бенедиктинцев Ключни в излишней роскоши при украшении церквей и в суетности церковного искусства: *Bernardus Claraevalensis. Apologia ad Guillelmum Sancti-Theodorici abbatem.* 12 // PL. 182. Col. 914–918; *Rudolph*. 1990) в зап. религ. искусстве господствует парадигма свт. Григория Великого и объекты религ. искусства в основном продолжают выполнять традиц. функцию «книг для неграмотных» или служить посредниками в религ. практике благочестивого созерцания и размышления (*Kessler*. 2006). В эпоху позднего средневековья происходит особенный расцвет иконографических тем, предназначенных не столько для молитвы, сколько для созерцания и потому насыщенных символизмом для пробуждения фантазии и визуального взаимодействия с текстами Свящ. Писания и приборетающих т. о. дополнительное значение «визуальной» экзегетики (*Бельтинг*. 2002. С. 457–468; см. анализ символики иконографии «Триптиха Мероде» в: *Hahn*. 1986). С одной стороны, религ. изображения утрачивают свою литургическую и культовую функции, превращаясь в видимое выражение определенных теологических программ, с другой — низовое народное почитание изображений, их участие в религ. драмах и праздничных процессиях делают изображения сами по себе объектами святости или божественного присутствия.

В отличие от Византии иконоборчество Реформации не было единой политикой церковного или светского





руководства, императоров или епископов, и даже не было намерением теологов, к-рые старались смягчить, объяснить и в нек-рых случаях останавить иконоборческие действия людей. Само по себе движение Реформации не было связано с вопросом «религиозного искусства» в широком смысле слова, озабоченность лидеров Реформации вызывало то, что они воспринимали как опасные и ведущие к идолопоклонству практики позднесредневек. христианства, преимущественно в религ. и литургическом контексте. Памфлеты против религ. изображений, оперировавшие традиц. библейскими запрещениями изображения Божества, не могут объяснить ни выбор подвергавшихся атакам объектов, мн. из к-рых были изображения святых или предметами церковной обстановки, ни цель атак, ни выбор времени для нападений. В первые годы Реформации иконоборцы действовали в небольших и не связанных между собой группах (современники были потрясены числом иконоборцев в Базеле в 1529, составившим 200 чел.) людей совершенно различного происхождения, социального или политического статуса и образовательного уровня, к-рых объединяли лишь цель уничтожения религ. христ. изображений и задача артикулировать новое видение очищенной и обновленной Церкви (Wandel. 1995. P. 12–15).

Особый полемический контекст Реформации выводил на поверхность нек-рые вопросы, связанные с религ. эстетикой, что провоцировало открытые иконоборческие действия, к-рые поддерживались и одобрялись одними лидерами Реформации и осуждались другими, как показывает эпизод с началом иконоборчества в Виттенберге в 1522 г. После отъезда М. Лютера (1483–1546) в Вартбург его соратник Карлштадт произвел в Виттенберге радикальные реформы и выступил в трактате «Об устранении изображений» за удаление из церквей и уничтожение изображений, согласно 2-й заповеди, без санкции церковного или гражданского руководства. Власти были вынуждены задним числом санкционировать вспышки иконоборчества, опасаясь дальнейших волнений. Лютер выступил в защиту религ. искусства в проповедях-обращениях в марте 1522 г., развив в 2 более пространных текстах («Про-

тив небесных пророков» и в проповеди о 2-й книге Моисея) свое учение о нейтральности образа и утраты им дидактических функций для просвещенного зрителя, для к-рого абсолютным спасительным благодатным статусом обладает слово Господа в Свящ. Писании. Хотя образы, как и тексты, могут указывать на творения Бога, их следует не почитать, а интерпретировать. У. Цвингли (1484–1531) также следовал более умеренной позиции в вопросе религ. изображений. Он внес предложение совету Цюриха об удалении изображений из церквей без насилия и с сохранением прав собственности пожертвовавших их граждан или общин, к-рые могли забрать и хранить их у себя. Ж. Кальвин (1509–1564) занял более радикальную позицию и в ригористическом разделении духовного и материального восстал не только против почитания, но и против изготовления изображений Бога, единственным отображением Которого является, по его мнению, Свящ. Писание. Кальвин считал религ. изображения лишь оскорбляющими Бога антропоморфными идолами, но в то же время допускал изображения вне церковного контекста: картины исторических событий для поучения и наставления и изображения без исторической интерпретации, создаваемые ради удовольствия (Jannis Calvini Opera selecta / Ed. P. Barth, W. Niesel. Münch., 1928. Bd. 1. S. 100 sqq.). В качестве реакции на отношение Реформации к религ. искусству Тридентский Собор призвал к продолжению почитания религ. изображений и реликвий и подтвердил пользу церковного искусства для обучения народа основам веры и для напоминания о чудесах, но при этом призвал к устранению из церковного использования «образов, которые изображают простое учение или предлагают простым людям повод для опасного заблуждения», а также соблазняют излишней красотой (Бельтинг. 2002. С. 617–618), иницировав своими решениями рационалистический подход к церковному искусству и отказ от средневек. символизма.

Лит.: Freeman A. Theodulf of Orleans and the «Libri Carolini» // Speculum. 1957. Т. 32. P. 663–705; Campenhausen F. H., von. Zwingli und Luther zur Bilderfrage // Das Gottesbild im Abendland. Witten, 1959<sup>2</sup>. S. 139–172; idem. Die Bilderfrage in der Reformation // Idem. Tradition und Leben – Kräfte der Kirchen-

geschichte. Tüb., 1960. S. 361–407; Kollwitz J. Bild und Bildertheologie im Mittelalter // Das Gottesbild im Abendland. Witten, 1959<sup>2</sup>. S. 109–138; Freedberg D. The Structure of Byzantine and European Iconoclasm // Iconoclasm: Papers Given at the IX Spring Symp. // Byzantine Stud., 1975. Birmingham, 1977. P. 165–177; Jones W. R. Art and Christian Piety: Iconoclasm in Medieval Europe // The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity and Islam Art. Missoula (Mont.), 1977. P. 75–105; Stirm M. Die Bilderfrage in der Reformation. Gütersloh, 1977; Chazelle C. M. Matter, Spirit and Image in the Libri Carolini // Recherches Augustiniennes. P., 1986. Vol. 21. P. 163–184; Hahn C. «Joseph will Perfect, Mary Enlighten and Jesus Save Thee»: The Holy Family as Marriage Model in the Mérode Triptych // Art Bull. N. Y., 1986. Vol. 68. P. 54–66; Mâle E. Religious Art in France: The Late Middle Ages. Princeton (N. J.), 1986; Feld H. Der Ikonoklasmus des Westens. Leiden; N. Y., 1990; Rudolph C. The «Things of Greater Importance»: Bernard of Clairvaux's «Apologia» and the Medieval Attitude toward Art. Phil., 1990; Wandel L. P. Violent Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel. Camb.; N. Y., 1995; Wirth J. La critique scolastique de la théorie thomiste de l'image // Crises de l'image religieuse: De Nicée II a Vatican II. P., [1999]. P. 93–109; Бельтинг Х. Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М., 2002; Kessler H. L. Gregory the Great and Image Theory in Northern Europe during the XII and XIII Centuries // A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe. Oxf., 2006. P. 151–172; Mitalaité K. Philosophie et théologie de l'image dans les «Libri Carolini». P., 2007.

В. А. Баранов

**ИКОНОГРАФИЯ** [греч. εἰκὼν — образ, γράφω — писать]. 1. В изобразительном искусстве И. — это каноническая система изображения к.-л. персонажей или сюжетов, характеризующаяся созданием художественных форм с устойчивым значением. Ранее относящееся преимущественно к христ. искусству, это понятие в совр. науке охватывает всю сферу изобразительной деятельности человека от доисторических наскальных рисунков до современности. И. определяют 2 важнейших момента: повторяемость характерных черт архетипа, или первообраза, и сохранение того же смыслового содержания при повторениях. И. присуща, как правило, религ. и офиц. светскому искусству, в к-ром элементы изображения имеют смысловое и символическое значение. Каноны и типы изображения «являются средствами дефиниции и различения, применяемыми к данному образу» (Бельтинг Х. Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 155). Иконографический тип фиксирует не только характерные и узнаваемые черты, атрибуты персона-





жа, но и особенности его внутренне-го образа, сообщая о значении дан-ной личности в религ. системе или о ее исторической роли, т. е. доносит до зрителя все то, что лежит в ос-нове почитания святого или исто-рического лица. Основываясь на ре-альном портретном облике, И., как правило, идеализирует образ. И. отдельного святого, мифологическо-го персонажа или исторического ли-ца формируют различные типы его изображения.

И. событий или сюжетов характе-ризуется определенным схематиз-мом. Устойчивые системы изображе-ния сюжетов называются иконогра-фическими изводами. Одно и то же событие, напр. сюжеты евангельской истории, может иметь неск. традиц. вариантов изображения. Сложение иконографических изводов связано не столько с изменением художе-ственных или стилистических осо-бенностей эпохи, сколько с обраще-нием к различным лит. источникам. В обиходе средневек. художников имелись книги образцов (см. ст. *Ико-нописный подлинник*), содержащие краткие описания типичных черт персонажей и схемы изображения сюжетных композиций, позволяющие живописцам удерживать и пере-давать без ошибок или произволь-ной трактовки традиционно сложив-шиеся иконографические каноны.

И. присуща также обрядовым дей-ствиям. Так, в христ. культуре была разработана И. молитвенных шест-вий, в античной культуре — И. воин-ского триумфа, в сакрализованном светском культе — И. коронования государя или имп. похорон.

Системы И., как правило, связаны с богослужением и церковным обря-дом, в к-ром регламентация формы и наличие строгих правил являют-ся необходимым условием для пе-редачи содержания, исключающего ошибки или произвольное толко-вание. Вместе с тем И. объективно отражает культурно-исторические процессы, она неразрывно связана не только с сюжетной канвой, но и с характерными для определенной эпохи образами, стилем, поэтикой. Поэтому, несмотря на стабильность, схемы И. обладают подвижностью, развитием, многоплановыми связя-ми художественного образа с раз-ными сферами культуры, а также с социальной и политической исто-рией. Безусловная значимость изоб-разительного искусства в религии

и офиц. церемониальности куль-туры Др. Египта, Др. Греции и Др. Рима обусловила развитие И. как необходимой составной части ис-кусства этих гос-в и в целом Древ-него мира.

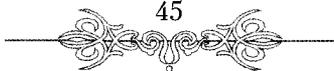
В христ. традиции изобразитель-ное искусство достигло небывалой высоты в связи с тем, что в основе христианства лежит факт воплоще-ния Бога Слова, засвидетельство-ванный Его образом. Исключитель-ное значение И. для христ. искусства обусловлено важностью не только узнаваемости, но и прежде всего дог-матической достоверности изобра-жения, его соответствия священным текстам, чей смысл Церковь раскры-вает и уточняет в ходе своей исто-рии. Теоретической основой хрис-тианской И. является учение об об-разе, выработанное в творениях св. отцов в ходе борьбы с иконоборчес-кой ересью. Соотнесенность изоб-ражений с текстами ВЗ и НЗ, бо-гослужением, произведениями гим-нографии, агиографии, гомилетики, с одной стороны, обусловила неиз-менность нек-рых иконографичес-ких схем, сохраняющихся с ранне-христ. до наст. времени, с другой — повлекла возникновение новых изоб-разительных форм как отклик на актуальные богословские проблемы.

В совр. науке понятие И. распро-странилось на церковную архитек-туру. Использование в зодчестве в качестве архитектурных образцов зданий или их элементов, имеющих священное или историческое значе-ние, или таких сакральных единиц, как «мера Гроба Господня», наделя-ет памятники архитектуры опреде-ленным символическим смыслом. Устойчивое повторение типологи-ческих черт оказывается не данью художественной традиции, а прие-мом, позволяющим создать содер-жательный архитектурный образ. Само же произведение архитектуры условно приближается к тексту, рас-считанному на прочтение.

2. В искусствознании И. — это на-учное направление, предметом ис-следования к-рого являются темы и мотивы изобразительного иску-ства. И. занимается истолкованием сюжета, фигур и символов произве-дения искусства. Иконографичес-кий метод сложился в сер. XIX в. в связи с задачами изучения средне-век. искусства и успешно развивал-ся учеными Франции, Германии, Ве-ликобритании и России.

И. исследует прямую связь изоб-ражения и текста в отличие от *ико-нологии* — научного метода, в основе к-рого лежит анализ и интерпретация изменчивого содержания и символи-ки изображенных предметов с учетом контекста современных художнику поэтических или философских лит. источников, оказавших влияние на значение соответствующих мотивов. У истоков И. как основного направ-ления науки о христ. древностях, ба-зирующегося на сочетании описа-тельных принципов классификации изображений и церковно-историчес-кого подхода, лежит соч. А. Н. Дид-рона «Иконография. История Бога» (*Didron A.-N. Iconographie Chrétienne: Histoire de Dieu. P., 1843*) и опубли-кованный им афонский иконопис-ный подлинник (*Manuel d'icônogra- phie chrétienne, grecque et latine. P., 1845*). В сер.— 2-й пол. XIX в. были созданы фундаментальные исследо-вания (*Twining L. Symbols and Em-blems of Early and Mediaeval Christian Art. L., 1852; Fleury de Ch. R. L'évan- gile, études iconographiques et archéo- logiques. Tours, 1874. 2 vol.; Piper F. Mythologie und Symbolik der christ- lichen Kunst von der ältesten Zeit bis in's 16. Jh. Weimar, 1847–1851. 2 Bde*) и изданы энциклопедии и словари (*Martigny J.-A. Dictionnaire des Anti- quités Chrésiennes. P., 1865; Kraus Fr. X. Real-Encyclopädie der christlichen Al- terthümer. Freiburg i. Br., 1880–1886. 2 Bde*), их научное значение для И. сохраняется до наст. времени. Успе- хи в изучении И. в значительной ме-ре были обусловлены изданиями па-мятников христ. археологии, а также критической публикацией средневек. текстов — агиографических произ-ведений, святоотеческой лит-ры, апокрифов (*Bosio A. Roma sotterra- nea. R., 1632; Nessel D., de. Breviari- um et supplementum Commentario- rum Lambecianorum, sive Catalogus aut recensio specialis. Vindobonae; Norimbergae, 1690; Albani A. Meno- logium Graecorum. Urbinum, 1727; Migne J.-P. Patrologiae cursus com- pletus. Ser. latina. P., 1844–1855; Ti- schendorf C. Evangelia apocrypha. Lpz., 1853; Garrucci R. Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa. Prato, 1872–1880. Vol. 1–6*).

Заслуга в создании научной шко-лы, определившей развитие ико-нографического метода в России, принадлежит Ф. И. *Буслаеву* (1818–1897). Изучая древние рукописи, ук-рашенные миниатюрами, он пришел



к выводу о глубинной связи изображения и слова как специфической черте средневеков. культуры. Особенности *иконы* виделись прежде всего в ее содержании. Поиск лит. источников, позволяющих интерпретировать содержание иконного образа, вышел на 1-й план исследования ученого, свой метод он назвал сравнительно-историческим. Согласно Буслаеву, церковное искусство предстает как «необъятная иллюстрация Священного Писания и церковных книг». В основу сравнительно-исторического метода легло подмеченное автором стилистическое единство памятников лит-ры и изобразительного искусства одной эпохи. Работы Буслаева (Общие понятия о рус. иконописи. М., 1866; Рус. лицевой Апокалипсис: Свод изображений из лицевых апокалипсисов по рус. рукописям с XVI в. по XIX. СПб., 1884; Ист. очерки рус. словесности и искусства. СПб., 1861. 2 т.; см. также статьи в: Собр. соч. СПб., 1908. Т. 1; 1910. Т. 2; Л., 1930. Т. 3) заложили фундамент науки о визант. и древнерус. искусстве. Дальнейшая разработка научного метода иконографического исследования принадлежит ведущему ученому школы Буслаева Н. П. Кондакову (1844–1925; История визант. искусства и иконографии по миниатюрам греч. рукописей. Од., 1876; Визант. эмали: История и памятники визант. эмали: [Собр. А. В. Звенигородского]. СПб., 1892; Лицевой иконописный подлинник: Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: Ист. и иконографический очерк. СПб., 1906; Иконография Богоматери. СПб., 1914–1915. 2 т.). Он писал, что «памятник должен быть освещен предварительно сам по себе, по своим историческим признакам, и эти признаки должны быть затем указаны как исторические черты, в ходе иконографического типа, сюжета, в движении художественной формы» (Кондаков Н. П. Визант. эмали. СПб., 1892. С. 254). «Перевес и авторитет» будут за тем разделом науки, «который будет построен на исследовании формы и сравнительного изучения ее исторического движения» (Он же. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 3). Успешно применял сравнительно-исторический метод и др. ученик Буслаева, А. И. Кирпичников (1845–1903; Взаимодействие иконописи и словесности народной и книжной

// Тр. VIII Археол. съезда в Москве, 1890. М., 1895. Т. 2. С. 213–229; Деисус на Востоке и Западе и его лит. параллели // ЖМНП. 1893. Ч. 290. № 11. Отд. 2. С. 1–26). К иконографическому направлению принадлежат труды Н. П. Лихачева (1862–1936; Мат-лы для истории рус. иконописания: Атлас. СПб., 1906. 2 ч.; Ист. значение итало-греч. иконописи. СПб., 1911). Исследование гр. А. С. Уварова (1825–1884) «Христианская символика» (М., 1908) было первым в рус. науке фундаментальным трудом по раннехрист. иконографии. В работе, построенной на богатейшем эпиграфическом материале, рассмотрены надписи и изображения на надгробиях, монетах, предметах христ. обихода, росписи катакомб проанализированы с т. зр. их смыслового содержания. Привлечение многочисленных текстов раннехрист. авторов позволило адекватно интерпретировать как словесные, так и изобразительные символические образы. Наиболее значительным представителем иконографического направления в рус. науке был Н. В. Покровский (1848–1917). Ученый считал, что именно в искусстве Православие находит полное выражение. В фундаментальном исследовании христ. иконографии «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских» (СПб., 1892), являющемся до наст. времени непревзойденным, показано историческое развитие И. евангельских сюжетов на протяжении более чем тысячелетнего периода. Помимо тщательного сбора и анализа изобразительных источников Покровский привлекал исторические источники, святоотеческую лит-ру, произведения гимнографии, позволяющие выяснить смысловое значение образа и дать научную интерпретацию фактического материала. Т. о., ученый ставил задачу сравнительного изучения памятников изобразительного искусства и словесности, развивая методологические принципы, заложенные Буслаевым.

Иконографическое направление представлено также работами учеников Кондакова: Е. К. Редина (1863–1908; Христианская топография Козьмы Индикоплова по греч. и рус. спискам. М., 1916) и Д. В. Айдалова (1862–1939), комплексно исследовавшего иконографические и стилистические проблемы христ. искусства (Эл-

линистические основы византийского искусства. СПб., 1900), в работах А. П. Голубцова (1862–1911; Из христ. иконографии: [Сб. докл., прочит. на Археол. съездах]. Серг. П., 1903), исследователя литургических памятников. Голубцов дополнил метод иконографического анализа изучением влияния богослужения на иконные образы. Это направление исследований в И. стало ведущим в науке XX в.

Достижения рус., нем. и франц. науки в области христ. И., взаимно обогащая друг друга, заложили фундамент медиевистики XX в. Издание словарей и компендиумов по И. расширило возможности сравнительного исследования памятников (Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol et H. Lelercq. P., 1907–1952. 15 t.; *Künstele K.* *Iconographie der christlichen Kunst.* Freiburg i. Br., 1926, 1928. 2 Bde).

В русле исследований И. в научный оборот был введен пласт поздневизант. искусства Балкан (*Millet G.* *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos.* P., 1916; *idem.* *Broderies religieuses de style byzantin.* P., 1939–1947. 2 vol.). Благодаря обобщающему исследованию Кондакова «Русская икона» (Прага, 1928–1933. 4 т.) достоянием мировой науки стала рус. иконопись. Развитию иконографического метода способствовало издание в Праге научного ж. «*Seminarium Kondakovianum*» («Сборник статей по археологии и византиноведению», с 1937 — «Анналы Института им. Н. П. Кондакова»; 1927–1938, 1940. Вып. 1–10, 11).

В XX в. европ. иконографическая школа развивалась под влиянием трудов А. Грабара (1896–1990), ученика Кондакова и Айдалова, эмигрировавшего во Францию, где им были написаны работы, определившие магистральное направление мировой византистики (*L'Empereur dans l'art Byzantin.* P., 1936; *Martyrium: Recherches sur le culte de reliques et l'art chrétienne antique.* P., 1946. 3 t.; *Christian Iconography: A Study of Its Origines.* Princeton, 1968; *Les voies de la création en iconographie chrétienne: Antiquité et Moyen Âge.* P., 1979). Иконографический метод приобрел новое качество в работах Грабара. Ученый рассматривал явления визант. культуры в широком историческом контексте, выявляя источни-



ки художественной формы, иконографических тем и смыслового содержания в сопоставлении с памятниками поздней античности, раннего средневековья, западноевропейской традиции на колоссальном материале всех видов искусства. Исследования визант. иконоборчества (*L'icône byzantine: Dossier archéologique*. P., 1957) позволило ученому подойти к проблеме не только с т. зр. истории искусства, но вплотную приблизиться к пониманию самого явления христ. образа, смысла иконы, осветить богословский аспект христианского искусства. Научная методология Грабара плодотворно применялась и разрабатывалась в трудах его учеников и последователей (Г. Бабич, Т. Вельманс, М. Гаридис, С. Дюфрени, П. Мийович, Ж. Лафонтен-Дозон, М. Теохари, А. Фролов и др.). Иконографический метод позволил исследовать смысл живописной декорации визант. храма (*Demus O. Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium*. L., 1947), особенности книжной иллюстрации (*Weitzmann K. Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*. Chicago; L., 1971). Одним из важнейших направлений иконографического метода является анализ взаимосвязи литургии и искусства (К. Уолтер, Х. Бельтинг, Н. Паттерсон-Шевченко). В советской науке иконографический метод, вытесненный формально-стилистическим анализом, возродился в виде вспомогательной методики каталогизации музейных собраний (*Антонова, Мнева*. Каталог; *Николаева Т. В.* Древнерус. живопись Загорского музея; Кат. икон. М., 1977). В трудах В. Н. Лазарева (1897–1976) иконографический метод получил развитие как элемент комплексного подхода (Мозаика Софии Киевской. М., 1960; История визант. живописи. М., 1947, 1986<sup>2</sup>. 2 т.), а также как самостоятельный инструмент исследования (Этюды по иконографии Богоматери // *Лазарев В. Н.* Визант. живопись: Сб. ст. М., 1971. С. 282–290, 317–323). На развитие иконографического метода исследования произведений христианского искусства оказали огромное влияние успехи филологической науки. Текстология средневеков. лит.-ры, к-рой занимались ученые школы Д. С. Лихачёва, оказала методологическое влияние на исследования И., в значительной мере опиравшиеся на результаты

изучения истории текста (Взаимодействие литературы и изобразительного искусства Др. Руси / Ред.: Д. С. Лихачёв // ТОДРЛ. 1966. Т. 22; Взаимодействие древнерус. лит.-ры и изобразительного искусства // Там же. 1985. Т. 38). В работах Э. С. Смирновой (Живопись Вел. Новгорода: сер. XIII – нач. XV в., М., 1976; Лицевые рукописи Вел. Новгорода: XV в. М., 1994) и Г. В. Попова (Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI вв. М., 1979 – в соавт. с А. В. Рындиной) проблемы И. рассматриваются в ряду важнейших аспектов изучения памятников средневеков. искусства, а иконографический метод исследования приобретает самостоятельное значение, соответствующее совр. состоянию науки. Исследованиями В. И. Вздорнова (Фрески Феофана Грека в ц. Спаса Преображения в Новгороде. М., 1976; Волоотово: Фрески ц. Успения на Волоотовом поле близ Новгорода. М., 1989) и Л. И. Лифшица (Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987; Очерки истории живописи древнего Пскова: сер. XIII – нач. XV в.: Становление местной худож. традиции. М., 2004) было продолжено иконографическое направление в изучении памятников монументальной живописи, возрожденное Лазаревым. Изучение иконографической программы росписи стало обязательным элементом комплексного исследования стенописи. Успешно применяется иконографический метод при изучении книжной миниатюры (О. И. Подобедова), памятников прикладного искусства (Рындина, И. А. Стерлигова). Плодотворно развивается направление иконографического исследования архитектуры (А. Л. Баталов, Вл. В. Седов). В наст. время иконографический метод стал ведущим в исследованиях средневеков. искусства (И. Л. Бусева-Давыдова, Н. В. Квливидзе, А. М. Лидов, Н. В. Пивоварова, В. Д. Сарабьянов, И. А. Шалина, О. Е. Этингhoff и др.). Особенностью совр. методологии является комплексный подход, учитывающий результаты исследований филологических, исторических и богословских наук.

Лит.: *Séroux d'Agincourt S. J.-B.-L.-G.* Histoire des l'art. P., 1823. Vol. 4, 5; *Didron A.-N.* Bulletin Archéologique du Comité des Arts et Monuments. P., 1840–1847. 4 vol.; *Annales archéologiques*. P., 1844–1881; *Molanus I., Paquot J. N.* De Historia SS. imaginum et picturarum. Lovanii, 1771; *Rossi M. de.* La Roma sotterranea cristiana. R., 1864–1877. 3 vol. in 6; *Bordier H.*

Description des Peintures et autres ornements contenus dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. P., 1883–1884. 4 t.; *Кондаков Н. П.* О науч. задачах истории древнерус. искусства. СПб., 1899. (ПДПИ; № 132); *он же.* Иконография Богоматери: Связи греч. и рус. иконописи с итал. живописью раннего Возрождения. СПб., 1911; *Буслаев Ф. И.* Соч. по археологии и истории искусства. СПб., 1908, 1910. Т. 1, 2; *Лихачев Н. П.* Ист. значение итал.-греч. иконописи: Изображение Богоматери в произведениях итал.-греч. иконописцев и их влияние на композиции нек-рых прославленных рус. икон. СПб., 1911; *Bréhier L.* L'Art chrétien: Son développement iconographique des origines à nos jours. P., 1918; *Du Manoir H.* Maria: études sur la St. Vierge. P., 1949–1971. 8 vol.; *Reau L.* Iconographie de l'art chrétien. P., 1955–1959. 3 t.; *Schiller G.* Ikonographie der christl. Kunst. Gütersloh, 1966–1991. 5 Bde; *Bialostocki J.* Iconography and Iconology // *Encyclopedia of the World Art*. N. Y., 1963. Vol. 7. Col. 769–785; *idem.* Stil und Ikonographie. Dresden, 1966; История европ. искусствознания: От античности до кон. XVIII в. М., 1963; История европ. искусствознания: 1-я пол. XIX в. М., 1965; То же: 2-я пол. XIX в. М., 1966; То же: 2-я пол. XIX – нач. XX в. М., 1969. 2 кн.; *Hermerén G.* Representation and Meaning in the Visual Arts: A Study in the Methodology of Iconography and Iconology. Lund, 1969; *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Freiburg i. Br., 1971, 1994<sup>4</sup>. 8 Bde; *Reallexikon zur byzant. Kunst*. Stuttgart, 1974; *Кызласова И. Л.* История изучения визант. и древнерус. искусства в России. М., 1985; *Вздорнов Г. И.* История открытия и изучения рус. средневеков. живописи: XIX в. М., 1986; *Баталов А. Л.* К интерпретации архитектуры собора Покрова на Рву: (О границах иконографического метода) // Иконография архитектуры: Сб. науч. тр. М., 1990. С. 15–37; *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxf., 1991; *Этингhoff О. Е.* Образ Богоматери: Очерки визант. иконографии XI–XIII вв. М., 2000; *Смирнова Э. С.* Иконы Сев.-Вост. Руси: Сер. XIII – сер. XIV в. М., 2004; *она же.* «Смотря на образ древних живописцев»: Тема почтения икон в искусстве Средневеков. Руси. М., 2007; *Попова О. С.* Проблемы визант. искусства: Мозаики, фрески, иконы. М., 2006; *Васнецов С. С.* Иконография // БРЭ. 2008. Т. 11. С. 84–86.

Н. В. Квливидзе

**ИКОНОЛОГИЯ**, направление в искусствознании и один из методов смыслового анализа изобразительного искусства и архитектуры. И. является продолжением *иконографии*, но в отличие от нее использует расширительный метод интерпретации, истолкования, обнаруживая за прямым (предметным) смыслом изображения всевозможные дополнительные значения: религ. символизм, предполагающий связь зримого образа с незримым сакральным прообразом; изобразительную аллегорию, иносказание, связанное с природой поэтического творчества и воображением, оперирующее метафорами; сознательную



игру скрытыми значениями и условными образами, стимулирующую фантазию и интеллект (эмблемы, энигмы и т. п.). Но существуют и всякого рода культурно-исторические и психологические «симптомы», не всегда осознаваемые и порой действующие бессознательно. Весь подобный скрытый, завуалированный и нечеткий символизм принято относить к И. По определению Я. Бялостоцкого (1921–1988), И. — «интерпретационная иконография».

Интерес к изобразительной символике и ее систематизации возник в эпоху Возрождения. Первые собрания мифологической образности — сочинения Винченцо Картари «Образы, представляющие богов древности» (*Cartari V. Imagines deorum, qui ab antiquis colebantur. Lugduni, 1581*) и Пьеро Валериано «Иероглифика» (*Valeriano P. Hieroglyphica, sive, De sacris Aegyptiorum lit[t]eris commentarii. Basileae, 1556*); первое собрание эмблем — «Книга эмблем» Андреа Альчати (*Alciati A. Emblematum Liber. Augustae Vindelicorum, 1531*). Само слово «И.» известно с XVI в. и впервые встречается в заголовке книги итал. гуманиста Чезаре Рипы (*Ripa C. Iconologia, ovvero, Descrittione dell' imagini universali cavate dall' antichita, et da altri luoghi. R., 1593*) и обозначает всякое собрание и описание образов (необязательно изобразительных, напр., и литературных). Более специализированное исследование, касающееся именно изобразительного искусства, — «Иконология богов» нем. историка искусства Иоахима фон Зандарта (*Sandart J. Iconologia deorum. Nurnberg, 1680*). Забытый в XIX в. термин вновь появляется сначала в докладе 1912 г. А. Варбурга (1866–1929) (*Warburg A. Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara // L'Italia e l'arte straniera: Atti del X Congr. intern. di storia dell'arte in Roma. R., 1922. P. 179–193*), а затем в качестве обозначения метода в ст. голл. историка искусства Г. Й. Хогеверфа (1884–1963) «Иконология и ее значение для систематического изучения христианского искусства» (*Hoogewerff G. J. L'iconologie et son importance pour l'étude systématique de l'art chrétien // RACr. 1931. Vol. 8. P. 53–82*); заслуга повторного обращения к сочинению Рипы принадлежит Э. Малю (1862–1954).

Собственно символический подход к изобразительному искусству, обозначенный позднее как И., был разработан Варбургом, представлявшим историю искусства как череду внеисторических, латентных и архаических сакральных символов, впервые проявившихся в античности и продолжавших скрыто существовать в культуре последующих эпох. Символические протоформы («формулы пафоса»), действующие преимущественно иррационально в силовом пространстве социальной памяти, могут быть усвоены человеком, согласно Варбургу, лишь посредством их помещения в рациональный дискурс истории искусства. Но широкое распространение и признание понятие «И.» обретает только благодаря ученику Варбурга Э. Панофскому (1892–1968), описавшему произведение искусства в виде смысловой структуры, где И. как метод нацелена на анализ глубинного смыслового уровня. Основные постулаты И. в понимании Панофского изложены в ранних статьях «К проблеме описания и толкования произведений изобразительного искусства» (*Panofsky E. Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst // Logos: Intern. Zschr. f. Philosophie d. Kultur. Tüb., 1932. Bd. 21. S. 103–119*) и «Исследования по иконологии» (*Idem. Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. N. Y., 1939*). Задача истории искусства, с т. зр. Панофского, — поиск «скрытого смысла» с помощью разных научных дисциплин, объединенных иконологическим методом. Ученый различает 3 уровня значения произведения, понятого как неделимое целое, и предлагает тройную классификацию объектов интерпретации («феноменальный смысл» — первичный сюжет; «значащий смысл» — вторичный, условный сюжет; «внутреннее значение», или содержание), способов (формальный, иконографический и иконологический) и средств (практический опыт, письменные источники, «синтетическая интуиция») анализа. Причем история духовной (культурной, религиозной, идеологической) традиции выступает как «корректирующий принцип» (история стилей, типов и симптомов).

К последователям Варбурга, составившим научную школу, относят Ф. Заксля (1890–1948), наиболее

последовательного варбургянца (*Saxl F. A Heritage of Images: A Selection of Lectures / Ed. E. H. Gombrich. Harmondsworth, 1970*), и Э. Уинда (1900–1971), автора таких исследований, как «Языческие мистерии в эпоху Возрождения» (*Wind E. Pagan Mysteries in the Renaissance. New Haven, 1958*) и «Религиозный символизм у Микеланджело: Сикстинская капелла» (посмертно: *Idem. The Religious Symbolism of Michelangelo: The Sistine Ceiling. Oxf., 2000*). Иконологический метод получил развитие в трудах ученика Панофского, Бялостоцкого, использовавшего понятие «обрамляющие темы» (универсальные, внеисторические идеи, мотивы, сюжеты и т. д., выраженные в т. ч. стилистически, как результаты не только обмирщения прежнего сакрального искусства и влияния античной образности, но и проявления общечеловеческого, экзистенциального по преимуществу опыта). Значительный вклад в развитие И. внес Р. Виттковер (1901–1971), различавший 4 уровня значения «визуального символа» (буквальный, литературный, переносный и экспрессивный) и 4 степени объективности интерпретации (предметный уровень интуитивно доступен всем, литературный — через знание, переносный — через поэтическую восприимчивость и эмоциональное сопереживание, экспрессивный — через способность к сотворчеству). Г. Бандманн (1917–1975) использовал иконологический метод в изучении истории архитектуры. В его сочинениях архитектура — «носитель значения», представленного 4 типами (символическим, аллегорическим, историческим, эстетическим), соответствующими 4 типам человеческого сознания и проявляющимися исторически в той или иной архитектурной типологии и морфологии. Истолкование И. как психологически окрашенной семиотики можно найти в трудах Э. Гомбриха (1909–2001), заново открывшего для англоязычной науки в 60-х гг. XX в. имя Варбурга (*Gombrich E. H. Aby Warburg: An Intellectual Biography. L., 1970*). Он видел в изобразительном искусстве также проявление риторической активности художника и зрителя, к-рые на равных пользуются «визуальной энциклопедией», т. е. общеупотребительным ресурсом образов, доступных и для художника в момент создания произведения,

и для историка искусства в процессе последующего объективного анализа и понимания (см., напр., сб. «Символические образы» — *Idem*. Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance. L., 1972). Для Х. Зедльмайра (1896–1984) и В. Хофманна (род. 1928) И.— это герменевтическая и терапевтическая процедура, метод диагностирования визуальной симптоматики душевных и духовных процессов в человеческой истории (см.: *Zedlmayr* Х. «Утрата середины» (*Sedlmayr* Н. Verlust der Mitte. Salzburg, 1948) и *Хофманн* В. «Земной рай» (*Hofmann* W. Das irdische Paradies: Kunst im 19. Jh. Münch., 1960)).

У. Дж. Т. Митчелл («Иконология. Образ, текст, идеология» — *Mitchell* W. J. T. Iconology: Image, Text, Ideology. Chicago, 1986) понимает под И. всякую словесную активность (идеи, теории, дискурсы), направленную на визуальные образы (ментальные образования, изображения, подобия и т. д.). И. для него — особая риторическая традиция, начатая Рипой и достигшая кульминации у Панофского (не наука об образах, а «политическая психология иконности», имеющая дело и с практикой иконопочитания, и с иконоборческими движениями, в т. ч. с взаимозависимостью идолослужения и идеологического фетишизма).

В системе взглядов Г. Лютцелера («Восприятие искусства и наука об искусстве» — *Lützel* H. Kunsterfahrung und Kunstwissenschaft: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Darstellung und Dokumentation des Umgangs mit der bildenden Kunst. Freiburg, 1975. 3 Bde.) И. представляет собой средство преодоления ограниченности художественной формы и стиля. Она открывает произведение искусства навстречу онтологическим и сакральным горизонтам человеческого существования (произведение искусства, прежде всего архитектура, запечатлевает божественную власть, человеческое служение, свободу, историю и т. д.). Но при этом И. не оценивает качественные аспекты произведения искусства, поэтому необходим анализ смысла не только законченного произведения, но и процесса его творения.

С т. зр. М. Имдаля (1925–1988), И. должна быть дополнена т. н. иконикой — наиболее общей дисциплиной, занимающейся визуальной образительностью, учитывающей «рабо-

ту глаза» (своеобразная герменевтика непосредственного, «зрящего зрения»), соотношенного со зрением «угадывающим», ориентированным на предметность). Иконнику в процессе рассматривания изображения интересуют первичный источник его смысла («информативность через перформативность» — Фрески Капеллы дель Арена Джотто: иконография, иконология, иконика (*Imdahl* M. Giotto Arenafresken: Ikonographie, Ikonologie, Ikonik. Münch., 1980)). Наконец, «антропология образа» (Х. Бельтинг) основана на признании «медиального» (опосредующего, интертекстуального) характера всякой образительности, принимающей в т. ч. и форму искусства и предполагающей среди прочих и иконологический подход.

В отечественной (русскоязычной) науке об искусстве и эстетике с недавнего времени бытует иное и довольно широкое употребление понятия «иконалогия». Этот термин используют или как синоним иконоведения (систематического и исторического знания об *иконотисии*), или как эквивалент «философии визуальности», эстетики визуальной репрезентации, т. е. общей теории образительного искусства, понимаемого как выражение универсальной «иконности» и «иконичности» (И. как наука вообще об образах).

К И. как к иконоведению можно отнести исследования (тексты) преимущественно совр. правосл. богословов (*Озолин* Н. А., *прот.* Правосл. иконография Пятидесятницы: Об истоках и эволюции визант. извода. М., 2001), задача к-рых богословски и религиозно-философски осмыслить иконный образ как таковой (с ориентацией на труды А. *Грара* и Л. А. *Успенского*). Пример такого подхода — труды сотрудников НИИ правосл. иконологии (СПб.), возглавляемого М. В. Васиной (см. материалы 3 научных конференций 2004–2006 гг.). Основной признак иконоведческой И.— помещение истории церковного искусства в контекст экклезиологической, догматической, литургической традиций с упором на этически-эстетические измерения иконного образа и его противопоставление религ. живописи.

Религ. философию образительных (пространственно-пластических) искусств содержат сочинения свящ. Павла Флоренского, именуемые иногда иконологией (см.: *Ге-*

*нисаретский* О. И. Пространственность в иконологии и эстетике свящ. Павла Флоренского // *Флоренский*. 2000. С. 9–46). С одной стороны, его труды являются продолжением отечественного опыта религиозного осмысления иконной традиции (*Трубецкой* Е. Н. Три очерка о русской иконе. М., 1991), с другой — творческим усвоением неогегельянской эстетики и характерных черт совр. ему немецкоязычной науки об искусстве (вероятно, через А. Г. Габричевского, знающего с теорией искусства П. Франкля, ученика Г. Вёльфлина). В эстетических и историко-художественных сочинениях Флоренского (Иконостас // *Флоренский*. 1993. С. 3–174; Обратная перспектива // Там же. С. 177–281; Храмовое действо как синтез искусств // Там же. С. 285–306; и особенно — Анализ пространственности в художественно-образительных произведениях. М., 1993) можно найти специфическую и всеобъемлющую систему, включающую онтологию, гносеологию и культурологию образительного искусства. Последнее понимается как визуальная фиксация опыта прежде всего пространства, осмысляемого как онтологическая основа мироздания. Динамика взаимодействия человека (телесное и духовное движение, жест, культ) и пространства (как вбирающей, «всасывающей» и одновременно отдающей криволинейной емкости, «складчатого» поля, смыслонаполняемой и смылоудерживающей среды) формирует конкретный символизм культуры, проявляющей себя в «иконических схемах духовных ценностей» (*Генисаретский*). Очевидная аналогия с «символическими формами» Э. *Кассирера* (и соответственно Панофского) позволяет говорить (не без терминологических условностей) об «умозрительной иконологии» применительно к теории искусства Флоренского, хотя он не употреблял подобного понятия, поскольку оно не существовало в этом значении в его время.

Во всех перечисленных случаях И. обозначает скорее систему теоретических установок, по преимуществу не ограниченных ни методологическими проблемами истории искусства, ни спецификой искусствознания. В этом смысле обозначение теологии, онтологии, эпистемологии, аксиологии, психологии искусства термином, взятым из тезауруса истории искусства, сужает или даже искажает



содержание метода, хотя иконологический метод должен был расширить пределы искусствознания, приобщив к анализу произведений, напр., историю идей или ментальности. Поэтому «классическая» И.— это преимущественно способ обновления традиц. иконографии, причем строго в рамках истории искусства (изобразительность понимается расширительно как в отношении формальных построений — символизм как принцип изобразительности, так и в отношении содержания — включение мифологической, языческой и светской образности). Всякий выход в общетеоретические проблемы означал утрату И. своей специфики и ее слияние с эстетикой, герменевтикой, семиотикой, антропологией и культурологией (внутри искусствоведческой дисциплины подобное было допустимо лишь для теории искусства и художественной критики как стратегий радикализации искусствознания и преодоления его методологического историзма).

Пример историософского и отчасти психоаналитического расширения «классической» И.— работы М. Н. Соколова, одного из пионеров иконологического метода в советском искусствознании. В палимпсесте «культурформ» древности, средневековья и Нового времени воплощается диалогизм («койнония») образа, идеи, символа (во взаимодействии иконографии и идеографии проявляется иконологический метафоризм нелинейной исторической «метаморфологии» — Соколов М. Н. Мистерии соседства: К метаморфологии искусства Возрождения. М., 1999).

Под И. можно понимать и свойства самого произведения искусства (присущий ему строй образных, символически значимых и преимущественно глубинных сакрально-символических и культурно-антропологических отношений), что сближает И., напр., с «идеологией» в семиотике. Но не следует ограничивать И. лишь светскими сюжетами и темами, противопоставляя ее таким способом иконографии как методу анализа сакрального изобразительного смысла (см. также ст. *Иконография*).

Лит.: Male E. L'art religieux après le Concile de Trente. P., 1932; *он же* (Маль Э.). Религ. искусство XIII в. во Франции. М., 2009; Wittkower R. Interpretation of Visual Symbols in Art // Studies in Communication. L., 1955. Vol. 1. P. 109–124; Saxl F. Lectures. L., 1957.

2 vol.; Sedlmayr H. Kunst und Wahrheit: Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte. Hamburg, 1958; *он же* (Зедльмайр Г.). Искусство и истина. М., 1999; *он же*. Утрата середины; Революция совр. искусства; Смерть света. М., 2008; Bialostocki J. Iconography and Iconology // Encyclopedia of World Art. N. Y., 1963. Vol. 7. Col. 369–385; *idem*. Iconography // Dictionary of the History of Ideas. N. Y., 1973. Vol. 2. P. 524–541; Klibansky R., Panofsky E., Saxl F. Saturn and Melancholy. L., 1964; Лубман М. Я. Иконология // Совр. искусствознание за рубежом: Очерки. М., 1964. С. 62–76; Praz M. Studies in Seventeenth-Century Imagery. R., 1964–1974. 2 vol.; Hermerén G. Representation and Meaning in the Visual Arts: A Study in the Methodology of Iconography and Iconology. Lund, 1969; Baroque and Rococo Pictorial Imagery: The 1758–1760 Hertel Edition of Ripa's «Iconologia» / Ed. E. A. Maser. N. Y., 1971; Соколов М. Н. Границы иконологии и проблемы единства искусствоведческого метода: (К спорам вокруг теории Э. Панофского) // Совр. искусствознание Запада о классическом искусстве XIII–XVII вв.: Очерки. М., 1977. С. 227–249; *он же*. Природа торжествующая: Иконология бытовых образов Возрождения и барокко. М., 1993; Huber E. W. Ikonologie: Zur anthropologischen Fundierung einer kunstwissenschaftlichen Methode. Mittenwald, 1978; Bildende Kunst als Zeichensystem / Hrsg. E. Kaemmerling. Köln, 1979. Bd. 1; Richardson G. Iconology. N. Y., 1979; Warburg A. Ausgewählte Schriften und Würdigungen. Baden-Baden, 1979; *он же* (Варбург А.). Великое переселение образов: Исслед. по истории и психологии возрождения античности. СПб., 2008; Imdahl M. Giotto Aretnafresken: Ikonographie, Ikonologie, Ikonik. Münch., 1980; Гомбрих Э. Х. О задачах и границах иконологии [1972] // Сов. искусствознание. М., 1989. Вып. 25. С. 275–305; Грациев В. Н. Эрнст Гомбрих — историк и теоретик искусства, исследователь и скептик // Там же. С. 268–274; Рубцов Н. Н. Иконология: История, теория, практика. М., 1990; Wind E. The Eloquence of Symbol: Studies in Humanist Art. Oxf., 1993; Флоренский П. А. Иконостаc: Избр. тр. по искусству. СПб., 1993; *он же*. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000; Панофский Э. Иконография и иконология: Введ. в изучение искусства Ренессанса // *Он же*. Смысл и толкование изобразительного искусства: Ст. по истории искусства. СПб., 1999. С. 43–73; *он же*. Перспектива как «символическая форма». СПб., 2004; *он же*. Этюды по иконологии: Гуманистические темы в искусстве Возрождения. СПб., 2009; Belting H. Bild-Anthropologie. Münch., 2001; Габричевский А. Г. Морфология искусства. М., 2002; History and Images: Towards a New Iconology / Ed. A. Bolvig, Ph. Lindley. Turnhout, 2003; Хофманн В. Основы совр. искусства: Введ. в его символические формы. СПб., 2004; Ikonologie des Performativen / Hrsg. Ch. Wulf, J. Zirfas. Münch., 2005.

Свящ. Стефан Ванеян

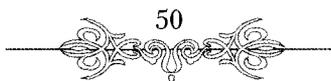
**ИКОНОМ** [греч. οἰκονομός] — см. *Эконом*.

**ИКОНОМИДИС** [греч. Οἰκονομίδης] Никос (Николаос) (14.02.1934, Афины — 31.05.2000, там же),

выдающийся греч. византист, историк-экономический специалист по социально-экономической истории Византии и Балкан, палеографии, сигиллографии и дипломатике, издатель и комментатор средневеков. греч. текстов. Окончил Афинский ун-т в 1956 г., где его учителем был Д. Закитинос, и аспирантуру в Сорбонне и Высшей практической школе в Париже (научный руководитель П. Лемерль, консультант В. Лоран). Его диссертация об Эскориальском Тактиконе X в., опубликованная в 1972 г., стала классическим исследованием адм. истории и титулатуры Византийской империи. Первые научные работы И. были посвящены истории средневеков. Понта, интерес к которому он сохранил и впосл. С 1961 по 1969 г. научный сотрудник Центра визант. исследований в Афинах. Участвовал в издании 7 томов франц. серии Актов Афона, включая фундаментальные публикации актов мон-рей Дионисиат и Ивирон, подготовленные им лично. Эмигрировал из Греции после переворота «черных полковников» (1967) и с 1969 по 1989 г. преподавал в ун-те Монреаля (Канада) и дважды возглавлял отд-ние истории. После возвращения в Грецию занял должность профессора Афинского ун-та, заведовал кафедрой визант. истории (1987–2000), директор Центра визант. исследований Греческого исследовательского фонда (1995–2000). С 1972 по 2000 г. руководитель проекта по описанию, каталогизации и изданию коллекции (свыше 17 тыс.) визант. печатей в Дамбартон-Оксе (Вашингтон) и Художественном музее Фогга. Автор важнейших трудов по истории налогообложения и ренты в Византии, по истории визант. торговли. Чл.-кор. АН Греции (1984) и Сербии (1997). Почетный доктор Софийского ун-та (1996).

Соч.: Les listes des préséances byzant. des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. P., 1972; Documents and Studies on Byzant. Institutions from the 7<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> Cent. L., 1976; Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX–XI siècles). Athènes, 1976, 1996<sup>2</sup>; Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (XIII–XV siècles). Montréal, 1979; Catalogue of Byzant. Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art / Ed. J. Nesbitt, E. McGeer. Wash., 1991–2009. 6 vol.; Studies in Byzant. Sigillography. Wash., 1987–1999. 6 vol.; Society, Culture and Politics in Byzantium. Aldershot, 2005. Лит.: Saradi H. G. Nicholas Oikonomides // BZ. 2001. Bd. 94. H. 2. S. 908–911; Nesbitt J., McGeer E. Nikolas Oikonomides // DOP. 2000. Vol. 54. P. IX–XII; Lefort J. In memoriam: Nicolas Oikonomides // REB. 2001. Vol. 59. P. 251–254.

С. П. Карпов



**ИКОНОМИЯ** [греч. οἰκονομία, букв. «домостроительство»], один из важнейших принципов церковного правотворчества, правоприменительной практики и душепопечения. В наст. время под И. понимается обычно отступление от безусловного и точного исполнения канонического порядка, осуществляемое по инициативе компетентной церковной власти с целью достижения условий спасения для членов Церкви в каждом отдельном случае. В более широком понимании И. — принцип приведения объективного правопорядка в соответствие с конкретными изменяющимися условиями. Она применима в вопросах, относящихся к церковной дисциплине, а также к церковному управлению и устройству и не затрагивающих при этом догматического учения Церкви.

**Термин.** В сочинениях языческих древнегреч. авторов термин οἰκονομία (от οἶκος *вέμεν* — управлять домом) обозначал «домашние дела, хозяйство» (*Платон, Аристотель, Ксенофонт*), а также процесс «распределения, устройства» (*Плутарх*). В НЗ это понятие продолжает использоваться в прямом значении «управления домом, ведения хозяйства» (Лк 12. 42; 1 Кор 4. 2; Гал 4. 2) и «управления городом» (Рим 16. 23). Особую важность для позднейшего, более технического употребления термина имеет притча о рассудительном домоправителе (φρόνιτος οἰκονόμος), совершавшем свое «управление» (οἰκονομία) в духе снисхождения и мягкости и прощавшем заемщикам своего хозяина их долги (Лк 16. 1–8). В НЗ появляются и метафорические значения: 1) И. спасения рода человеческого Сыном Божиим (от воплощения до Его крестной Жертвы), совершающаяся в учрежденной Им Церкви (Еф 1. 10; Еф 3. 2–3) (см. ст. *Домостроительство*); 2) духовное и нравственное управление Церковью, благовременное преподавание таинств и возвешение слова истины (2 Тим 2. 15) (по этой причине *апостолы* и их преемники *епископы* именуются домостроителями (οἰκονόμοι). Слова и Таин Божиих — 1 Кор 4. 1; Тит 1. 7; 1 Пет 4. 10).

В святоотеческой письменности сохраняются использовавшиеся в древнегреч. лит-ре и в НЗ значения слова «икономия» и родственных терминов: домашнее хозяйство, управление городом, Божественное домостроительство спасения и в связи

с этим — управление Церковью поставленными на это лицами, епископами и зависимым от них клиром (*Lampe. Lexicon. P. 940–943*). Так, Феоф. 10 и IV Всел. 26 называют «икономом» (οἰκονόμος) клирика, управляющего имуществом епископии, а Гангр. 8 говорит об этом должностном лице как «назначенном совершать икономию благоденний» (ἐπιτεταγμένος εἰς οἰκονομίαν εὐποιίας) (ср. статьи *Должности церковные, Эконом*). II Всел. 6 применяет оборот «икономствующие церквями» (κατὰ τῶν οἰκονομούντων τὰς Ἐκκλησίας) по отношению к епископам, а Трул. 16 указывает, что 7 диаконов, поставленные апостолами, исполняли «домостроительство для общей потребности» (τὴν οἰκονομίαν τῆς κοινῆς χρείας ἐγχειρισθέντες).

На визант. юридическом и административном языке слова «икономствовать» и «икономия» обозначали чаще всего процесс «владения», «управления», «упорядочивания» и «проявления заботы». Многочисленные подтверждения этому предоставляют императорские новеллы (см. новеллы 1, 12, 17, 27, 28, 32, 39, 40, 68, 109, 111 *Льва VI — Троианос*. 2007. С. 44, 72, 84, 116, 120, 132, 150, 152, 220, 302, 308). Однако в христ. лит-ре «константиновского периода» с конца IV в. за этим понятием закрепляется также более техническое значение определенной юридической меры, состоящей в изменении церковного правопорядка с целью обеспечения условий спасения человека в текущих обстоятельствах. В таком смысле ради различения от множества других значений слово «И.» позже начинают использовать в словосочетании «церковная икономия» по образцу II Всел. 2, где оно еще лишено указанного узкого значения (более позднее употребление этого выражения имеет, напр., в постановлении К-польского патриарха *Каллиника II* от 1701 г.: «ἐκκλησιαστικῆς περὶ τοῦτοῦ οἰκονομίας τυχεῖν» — *Γεδεών*. 1888. Т. 1. С. 93).

**Византийские авторы** не оставили систематического учения об И., затрагивая в своих произведениях лишь отдельные стороны этого принципа. Понятие «И.» используется в самом общем смысле, часто вне строго юридического контекста, обозначая обычно целесообразное действие компетентной церковной власти (*LHuillier*. 1983. S. 27 sqq.).

Свт. *Афанасий I Великий* в письме к еп. Руфиниану по поводу клириков, временно вступивших в общение с арианами, поясняет, что снисходительного отношения заслуживают те из них, кто были увлечены насилием и нуждой и к тому же пошли на это «с неким благоусмотрением» (πὸς οἰκονομικῶς — *Athanas. Alex. Ep. ad Rufinianum* // PG. 26. Col. 1180), т. е. имея в виду не соображения собственного благополучия, а интересы вверенного им служения. В письме к Амуну, не используя самого термина, он указывает на меру, которая позднее начинает квалифицироваться как церковная И.: «Одно и то же в известном отношении и не вовремя непозволительно, а в другом отношении и благовременно — не воспрещается и дозволяется» (*Idem. Ep. ad Amun. Col. 1173*).

Подобным образом, вне специального юридического контекста, пользуется этим понятием и свт. *Василий Великий*. В своем письме к клиру Колонии, к-рый был недоволен перенесением епископской кафедры из Колонии в Никополь, он утверждает, что это является «прекрасным решением (οἰκονομία καλή) тех, кому вверено управление (οἰκονομεῖν) Церквами» (*Basil. Magn. Ep. 227* // PG. 32. Col. 852). В его понимании эта мера, согласная с волей Божией и, т. о., направленная на достижение церковного блага, принимается по причине «трудного времени» (τοῦ... καιροῦ τὴν χαλεπότητα — *Idem. Ep. 228* // PG. 32. Col. 857). В таком же значении он использует этот термин в 1-м каноническом послании свт. Амфилохия Иконийскому (прав. 1): «Поскольку некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих (οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν), прияти крещение их [кафаров. — *Свящ. Д. II*], то да будет оно приемлемо».

Свт. *Григорий Богослов* называет свт. Афанасия Великого, допускавшего для латиноязычных богословов употребление менее точного термина «лицо» вместо «ипостась», «великим икономом душ» (μέγας τῶν ψυχῶν οἰκονόμος — *Greg. Nazianz. In laudem Athanasii. 35* // PG. 35. Col. 1124). Свт. *Иоанн Златоуст* «икономией и снисхождением» называет обряд очищения, исполненный ап. Павлом в Иерусалиме ради успокоения уверовавших во Христа евреев (*Ioan. Chrysost. In Act. 46*). Свт.



Кирилл, архиеп. Александрийский, подходит ближе к более строгому употреблению понятия, говоря об И. как о мере чистой целесообразности: «Икономия ради известных обстоятельств бывает, когда ненадолго пренебрегают должным, отлагая нечто в сторону, чтобы приобрести большее». Далее в этом тексте следует яркое сравнение применяющих икономию с моряками, попавшими в шторм и бросающими за борт нечто маловажное, чтобы спасти корабль и свои жизни (*Cyr. Alex. Ep. 56 // PG. 77. Col. 320*).

В обращении к понятию «икономия» других авторов на первом месте также стоит идея целесообразности. Свт. *Евлогий I*, патриарх Александрийский, в рамках полемики с егип. монофизитами написал небольшой трактат, специально посвященный И. В нем он, не давая строгого определения, сообщает, что «икономия зачастую применяется на краткое время, когда допускается нечто недолжное, ради долговременной непоколебимости благочестия, а также чтобы расстроить дерзания замышляющих против истины» (*Phot. Bibl. Cod. 227 // PG. 103. Col. 953, 956*). Прп. *Феодор Студит*, порвавший отношения со свт. *Никифором I*, патриархом К-польским, по причине различного понимания И., считал, что «предел икономии состоит в том, чтобы не нарушать совершенно какое-нибудь постановление и не вдаваться в крайность и не причинять вреда важнейшему в том случае, когда можно сделать малое послабление согласно времени и обстоятельствам, чтобы т. о. легче достигнуть желаемого» (*Niceph. Const. Ep. 24 // PG. 99. Col. 984*).

Авторы поздневизант. эпохи не внесли существенного вклада в определение понятия «икономия», высказываясь о ней с той же степенью неопределенности. Напр., архиеп. *Феофилакт Болгарский* в комментарии на Послание к Галатам (гл. 5) высказывается следующим образом: «Творящий нечто по икономии совершает это не как благо вообще, но ради своевременной пользы (ὡς πρὸς καιρὸν χρεῖωδες)» (*Theoph. Bulgar. Exr. ad Gal. 5 // PG. 124. Col. 1013*). По определению архиеп. *Димитрия II Хоматиана*, «икономия есть... восстановление в результате особой меры изначального блага (προηγησαμένου καλοῦ καθ' ἑτέραν ἐπιβολὴν ἐπανόρθωσις), когда неко-

претывается в трудных обстоятельствах» (*Pitra. Analecta Sacra. 1891. T. 7. Col. 581*).

В соборном законодательстве понятие «икономия» в техническом смысле впервые упоминается лишь на Трулльском Соборе (691–692; см. в ст.: *Вселенский VI Собор*). О целесообразности И. и ее временном характере говорится, например, в Трул. 29. Этот канон отменяет дозволение Карф. 46 совершать литургию в Великий Четверг не натошак: «Святые отцы оные, может быть, по некоторым местным причинам, полезным для Церкви, учинили такое распоряжение (букв.: применили такую икономию)». Отцы Трулльского Собора стремятся разрешить мн. церковно-правовые вопросы на основании церковной И., указывая на нее либо явно (прав. 29, 30, 37), либо с помощью обычных синонимов — снисхождение, человеколюбие и т. д. (прав. 3, 93). По-видимому, И. рассматривалась как мера целесообразности в разрешении текущих проблем жизни Церкви, причем целью, оправдывающей в известной мере выбор средств для ее достижения, является благо всей Церкви или отдельных верующих. Сравнительно немногие упоминания о канонической И. в источниках зачастую имеют слишком общий вид, выходя за пределы чисто юридических отношений. Иером. *Матфей Властарь* не отвел этому важнейшему юридическому принципу отдельной главы в своем систематическом сб. церковного права «*Алфавитная синтагма*» (Σύνταγμα κατὰ στοιχείων). По причине слабой формальной разработанности понятия в визант. эпоху создание определения И. представляет серьезные трудности для правосл. канонистики и в наст. время (*Kotsonis. 1971. P. 41–43; Troianos. 2007. С. 145*). Выяснение юридического содержания понятия существенно облегчается, если при установлении его происхождения исходить из нравственно-правовых принципов греч. философии и рим. права.

**Юридическое содержание и функции И.** Принцип церковной И. в своем юридическом содержании восходит к «милости» (ἐλεείκεια) Аристотеля и к «справедливости» (aequitas) рим. права. Аристотель полагал (*Arist. EN. V 14*), что, поскольку позитивный закон имеет общий характер (καθόλου), но о нек-рых вещах невозможно судить в общем

виде, ἐλεείκεια выступает «коррективой» (ἐπανόρθωσις) закона, исправляя возможную погрешность суждения, predetermined «природой вещей» (τῇ φύσει τοῦ πράγματος). Т. о., ἐλεείκεια устраняет неадекватность позитивного права в применении ко всему многообразию человеческих отношений (*Cessario. 1997. P. 172–174*). В НЗ это понятие уже не имеет юридического содержания, обозначая нравственную добродетель (мягкость, кротость и т. п. — *Preisker. 1990. S. 586*).

Вопрос о степени влияния аристотелевой ἐλεείκεια на содержание И. до наст. времени остается не проясненным до конца, несмотря на некоторую схожесть их функций (*Richter. 2005. S. 518–523*). Более вероятным считается влияние хорошо разработанного рим. правом принципа aequitas (равномерность, справедливость; греч. ἡ ἰσότης, τὸ δίκαιον — *Lefebvre. 1956. Col. 396*). Aequitas является одним из наиболее распространенных в классической правовой доктрине терминов, к-рый использовался в качестве мотивировки и обоснования мн. абстрактных или частных норм права. Этот принцип был тем масштабом, к-рый обеспечивал возможность при распределении субъективных прав между гражданами отмерять их согласно соображениям общего блага (bonum publicum). Aequitas — принцип целесообразного изменения правопорядка ввиду общего блага, к к-рому он предоставляет равный и удобный доступ для всех граждан. В частности, это выражалось в том, что правовая защита могла предоставляться в подобных друг другу случаях в зависимости от конкретных обстоятельств не в одинаковой мере и не в одинаковой форме.

Источники (в первую очередь, *Digestы*, которые содержат более 450 упоминаний об aequitas), не давая общего определения, демонстрируют направления использования aequitas, основными из к-рых являются следующие: 1) расширительное (Dig. 2. 13. 9. § 2) или ограничительное (CJ. 10. 68. 1) толкование позитивной нормы права, причем эта «справедливость» могла требовать строгого соблюдения и буквальной редакции нормы (Dig. 38. 17. 5. pr); 2) распространение по аналогии, когда возникла необходимость создать ряд подобных известному юридическому положению норм (Ibid. 42. 5. 19. § 1);





3) оправдание сингулярного права, преимущественно в тех случаях, когда требовалась особая защита права группам «слабых» лиц, напр. женщинам и несовершеннолетним, чтобы уравнивать их положение с теми, кто обладают нормальным уровнем сил (Ibid. 9. 4. 30; 4. 4. 1. Pr.); 4) реформирование общих принципов права, а также отдельных институтов права (Inst. Just. 1. 2. 5); 5) в судебной практике выбор санкции к правонарушителю основывали на справедливости («*aequitatem quoque ante oculos habere debet iudex*» — Dig. 13. 4. 4. § 1), когда при изучении степени субъективной виновности деликвента она могла требовать не только смягчения, но и ужесточения наказания (Ibid. 47. 14. 1. § 3; см. эти и др. многочисленные примеры в кн.: *Хвостов*. 1895).

В постклассический период римского права понятие *aequitas*, имевшее прежде чисто практическое значение, приобретает также и нравственный аспект. Повеление ап. Павла рабовладельцам оказывать рабам «должное и справедливое» (Кол. 4. 1) в версии Вульгаты выражено классическими терминами рим. права: «*domini, quod iustum est et aequum, servis praestate*» У Лактанция под *aequitas* подразумевается изначальное равенство людей перед Богом: «Ведь Бог, Который создает людей и одушевляет, хочет, чтобы все жили по справедливости, т. е. имели равенство» (Deus enim, qui homines generat, et inspirat, omnes aequos, id est pares esse voluit). Это религиозное равенство тесно связано со справедливостью и требует, в свою очередь, правового равенства: «Там, где нет равенства всех, там нет и справедливости» (Ubi enim non sunt universi pares, aequitas non est — *Lact. Div. inst.* 5. 15). В конституциях христ. императоров *aequitas* начинает тесно увязываться с правосудием (*iustitia*) и противопоставляться «строгому праву»; так, в эдикте имп. св. Константина Великого от 314 г. говорится: «Повелеваем, чтобы во всех делах правосудие и справедливость имели предпочтение перед положениями строгого права» (*placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem* — CJ. 3. 1. 8). Позднее «справедливость» в качестве формального принципа права попадет в церковно-правовые сборники (см., напр., Номоканон Фотия (Тит. 1. Гл. 3): «...по

требованию справедливости (του δικαίου) мы преступаем обычай» — *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα*. Т. 1. Σ. 40).

Эти характерные черты *aequitas* оказали влияние на юридическое содержание церковной И., к-рая в основных своих функциях в церковном праве становится аналогией «справедливости» рим. права. И. исходит из идеи равного участия членов Церкви в оправдании Божиим (ср.: Деян. 11. 17; 2 Петр. 1. 1). Вместе с тем на ее содержание продолжало влиять и догматическое значение понятия в смысле Божественного домостроительства, так что в использовании И. могли иногда усматривать подражание «Божественной икономии». Многогранная сложность этого принципа затрудняет формирование для него строгого юридического определения. По этой причине в различных контекстах синонимами И. выступают такие понятия, как «снисхождение» (*συγκατάβασις, συμπάθεια, benignitas*), «человеколюбие» (*φιλανθρωπία, humanitas*) и «справедливость» (*δικαιοσύνη, aequitas*) в зависимости от функции И. при решении конкретных проблем церковной жизни. Однако понятие «человеколюбие» выражает не всю сущность церковной И., а только отдельное ее проявление, поскольку принцип И. может привести и к большей строгости права, если это будет соответствовать соображениям целесообразности. Смещение И. с гуманностью, ограничивающее многообразие функционирования этого принципа, происходит лишь в достаточно позднее время. Например, через «человеколюбие» определял И. патриарх *Николай I Мистик* («Икономия есть подражание Божественному человеколюбию» — Ep. 32 // PG. 111. Col. 213). Однако отцы Анкирского и Неокесарийского Соборов, допуская смягчение дисциплинарных норм, еще употребляют более адекватный термин *φιλανθρωπία* (Анкир. 5, 16, 21; Неокес. 2); так же поступают и отцы *Вселенского I Собора* (прав. 5, 11, 12).

**Икономия и сингулярное право.** Самой употребительной функцией И., к-рая нередко считается основной и даже единственной, является создание сингулярного права для лиц, которые в силу особых обстоятельств должны быть по справедливости поставлены в исключительное положение относительно действующего общего права. Необходимость этой меры обусловлена

духовным благом как их самих, так и всей Церкви, частью к-рой они являются. Такая И. может применяться как для отдельных лиц, так и для целых групп. Чаще всего эта И. направлена на обеспечение доступности церковных благ для тех ее членов, которые находятся в положении, ограничивающем их возможности, например в состоянии духовной (Трул. 3) или телесной (Ап. 69) слабости, переживают внешние трудности — войну, неблагоприятные климатические условия и т. п.

Свт. Кирилл Александрийский в период после *Вселенского III Собора*, стремясь восстановить общение с прежними его антагонистами («восточными» епископами), упоминает И. как принцип, способствующий упорядочению сложившейся обстановки: «Чтобы нам не показаться любопытными, обычаем общения с благочестивейшим епископом Иоанном, снисходя ему, и ради икономии не слишком строго судя раскаявшихся. Это дело требует, как я уже сказал, великой икономии» (*Athanas. Alex. Ep.* 57 // PG. 77. Col. 321). Примером И. такого рода является мера, выработанная III Вселенским Собором в отношении бывшего Памфилийского митр. Евстафия, малодушно оставившего свою кафедру. Эфесские отцы в послании Собору пров. Памфилия сочли необходимым «помиловать старца» и постановили оставить ему епископское достоинство. *Иоанн Зонара* в своем комментарии замечает: «...и буква сказанного послания показывает, что то все было икономией (ὡς οἰκονομία) ради малодушия Евстафия» (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα*. Т. 2. Σ. 210). Патриарх *Феодор IV Вальсамон* говорит об уникальности этой меры: «Постановленное отцами определено по причине икономии; и не следует принятое по икономии (τὸ κατ' οἰκονομίαν), ради некоей пользы, приверживаться как правила на последующие времена» (Ibid. Σ. 214). Такое представление об исключительном характере икономии полностью соответствует положению римского права о невозможности распространения сингулярных норм по аналогии (ср. Dig. 1. 3. 14: «*Quod vera contra rationem iuris receptum est, non est producendum ad consequentias*» и *Basilic.* 2. 1. 24: «*Τὸ δὲ παρὰ κανόνα εἰσδεχθὲν οὐχ ἔλκεται πρὸς ὑπόδειγμα*»); того же мнения





придерживались и авторы составленного в 1800 г. канонического сборника «Пидалион» (Πηδάλιον. 2003. Σ. 179–182). Это свойство сингулярной И. отражено и в ряде постановлений К-польских патриархов XVIII в., разрешающих вступление в брак при наличии препятствий из-за родства. В большинстве таких постановлений имелось стереотипное указание: «Это разрешение предоставляем только указанным лицам частным образом (ιδίως) по икономии (κατ' οἰκονομίαν), ради настоятельной нужды, а прочим подобным лицам мы не предоставляем такого разрешения» (Γεδέων. 1888. Т. 1. Σ. 153, ср. также: Ibid. Σ. 157, 159, 163, 168, 169, 187).

Трулльский Собор, опираясь на И., разрабатывает сингулярное право для епископов, чьи епископии оказались оккупированными варварами (прав. 37). В этом случае епископы пользуются всеми правами своего престола: рукополагают клириков, занимают соответствующее кафедре место в собраниях епископов и т. д. Мотивируется такое решение следующим образом: «Ибо, если при нужде времени точность [применения закона.— *Свящ. Д. П.*] ограничивается, пределы икономии (ὁ τῆς οἰκονομίας ὅρος) не ограничиваются» (в некоторых рукописях: ὁ τῆς οἰκονομίας τῶλος, т. е. «применение икономии не исключается» — *Joannou*. 1961. Р. 172). В 30-м прав. отцы Трулльского Собора делают исключение для священников «в варварских Церквах», т. е. за пределами империи. Поскольку они имели обычай прекращать супружеское общение по согласию со своими женами, им запрещается отныне вообще сожительствовать с ними вопреки общецерковному праву, запрещающему священнослужителям прогонять свою жену «под видом благоговения» (Ап. 5). Мотивируется эта строгая мера церковным благом, к-рое достигается через И.: «Желая все творить к созиданию Церкви, разсудили мы и в иноплеменных Церквах обретающихся священников благоустроить (τοὺς ἐξ ἑτέρας οἰκονομεῖν)» (см. также толкование Феодора Вальсамона на это правило: *Ῥάλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 2. Σ. 370*).

В Византии императоры также пользовались И., прежде всего в сфере брачного права. Император *Лев VI*, установившая в 109-й новелле минимальный возраст обручения, делает

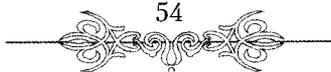
важную оговорку: «Если император, как часто случается, исползует некую икономию и разрешит обручение, а обрученным — венчание прежде установленного возраста, это ничуть не противоречит закону, ибо дозволено принявшим от Бога устройство (οἰκονομίαν) мирских дел устанавливать порядок лучший, чем предписывает закон, регулирующий жизнь подданных» (*Troianos*. 2007. С. 300. 17–20).

**И. и правоприменительная практика.** К принципу И. постоянно обращались при интерпретировании юридических норм. Так, патриарх Феодор Вальсамон замечал: «Законы нужно толковать в том смысле, какого требует человеколюбие» (*Ῥάλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 1. Σ. 42*), — под человеколюбием (φιλανθρωπία) имея в виду, очевидно, «икономическую» меру. И. может применяться также при выборе *епитимии* по отношению к впавшему в тяжкий грех. В церковном дисциплинарном праве перед компетентной властью стоит задача исследовать не только внешние обстоятельства падения, но и намерения согрешившего и с ними сообразовать объем наказания, подобно субъективному вменению в уголовном процессе. Об этом говорит, напр., свт. Василий Великий в послании к свт. *Амфилохию*, еп. Иконийскому: «Подлежит суду не видимость, но намерение» (Васил. 53). Патриарх Феодор Вальсамон замечает относительно этого положения: «Справедливость (δίκαιον) требует осуждать кого-либо не на основании наружного вида и притворства, но на основании расположения и намерения» (*Ῥάλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 4. Σ. 209–210*). Далее в послании к свт. *Амфилохию* свт. Василий рекомендует ему «по особености случая (κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς περιστάσεως), продолжить наказание, или облегчить» (Васил. 54); во мн. др. местах (см.: Васил. 2, 3, 74, 75, 84, 85) он повторяет, что духовный отец не связан определенным временем отлучения при наложении наказания: оно может ужесточаться или смягчаться, причем не только в момент вынесения приговора (наложение епитимии), но и в процессе несения наказания, в зависимости от усердия, меру которого оценивает духовный судья — епископ. В ряде правил (Васил. 56–58, 60, 62, 65) свт. Василий сам акт суждения о степени виновности согрешившего обо-

значает глаголом «икономствовать» (οἰκονομεῖσθαι).

Свт. Григорий Нисский, определяя продолжительность отлучения для соблудивших, говорит о возможности нек-рой свободы в выборе наказания: «Для проходящих же покаяние ревностнее... позволительно устроющему полезное в церковном домостроительстве (ἔξεστι τῷ οἰκονομοῦντι πρὸς τὸ συμφέρον τῇ ἐκκλησιαστικῇ οἰκονομίᾳ) сократить время слушания и скорее приводит оных ко обращению» (Григ. Нис. 4). Нередко такая свобода в определении наказания, соответствующего субъективной расположенности согрешившего, образно сравнивается с врачебным методом поиска «приличного недугу врачевания», причем в Трул. 102 говорится, что подобное средство предоставлено «мудро управляющему» (τῷ οἰκονομοῦντι σοφῶς; ср.: Григ. Нис. 8). Свт. Григорий Нисский подобный образ действий прямо называет «каноническим домостроительством» (κανονικῇ οἰκονομία — прав. 1). Такая И. не может использоваться церковным судьей как обоснование правоприменительного произвола, но должна действовать в положенных канонами границах. Этому не противоречит «пастырский» характер ряда дисциплинарных правил, оставляющих на усмотрение епископа выбор срока епитимии, т. к. подобные каноны обычно задают некий «средний» срок наказания, который и должен иметься в виду как необходимый критерий суждения (см. также: I Всел. 12; Анкир. 5, 7; Неокес. 3; *LHuillier*. 1983. Р. 24). И. в этой функции может вести не только к смягчению канона, но в нек-рых случаях — к ужесточению санкции.

**И. и правотворчество.** И. может выступать как обоснование церковного правотворчества и при создании новых норм по аналогии с уже существующими, и при реформировании общих принципов церковного права. При этом законодательный процесс «по икономии» должен проводиться в рамках святоотеческого Предания; в противном случае И. превращается в произвол и нечестие: «Если кто-нибудь из кажущихся богоносными отцами поколеблет нечто, никоим образом не следует это именовать икономией, но преступлением и предательством догматов и кощунством против Бога» (свт. Евлогий I, патриарх Александ-



рийский, в передаче патриарха *Μυχαηλα Ι Κυρουλαρια*; цит. по: *Richter*. 2005. S. 495).

В качестве примера юридической аналогии может быть названо 3-е прав. свт. Григория Нисского: добровольное занятие чародейством уподобляется свободному отступничеству от веры, за к-рое предписывается соответствующее наказание — пожизненное отлучение. В комментарии патриарха Феодора Вальсамона к этому правилу сказано о тех людях, к-рые «как вероотступники, не веруя, что Христос есть Бог, и не надеясь на Его помощь... призвали помощь демонов», что они «будут подлежать икономии (οἰκονομηθήσονται) в качестве преступников и свободно отрехшихся от веры»; здесь на И. указывается вне всякой связи со снисхождением. Те же, кого подвигла обратиться к чародеям «несносная нужда, овладевшая слабой их душой», приравниваются по аналогии в отношении последствий их падения к отступникам, не выдержавшим тяжких истязаний. К ним должно быть «явлено человеколюбие по подобию тех, которые во время исповедания не возмogli противостать мучениям» (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα*. Т. 4. Σ. 308).

Такой же подход применяет свт. Василий Великий (прав. 60), определяя степень вины и соответствующее наказание подвижникам, давшим обет девства и впоследствии впавшим в блуд. Он аналогически распространяет на них наказание, предусмотренное прелюбодеям. Патриарх Феодор Вальсамон в комментарии отмечает: «Деву, давшую такое обещание, если она падет... святой определяет устраивать (ὀρίζεται ὁ ἄγιος... οἰκονομεῖσθαι), т. е. подвергать епитимии, как прелюбодеиц» (*Ibid.* Σ. 217–218).

Вселенские Соборы занимались и непосредственным реформированием общих принципов церковного права. Так, Трул. 12, вводя обязательное безбрачие епископата, отменил тем самым прежнее положение, зафиксированное в Ап. 5, согласно которому епископ «да не изгонит жены своей под видом благоговения». Отцы Трулльского Собора обосновали эту реформу соображениями церковного блага, ибо они взялись за нее, «имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств». Т. о., эта мера оправдывается целесообразностью, и, несмотря на

неупотребление в этом правиле термина «икономия», это решение может расцениваться как икономическое по существу. Однако в целом церковное законотворчество гораздо реже ищет формальных обоснований, чем, напр., рим. право, опиравшееся в большинстве подобных случаев на принцип *aequitas*. В наст. время глубокий преобразовательный процесс в Церкви теоретически возможен, однако практически труден, ибо «отменить тот или другой существующий закон может власть или равная, или высшая той, которою данный закон был издан» (*Никодим (Μιλαш)*. 1897. С. 65, 75). Законодательство Вселенских Соборов, составляющее фундамент канонического права, мог бы изменять лишь не менее авторитетный орган церковной власти, т. е. новый Вселенский Собор (см. ст. *Всероссийский Собор*). Напр., К-польский патриарх *Γαβριηλ ΙΙΙ* (1702–1707), подвергая критике запрет брака в 6-й степени свойства и соответственно разрешая такой брак, не оформляет это мнение в виде синодального законодательного акта, отменяющего прежний порядок, но, отождествляя свою И. со снисхождением, адресует дозволение только подателям прошения как привилегию (*Γεδεών*. 1889. Т. 2. Σ. 411).

**Особенности функционирования И.** Применять И. имеют право только «служители Христовы и домостроители Божиих Таин» (свт. Евлогий Александрийский в передаче свт. Фотия, патриарха К-польского: *Phot. Bibl. Cod. 227 // PG. 103. Col. 953*), т. е. правосл. архиереи, индивидуально или на Соборах. Правом И. пользуется всякая компетентная церковная власть (право применять И. в сфере церковных интересов имели и императоры); пресвитер использует И. только по делегированному праву и ограниченно: при исповеди и в вопросах душепопечения (напр., вопрос индивидуального поста), служения литургии в экстренных случаях вне храма (если имеет заранее согласие епископа) и т. д.

«Икономия только тогда используется правильным образом, когда не повреждается учение благочестия» (свт. Евлогий Александрийский в передаче свт. Фотия, патриарха К-польского: *Ibidem*), т. е. не касается догматического учения Церкви. Прп. Феодор Студит различал И. временную (*μέχρι καιρού*) и посто-

янную (*διηλεκτής*): «Имеет постоянную силу позволение, данное св. Афанасием италийцам, — употреблять выражение *πρόσωπα* вместо *ὑποστάσεις*. А на время, например, распоряжение апостола касательно обрезания или Василия Великого — касательно Святого Духа...» (*Theod. Stud. Ep. 49 // PG. 99. Col. 1088*). Конечно, временный характер будет иметь И., создающая сингулярное право, а постоянный — применяемая в случае умеренного или широкого реформирования действующего правопорядка, проводимого с опорой на нее.

К созданию сингулярного права относится различие И. ретроактивной (*post factum*), когда ее применение следует за правонарушением, и превентивной (*ad faciendum*), когда она вызывает соответствующую реакцию компетентной власти во избежание неблагоприятного события, ожидаемого в будущем.

**И. и акривия.** По замечанию архиеп. *Πετρα (Λ'Юлье)* (*L'Huillier*. 1983. P. 22–27), в течение патристического периода И. как мера целесообразности не противопоставлялась *акривии*, но находилась в иной плоскости суждений. Под акривией в согласии со Свящ. Писанием (Деян 22. 3: *ἀκριβεία νόμου*); ср. также: 26. 5) понималось следование точному смыслу юридической или нравственной нормы, в то время как под И. подразумевали возможность восполнения позитивного правопорядка в тех обстоятельствах, которые были не предусмотрены законодателем и могли повлечь за собой, без применения И., неблагоприятные последствия для отдельных лиц или всей Церкви в целом. По этой причине свт. Василий Великий противопоставляет акривию не И., а обычаю (*τά τῆς ἀκριβείας καὶ τὰ τῆς συνήθειας* — прав. 3; см. также: Трул. 102), т. к. содержание обычая как юридической нормы не может быть столь точным и определенным, как содержание закона. Кроме этого И. опирается на акривию, подобно тому как вынесение приговора опирается на предварительное всестороннее исследование дела. Свт. Григорий Нисский определил (прав. 3): прибегающие за помощью к чародеям «подробно (*δι' ἀκριβείας*) да вопрошаются», и на основании точно проведенного расследования они «должны быть устроены (*οἰκονομηθήσονται*)». Для свт. Василия, призывавшего (прав. 1) следовать «общему устройству»

(τῆ καθόλου οἰκονομίᾳ) и «покоряться правилам с точностью» (δουλεῖν ἀκριβεῖα κανόνων), И. не отменяет акривию, а обозначает верный выбор правоприменителем справедливой для данного случая юридической нормы вопреки всякому личному усмотрению и произволу. Отцы Эфесского Собора начинают письмо паффилийским епископам, говоря об акривии («Получившим жребий священного служения подобает со всякою точностью (μετὰ πάσης ἀκριβεῖας) творити рассмотрение о всем, что делати должно» (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα*. Т. 2. Σ. 206), а затем, по справедливому замечанию патриарха Феодора Вальсамона, употребляют И.

Т. о., И. становилась возможной на основании того, что акривия означала не объективную строгость нормы, но точное установление смысла относящихся к делу юридических норм и тщательность дознания. Правильнее было бы говорить о взаимодополняемости, чем о противопоставлении акривии и И. (*L'Huillier*. 1983. Р. 30). Отсутствие противопоставления акривии и И. характерно и для более позднего времени. Это позволяло *Никите Стифату* утверждать, что «мы икономствуем согласно точности канонов» (κατὰ τὴν τῶν κανόνων οἰκονομοῦμεν ἀκριβεῖαν — *Nicetas Stéthatos*. *Opusculés et lettres* / Ed. J. Darrouzès. P., 1961. P. 468. (SC; 81)). Акривия могла противопоставляться не И. вообще, а более конкретно «человеколюбию» и «снисхождению», т. е. таким результатам интерпретирования канона, к-рые вызывают улучшение правового положения лица (см.: Трул. 3; *Бондач*. 2007. С. 62. Сн. 58).

Позднее эти 2 понятия начинают использоваться антитетически и даже антонимически. Их сочетание в церковной практике объяснено в одном из писем Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары*: «Церковные дела рассматриваются двумя способами: согласно акривии и согласно икономии; и когда они невозможны по акривии, то они совершаются по икономии» (*Δελικάνης*. 1905. Σ. 684). В концепции И. прп. *Никодима Святогорца*, к-рую он отождествлял со «снисхождением», И. со всей определенностью начинает противопоставляться акривии как «строгости». В частности, он замечал: «Два вида управления и устройства сохраняются в Церкви Христовой. Один

вид именуется акривией, другой именуется икономией и снисхождением, с помощью которых устраивают спасение душ домостроители Духа (οἱ τοῦ Πνεύματος οἰκονομοί), иногда одним образом, иногда — другим» (*Πηδάλιον*. 2003. Σ. 53).

**Разработка понятия «икономия» в новейшее время.** Особую важность и интерес в правосл. богословии принцип И. приобрел в связи с проблемой приема инославных в лоно правосл. Церкви. Существуют 2 различные догматико-канонические концепции относительно действительности таинств (прежде всего — Крещения и Священства) у инославных. В частности, рус. каноническая традиция, опирающаяся на Трул. 95, признает действительность крещения у ряда инославных христиан: несториан, монофизитов, католиков и «традиционных» протестантов. В истории РПЦ, однако, был краткий период, когда «латинское» крещение было признано действительным и католики, переходящие в Православие, «перекрещивались». Такое постановление было сделано Московским Собором 1620 г., но вскоре отменено на архиерейском Соборе в Москве в 1655 г.; итоговое постановление по этому вопросу вынес *Большой Московский Собор 1666–1667 гг.* (ДАИ. Т. 5. С. 495–500). Очевидно, это была жесткая и непродолжительная мера исключительного характера, возникшая лишь вследствие политической и церковной экспансии католич. Польши в начале XVII в. (см.: *Сергий (Серафимов), еп.* *Сборник сочинений*. Вятка, 1894. [Ч. 1]: О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную Церковь. С. 117–126). Как только исчезла настоятельная необходимость, Русская Церковь по инициативе восточных патриархов (Александрийского и Антиохийского, принимавших участие в Соборе 1666–1667 гг.) вернулась к прежней практике приема католиков — без перекрещивания, в согласии с канонами, т. е. упразднила временную меру икономической строгости: «И согласно судихом вси, яко неподобно Латин перекрещевати, но точию по проклинании своих им ересей и по исповедании согрешений и по даянии рукописания помазвати их святым и великим миром, и сподобляти Святых и Пречистых Таин, и тако приобщати святей со-

борней и апостольстей Восточней церкви, по священным правилом» (ДАИ. Т. 5. С. 500).

Греческая Церковь оказалась в схожих обстоятельствах к середине XVIII в., когда иезуиты, пользуясь поддержкой посланников католич. держав, проводили все более активную прозелитическую пропаганду на территории Османской империи. Это вызвало постановление К-польского Собора 1756 г. о том, что вне пределов Единой Святой и Апостольской Церкви не совершаются таинства, прежде всего Крещение как «изобретение развращенных чело­веков, как отличное от всего апостольского Предания», и, следовательно, всех присоединяющихся от ересей к Церкви нужно принимать как «неосвященных и некрещеных», т. е. крестить (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα*. Т. 5. Σ. 615). Эта мера, направленная прежде всего против католиков, противоречила многовековой практике Греческой Церкви. Она должна была иметь, как в свое время и в Русской Церкви, временный характер как мера икономическая, вызвавшая, согласно представлениям о церковной пользе, крайнюю строгость в отношениях с зап. христианами. Парадоксальным образом греч. канонисты того времени (прежде всего авторы «Пидалиона») выдвинули теорию, согласно к-рой эта мера, напротив, объявлялась возвращением к строгости (акривии) Апостольских правил (46 и 50), слишком расширительно ими истолкованных, а все церковное законодательство о приеме инославных без повторения крещения (II Всел. 7; Трул. 95; постановление К-польского Собора 1484 г. — *Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα*. Т. 5. Σ. 143–149) признавалось проявлением «снисхождения, или икономии» (см. толкование на Ап. 46 в: *Πηδάλιον*. 2003. Σ. 53–54). Т. о., слишком узкое понимание авторами «Пидалиона» икономии, которая для них обозначала всегда только «снисхождение», т. е. смягчение «строгой» нормы, и никогда — «ужесточение», привело их к признанию положительного многовекового права Церкви лишь временной икономической мерой, подлежащей мотивированной отмене со стороны сравнительно скромного по компетенции органа церковной власти (под Определением 1756 г. стоят три подписи — К-польского, Александрийского и Иерусалимского патри-



архов). Если бы ужесточение подхода к католикам со стороны К-польского Собора было своевременно объяснено И., эту меру можно было бы позднее и дезавуировать, а не строить вокруг нее оправдывающие ее постоянный характер теории, в целом непродуктивные. Так, греч. богослов К. Икономос в 1852 г. по просьбе К-польского патриарха *Анфима IV* заявил в особом трактате по этому вопросу о способности Церкви «по икономии» восполнять недостаток благодати. Т. о., церковная И. из формального принципа церковного права едва ли не превращается в альтернативный способ совершения таинств. Эту т. зр. в посл. развивал Х. Андруцос, согласно к-рому «указанное понимание икономии... надежно опирается на церковную практику, в которой одно и то же Таинство, по обстоятельствам, иногда объявляется действительным, а иногда — недействительным» (*Ἀνδρούτσος*. 1907. Σ. 307–308). Диовуниотис, развивая эту концепцию, утверждал, что «Церковь, как хранительница благодати (*ταμιούχος τῆς χάριτος*) и распорядительница Таинств, имеет власть изменять действительность Таинств, делая недействительное в них действительным и действительное — недействительным...» (*Διοβουνιώτης*. 1913. Σ. 162).

Такая существенная разница подходов к действительности инославного Крещения привлекла к себе внимание свт. *Филарета (Дроздова)*, к-рый писал по этому поводу А. Н. Муравьеву: «Если крещенные обливательно, по Константинопольскому мнению, суть не крещенные: то каким образом «икonomia снисхождения» может сделать их крещенными, не совершая над ними крещения?» (Письма митр. Московского *Филарета* к А. Н. Муравьеву. К., 1869. С. 369).

Впрочем, в нач. XX в. в России высказывались и противоположные мнения. Возможность редукции чина Крещения «по икономии» допускали митр. Антоний (Храповицкий) (Переписка с Р. Гардинером // ВиР. 1915. № 4. С. 17) и сщмч. архим. Иларион (Троицкий) (в посл. архиепископ) (Единство Церкви и всемирная конференция христианства // БВ. 1917. Т. 1. № 1. С. 3–60), утверждавший: «Для практики в отношении латинян должно искать объяснения лишь в соображениях церковной икономии, а не в догма-

тическом понятии о единстве Христовой Церкви» (Там же. С. 56).

Эта концепция подверглась аргументированной критике со стороны митр. (в посл. патриарх) *Сергия (Страгородского)* и чуть позже — прот. *Георгия Флоровского*; эта критика касалась в т. ч. и некорректности использования И. в отношении таинств. Так, митр. Сергей считал, что И. может внести изменения в порядок приема инославных, но с жестким ограничением: «Инославное общество, по своим объективным признакам принадлежащее к одному из высших разрядов, может быть ввиду особой своей опасности в данное время отнесено к низшему (ариане, несториане, латиняне в греч. практике), а потом возвращено опять к прежнему (те же ариане по местам, несториане), но общество, по своей природе принадлежащее к низшему разряду (напр., первому чиноприему), никогда, ни при каких обстоятельствах не переводится в высший» (Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // ЖМП, 1931–1935. С. 45). Прот. Г. Флоровский утверждал, что И. не может быть полезной для решения любых вопросов, стоящих перед Церковью: «Если за каноническими границами Церкви сразу же начинается безблагодатная пустота и схизматики вообще и крещены не были... тем более необходима в действиях и суждениях Церкви совершенная ясность, строгость, настойчивость. И никакое «снисхождение» здесь неуместно и просто невозможно, и никакие уступки непозволительны...» (О границах Церкви // Путь. П., 1934. № 44. С. 18–19).

В 1-й пол. XX в. в связи с попытками англиканского духовенства получить признание Вселенского Патриархата появилось неск. важных обстоятельных работ об И. правосл. специалистов в области догматики и церковного права, причем изначальный интерес к ней как к основе признания инославных таинств перерос в стремление раскрыть ее содержание со всей возможной полнотой и объективностью (Т. С. Аливизатос, И. Коционис, С. Н. Троянос). В контексте отношений с правосл. Церквями правосл. взгляд на И. пытались высказать как католик. (Т. Шпачил, М. Жюжи), так и англикан. (Дж. Дуглас, Ф. Томсон) богословы.

Правосл. Церковь не имеет до наст. времени офиц. доктрины И.,

несмотря на попытки вынести обсуждение этой проблемы на общеправосл. уровень. Так, Межправославная комиссия по подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви (Женева, 15–28 июля 1971) определила в своем докладе И. как «преисполненное любви отношение (*τὴν πλήρη ἀγάπης στάσιν*) Церкви к своим членам, нарушающим Ее канонические постановления, а равным образом и к христианам, пребывающим вне Ее и желающим вступить в Ее лоно», а ее соотношение с таинствами — следующим образом: «Икономия как экстренное средство ко спасению превосходит то дело, которое Церковь исполняет по акривии через Святые таинства». Положения этого доклада были подвергнуты резкой критике со стороны профессоров богословского фак-та Афинского ун-та П. Врациотиса, П. Трембеласа, К. Муратидиса, А. Феодору и Н. Врациотиса как страдающие неполнотой и заблуждениями, прежде всего в связи с тем, что И. отождествлялась со «снисхождением» (см.: *Troianos*. 2007. С. 144).

Ист.: *Ῥάλλης Γ. Α., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*. Ἀθηνῆσιν, 1852–1859. 6 τ.; ДАИ. 1853. Т. 5; *Γεδεών Μ. Κανονικαὶ διατάξεις, ἐπιστολαὶ, λύσεις, θεσπίσματα τῶν Ἁγιωτάτων Πατριάρχων Κωνσταντινουπόλεως, Κωνσταντινούπολις, 1888–1889. 2 τ.; Pitra. Analecta Sacra*. 1891. Т. 6; *Joannou P.-P. Discipline générale antique*. R., 1961. Т. 1. Pt. 1: Les canons des Conciles Oecuméniques; Πηδάλιον. Ἀθῆναι, 2003<sup>13</sup>; *Δελικάνης Κ. Πατριαρχικά ἔγγραφα. Κωνσταντινούπολις, 1905. Т. 3; Τροϊάνος Σ. Ν. Οἱ Νεαρές Λέοντος στ' τοῦ Σοφοῦ*. Ἀθῆναι, 2007. Лит.: *Οἰκονόμος Κ. Τὰ σωζόμενα Ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα*. Ἀθῆναι, 1862. Т. 1. Σ. 378–515; *Kipp Th. Aequitas // Pauly, Wissowa*. 1894. Bd. 1. Sp. 598–604; *Хвостов В. М. Опыт характеристики понятий aequitas и aequum jus в римской классической юриспруденции*. М., 1895; *Никодим (Милаш), ep.* Православное церковное право / Пер. с серб. М. Г. Петровица. СПб., 1897. С. 60–80; *Ἀνδρούτσος Χρ. Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθῆναι, 1907; *Διοβουνιώτης Κ. Τὰ Μυστήρια τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐξ ἐπόψεως Δογματικῆς*. Ἀθῆναι, 1913; *Spáčil Th. Doctrina theologiae orientis separati de sacramento baptismi // OrChr*. 1926. Т. 6. N 25. P. 179–263; *Douglas J. A. The Orthodox Principle of Economy and its Exercise // The Christian East*. L., 1932. Vol. 13. P. 99–109; *Jugie M. Theologia dogmatica*. P., 1930. Т. 3. P. 103–125; *Ἀλιβιζάτος Ἀ. Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθῆναι, 1949 (нем. пер.: *Alivizatos H. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche / Übers. von A. Belliger. Fr./M., 1998*); *Jonkers E. J. Aequitas // RAC*. 1950. Bd. 1. Sp. 141–144; *LeFebvre Ch. Équité // DDC*. 1956. Т. 5. Col. 394–410; *idem. Epikie // Ibid*. Col. 364–375; *Κοτσώνης Γ. Ἀρχιεπ. Προβλήματα τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Οἰκονομίας*. Ἀθῆναι, 1957 (франц.





пер.: *Kotsonis J. Problèmes de l'économie ecclésiastique / Trad. par l'Archim. P. Dumont. Gembouloux, 1971*; *Lampe. Lexicon. P. 940–944; Pringsheim Fr. Jus acquum und jus strictum // Idem. Gesammelte Abhandlungen. Hdlb., 1961. Bd. 1. S. 131–153; Thomson F. J. Economy // JThSt. 1965. Vol. 16. P. 368–420; Kaser M. Das römische Privatrecht. Münch., 1975<sup>2</sup>. Bd. 2; Erickson J. H. Oikonomia in Byzantine Canon Law, dans le recueil Law, Church and Society // Law, Church, and Society: Essays in Honor of S. Kuttner. Phil., 1977. P. 225–236; idem. The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice // SVTQ. 1997. Vol. 41. P. 1–17; LHuillier P., bishop. The Reception of Roman Catholics into Orthodoxy: Historical Variations and Norms // Там же. 1980. Vol. 24. P. 75–82; idem. L'économie dans la tradition de l'Eglise orthodoxe // Kanon: Jb. der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. W., 1983. Bd. 6. S. 19–38; Preisker H. Ἐπιεικεία, ἐπιεικῆς // ThWNT<sup>3</sup>. 1990. Bd. 2. S. 585–587; Cessario R. Epieikeia and the Accomplishment of the Just // Aquinas and Empowerment: Classical Ethics for Ordinary Lives / Ed. G. S. Harak. Wash., 1997. P. 170–205; Richter G. Oikonomia: der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theol. Literatur bis ins 20. Jh. B., 2005; Бондач А. Г. Трактат Иоанна Зонары о недопустимости брака двух троюродных братьев с одной женщиной // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2007. Вып. 1(17). С. 45–64; Troianos S. N. Der Begriff der «Oikonomia» im byzantinischen Recht Unter Berücksichtigung der gegenwärtigen griechischen Kanonistik // XVII ЕжБК. 2007. Т. 1. С. 138–146.*

Свящ. Димитрий Пашков

**ИКОНОМОС** [греч. Οἰκονόμος] Константин (27.08.1780, Царицани, Фессалия — 03.1857, Афины), свящ., писатель, богослов и филолог, церковный деятель. Род. в семье свящ. и приходского иконома Кириака. С 12 лет прислуживал в храме в качестве анагоста (чтеца), на 21-м году жизни был рукоположен во иерея. С 1805 г. иерокирик (священно-проповедник) Элассонской епархии. В 1806 г., во время восстания под рук. свящ. Евфимия Влахава против притеснений янинского паши Али, И. был обвинен в сочувствии «мятежникам» и посажен в темницу, откуда его выкупили за 50 тыс. пиастров. Вскоре по указу К-польского патриарха сщмч. Григория V был переведен в Фессалонику в качестве экзарха местного митр. Герасима, проживавшего в К-поле. В кон. 1808 г. был приглашен греч. общиной Смирны для основания Филологической гимназии (открыта 1 сент. 1809). В период преподавания в Смирне И. написал катехизис и курс риторики. В 1819 г. был назначен вселенским проповедником при К-польском Патриархате. В это время он составил руководство для проповедников, утраченное в 1821 г.

После начала Греческого восстания и убийства патриарха Григория V И. бежал в Одессу, где произнес речь в память об убиенном патриархе. И. приобрел известность выступлениями в защиту греков и вскоре переехал в С.-Петербург. По указу имп. Александра I написал соч. «Опыт о ближайшем средстве языка славяно-российского с греческим» (СПб., 1828. Т. 1–3). Немного позже издал работу о греч. фонетике, в к-рой критиковал систему произношения, предложенную Эразмом Роттердамским.

В 1831 г. И. переехал в Германию, где жила его жена и учились дети. В Берлине он был избран в почетные члены Королевской Прусской АН. Оттуда он отправился в Италию, встречался с издателем греч. рукописей Анджело Майо, ученым-лингвистом кард. Джузеппе Меццофанти, а также был принят папой Григорием XVI как борец за независимость Греции. В 1834 г. И. приехал в Грецию и поселился в Афинах. Отказавшись от профессорского звания, И. занимался богословием, библеистикой, проповедовал и преподавал (получил звание главного проповедника Элладской Православной Церкви). Он написал в ответ пресвитерианам апологию иерархического устройства Церкви «О трех степенях священства», доказывая происхождение священства со времен апостольских. Сильное возражение у И. вызвало появление в Греции перевода Свящ. Писания на новогреч. язык, сделанного с евр. текста Лондонским библейским об-вом. И. указывал на искажения в масоретском тексте ВЗ и на подлинность перевода ХХI. По этому поводу И. писал статьи и рецензии в греч. периодической печати, а также посвятил этому вопросу фундаментальное соч. «О переводе Семидесяти толковников Священного Писания». В афинский период жизни И. написал «Опыт биографии А. К. Стурдзы». Издание «Амфилохия» К-польского патриарха свт. Фотия, начатое им, было завершено после смерти И. его сыном Софоклом. Соч.: Τέχνη ρητορικῆς βιβλία γ'. Βιέννη, 1813; Надгробная речь блж. К-польскому патриарху Григорию, произнесенная при отпевании / Пер.: К. Аргинов. М., 1821; О начале обыкновения употреблять красные яйца во время Пасхи. СПб., 1826; Песнь печальная на кончину Александра I, бессмертного самодержца Всероссийского / Пер.: свящ. Г. Меглицкий. СПб., 1828; Слова, говоренные в Одессе на греч. языке в 1821 и 1822 гг., при погребении К-польского патр. Григория и при др. случаях. СПб., 1829 (=Λόγοι ἐκκλησιαστικοί

ἐκφανθέντες ἐν τῇ Γραικικῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Ὀδησοῦ κατὰ τὸ 1821–1822 ἔτος. Βερολίνο, 1833); Περί τῆς γνησίας προφορᾶς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσας βιβλίον. Πετροῦπολης, 1830; Наставление об истинном произношении нек-рых греч. букв. СПб., 1831; Περί τῶν τριῶν ἱερατικῶν τῆς ἐκκλησίας βαθμῶν ἐπιστολμαῖα διατριβὴ ἐν ἧ καὶ περὶ τῆς γνησιότητος τῶν ἀποστολικῶν κανόνων. Ναυπλία, 1835; Περί τῶν Ὁ Ἐρμηνευτῶν τῆς Παλαιᾶς Θείας Γραφῆς βιβλία τέσσαρα. Ἀθήναι, 1844–1849. 4 τ.; Ἀλέξανδρος ὁ Στοῦρζας Βιογραφικὸν σχεδιάσμα. Ἀθήναι, 1855; Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικά συγγράμματα. Ἀθήναι, 1862–1866. 3 τ.; Τὰ σωζόμενα φιλολογικὰ συγγράμματα. Ἀθήναι, 1871; Слово о молитве / Пер.: архим. Неофит. СПб., 1889. Лит.: Σιβίνης Κ. Ὑπόμνημα αὐτοσχέδιον περὶ τοῦ αἰδεσμοτάτου πρεσβυτέρου καὶ οἰκονόμου Κωνσταντίνου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων. Τερψέστη, 1857; Дестунис Г. С. О жизни и трудах Константина Экономоса // Странник. 1860. Июль. С. 1–23; История христ. Церкви в XIX в. СПб., 1901. Т. 2: Правосл. Восток. С. 320.

Р. Б. Б.

**ИКОНОПИСНЫЙ ПОДЛИННИК**, в древнерус. художественной культуре руководство для художников, содержащее все необходимые сведения для написания икон и стенописи. Слово «подлинник» в древнерус. письменности известно только в значении подлинного (истинного) текста, в т. ч. точного описания объекта, служащего руководством при его воспроизведении. В «Пискаревском летописце» под 1598 г. подлинник как самостоятельный источник фигурирует одновременно с визуальным образцом (в данном случае архитектурным): «...образец был древяной, сделан по подлиннику, как составляет святая святых» (Словарь рус. языка XI–XVII вв. М., 1989. Вып. 15. С. 278).

Основные статьи И. п. — описание иконографии святых и праздников, к-рые в большинстве руководств расположены согласно церковному календарю. Дополнительные статьи содержат описания праздников переходящих дат, обликов Спасителя, Богоматери и святых, композиции «Страшный Суд», икон святых с «деяниями», изображений пророков и праотцев по их составу в иконостахах с приведением текстов на их свитках, Св. Софии Премудрости Божией, сивилл и древних философов, аллегорий месяцев, а также в И. п. входят статьи богословского, астрономического и художественного характера, технические наставления. В разных списках И. п. состав и число добавочных статей неодинаковы, иконографии святых, как и иконографии праздников, варьируются, большинство святых





описано по подобию, в сравнении с широко распространенными образами почитаемых святых. Описания весьма краткие, особое внимание уделено типу бороды и прически, цвету одеяний.

По составу святых и праздников, а также по характеру их описания И. п. разделяются на неск. типов. И. п. краткой редакции, возникновение к-рой связывают с Новгородом (Григорьев. 1887. С. 46–50), отличаются описанием одного святого на один календарный день и краткостью текста. Наиболее древние памятники этого типа: 2-й пол. XVI в. (?) из собрания М. П. Погодина (РНБ. Погод. № 1929); кон. XVI – нач. XVII в. из собрания М. П. Овчинникова (РНБ. Ф. 209. № 409); 2-й четв. XVII в. старца Кириллова Белозерского монастыря Матвея Никифорова (РНБ. Соф. Д. 1523; публ.: Иконописный подлинник новгородской редакции. М., 1873). В сер. XVII в. в Москве был создан И. п. более пространной редакции (напр., РНБ. Погод. № 1928), в к-рый входит большее число святых, в т. ч. московских, а также особо отмечаемые в Москве церковные праздники; описания святых здесь более подробные (Григорьев. 1887. С. 50–60). В И. п., составленном ок. 1658 г., описания иконографии расположены по алфавиту. Характеристики святых отличаются физиогномической точностью, в описания праздников входят отдельные элементы, связанные с западноевроп. искусством, т. о. заметна забота составителей о художественной стороне описаний. Этот подлинник, созданный в окружении Симона Ушакова, содержит некоторые характеристики, совпадающие с теоретическими высказываниями иконописца Иосифа Владимировича (Там же. С. 62–66). Ф. И. Буслаев (Буслаев. 1990. С. 411–413) приводит выдержки из рукописи И. п. 2-й пол. XVII в. (ГИМ. Увар. № 496). Известно много И. п. смешанного типа, самый пространный – 2-й Сийский, составленный в посл. четв. XVII в. чернецом Никодимом (впосл. наместник Антониева Сийского монастыря) и дополненный графическими образцами (БАН. Собр. Архангельской семинарии. № 205; см.: Покровский. 1884. С. 412). Как правило, И. п. – это небольшие кодексы, в 8- и 12-градусную доли листа, т. е. они были предназначены для личного пользования. Нек-рые из них,



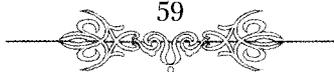
Лист из Строгоновского иконописного лицевого подлинника. 1-я четв. XVII в. (БАН. Строз. № 66)

в 4-градусную долю листа, использовались, возможно, в работе мастеров.

По мнению Буслаева и Д. А. Григорьева, И. п. возникли на Руси во 2-й пол. XVI в. как результат регламентации искусства после Московского Стоглавого Собора 1551 г. В состав всех И. п. входят святые Русской Церкви, канонизированные на Московских Соборах 1547 и 1549 гг. И. п. сформировались, по мнению исследователей, из надписей «лицевых подлинников» (Буслаев. 1990. С. 391, 404; Григорьев. 1887). Составители И. п. видели в них описания иконных минологиев, о чем свидетельствует текст 1658 г.: «...есть и до днесь в святой горе Афона и во иных святых местах писаны чудные иконы святые месячные... с тех же месячных икон и сий подлинник живописцы списали словесно на хартиях...» (Сахаров. 1849. Т. 2. Прил. С. 4). Вероятно, одновременно возникли и образования смешанного типа, где текстовой («толковый») подлинник дополнял свод образцов. Самый ранний сохранившийся комплекс такого рода – И. п. 1-й четв. XVII в. из собрания С. Г. Строганова (Строгоновский иконописный лицевой подлинник. 1869). Это по сути лицевой календарь, состоящий из графических изображений святых и праздников на каждый день года, над изображениями помещены их краткие описания. Ученые XIX в. лицевыми подлинниками называли также и своды образцов иконописцев

XVII–XIX вв. Однако в письменных источниках нет такого понятия, они названы здесь «образцы с иконны» (Опись Соловецкого мон-ря 1514 г. // Описи Соловецкого мон-ря XVI в. / Сост.: З. В. Дмитриева и др. М., 2003. С. 35). (О сводах образцов XVII–XIX вв. см. в ст. *Образцы церковные.*)

Составители рус. И. п. стремились передать особенности иконографии словесно, т. о. они продолжали традицию, заложенную в греч. и южнослав. *ерминиях*, известных со 2-й пол. XVI в. Обнаруживается общность рус. И. п. с памятниками визант. письменности, к-рые можно интерпретировать как специальные руководства для художников. По мнению А. П. Голубцова и Ф. Винкельмана, подобным наставлением являлся в средневизант. период греч. текст, названный «Отрывок из церковноживописных древностей Елпия Ромея о внешнем виде святых мужей и жен», к-рый известен по 2 рукописям: XII в. (Paris. Coislin. 296) и XIII в. (ГИМ. Синод. № 108) (см.: Голубцов А. П. О греч. иконописном подлиннике // ПрТСО. 1888. Ч. 42. С. 131–151; Winkelmann F. Über die körperlichen Merkmale der gottbesetzten Väter // Fest und Alltag in Byzanz / Hrsg. G. Painzing, D. Simon. Münch., 1990. S. 107–129). В московской рукописи текст датирован 993 г. и содержит описания внешности 11 отцов Церкви. Парижская рукопись включает статьи с описанием внешности Адама, пророков, Иисуса Христа, Богородицы, апостолов Петра и Павла, а также неск. чудотворных икон. Подробное описание, по мнению Ж. Дагрона, восходит к портретным характеристикам, т. н. *εἰκονισμός*, употребляемым в нек-рых офиц. документах античного мира; эти характеристики святых являлись частью различных по жанру произведений церковной лит-ры V–VI вв., которые во 2-й пол. X в. вошли в К-польский синаксарь (Дагрон Ж. Свящ. образы и проблема портретного сходства // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 19–43) и благодаря сделанному еп. Порфирием (Успенским) переводу текстов Елпия Ромея и синаксаря были затем использованы в качестве специальных руководств для иконописцев (Сб. рукописей, соерж. наставления в живописном искусстве... // ТКДА. 1867. № 2. С. 264–268). По мнению



Э. Китцингера (*Kitzinger E. The Role of Miniature Painting in Mural Decoration // The Place of the Book Illumination in Byzantine Art. Princeton, 1975. P. 135*), для визант. художников эти тексты были подсобным материалом и не заменяли в полной мере ту информацию, к-рую несли изобразительные модели. Видимо, такова была и роль «толковых» подлинников в древнерус. искусстве.

Рукописи XVII–XIX вв. с текстами И. п. присутствуют в большом количестве в разных хранилищах страны, однако изданы полностью или частично лишь отдельные из них. Иначе обстоит дело с публикациями входящих в подлинники наставлений технико-технологического свойства, содержащих указания используемых художниками материалов и способов их приготовления. Они привлекли особое внимание ученых с сер. XIX в. Эти статьи публиковались в виде ряда примеров (*Ровинский. 1856; Агеев. 1887*) или целыми сводами (*Симони. 1906*) и были систематизированы В. А. Щавинским (*Щавинский. 1935*). Наиболее полно технические статьи из И. п. представлены Ю. И. Гренбергом (Свод письменных источников по технике древнерус. живописи, книжного дела и худож. ремесла в списках XV–XIX вв. СПб., 1995, 1998. 2 т.). Рецепты приготовления красок, указанные в этих наставлениях (а также в древнерус. сборниках медицинского и хозяйственного содержания), в наст. время уточняются экспериментально и посредством анализа красочного слоя древних икон, миниатюр и стенописей (*Писарева С. А. Медные пигменты древнерус. живописи XI–XVII вв. М., 1998; Наумова М. М. Техника средневек. живописи: Совр. представление по результатам исследования. М., 1999*).

Лит.: *Сахаров И. П. Исслед. о рус. иконописании. СПб., 1849. Т. 2; Ровинский Д. А. История рус. школ иконописания до кон. XVII в. // ЗРАО. 1856. Т. 8. С. 1–126; Буслаев Ф. И. Ист. очерки рус. народной словесности. М., 1861. 2 т.; он же. Общие понятия о рус. иконописи // Он же. О лит-ре: Исслед., статьи. М., 1990. С. 388–414; Строгановский иконописный лицевой подлинник (кон. XVI – нач. XVII столетий). М., 1869; Иконописный подлинник новгородской ред. по Софийскому списку кон. XVI в. с вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873; Сводный иконописный подлинник XVIII в. / По списку Г. Филимонова. М., 1874; *Покровский Н. В. Лекции по церк. археологии, читанные студентам СПбДА в 1884/85 г. СПб., 1884. С. 412; Агеев П. Я. Старинные рук-ва по**

технике живописи // Вестн. изящных искусств. М., 1887. Т. 5. С. 509–526, 540–573; *Григорьев Д. А. Рус. иконописный подлинник // ЗРАО. Н. с. 1887. Т. 3. Вып. 1. С. 21–167 (отд. отт.: СПб., 1887); он же. Техника фресковой живописи по рус. иконописному подлиннику // Там же. 1888. Т. 3. Вып. 3/4. С. 414–423; Подлинник иконописный / Изд. С. Т. Большакова под ред. А. И. Успенского. М., 1903, 1998; *Ровинский Д. А. Обзор иконописания в России до кон. XVII в. М., 1903; Симони П. К. К истории обихода книгописца, переплетчика и иконного писца при книжном и иконном строении: Мат-лы для истории книжного дела и иконописи, извлеч. из рус. и серб. рукописей и др. источников XV–XVIII ст. СПб., 1906. Вып. 1. (ПДПИ; 161); *Щавинский В. А. Очерки по истории техники живописи и технологии красок в Др. Руси. М.; Л., 1935; Виннер А. В. Мат-лы и техника монументально-декоративной живописи. М., 1953; Исапольская Н. В., Киселев Н. А. Рус. иконописный подлинник // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация. 1985. Вып. 10(40). С. 185–193; *Гренберг Ю. И. Свод письменных источников по технике живописи, книжного дела и худож. ремесла в списках XV–XIX вв. СПб., 1995. Т. 1. Кн. 1, 2; 1998. Т. 2.****

Л. М. Евсеева

**ИКОНОПИСЬ** [иконопись], вид живописи, задачей к-рого является создание священных образов — икон. Несмотря на то что в восточнохрист. традиции греч. слово εἰκών (изображение, подобие, образ) является общим наименованием священных изображений (см. статьи *Монументальная живопись, Фреска, Мозаика, Миниатюра*), в качестве произведений И. обычно рассматривают написанную на доске икону как молельный образ.

О развитии стилей И. см. соответствующие разделы статей «Русское искусство X–XXI вв.», «Искусство Украины и Белоруссии. XVI–XVIII вв.» (ПЭ. Т.: РПЦ), а также статьи *Албанская Православная Церковь, Болгарская Православная Церковь, Византийская империя, Греция, Грузинская Православная Церковь, Румынская Православная Церковь, Сербская Православная Церковь* и др.

**Метод в И.** Икона, существующая почти 2 тысячелетия, долговечностью во многом обязана консерватизму живописной техники, бережно сохраняемой иконописцами вплоть до наст. времени. Для понимания специфики иконописной техники важно, что разнообразие приемов и богатство индивидуальных почерков художников — артистической манеры каждого из мастеров — сочетаются с постоянством метода послойной живописи, являющегося показателем стабильности живопис-

ной системы. Известный с глубокой древности послойный метод живописи используется для работы в любых красочных техниках (темпера, масло, фреска, акварель). В качестве т. н. средневек. метода он служит средством выражения в особой системе живописи, для к-рой характерна обратная перспектива, учитывающая только искажения «близкого переднего плана», при этом не применяли моделирующую светотень и цветовую перспективу, цветовой контраст предпочитали тоновому, а плавные переходы цвета не всегда считали выразительными, использовали дифференциацию цветов, выбирали цветовые доминанты при общем локальном колорите.

Послойному методу противоположен метод смешения свежих, незастывших красок на живописной поверхности, что ведет к ступеньванию границ между цветовыми полями. Так, желая передать своеобразие визант. техники живописи в сравнении с ренессансной, Р. Байрон и Д. Талбот Райс отмечали, что «византийцы наслаивали, а итальянцы моделировали» (*Byron R., Talbot Rice D. The Birth of Western Painting. L., 1930. P. 101*). При наслаивании красок должно соблюдаться непреложное условие — каждый последующий слой наносит после полного высыхания предыдущего, не позволяя т. о. свежим, незастывшим краскам смешиваться на поверхности иконы. Красочные слои отличаются плотностью в зависимости от рецептуры приготовления смесей, в к-рых варьируются соотношение связующего и количество пигмента. Величина частиц последнего могла быть как очень крупной, так и мелкой. От умения приготовить красочные смеси и наносить их зависела фактура красочной поверхности. Пастозные и плотные слои чередовались в определенной последовательности с полупрозрачными и лессировочными.

Послойный метод не связан с определенной красочной техникой или с одним типом связующего, и в этом смысле он универсален. Так, он был применим и для воплощения огромных по замыслу монументальных задач, и для работы с миниатюрной формой. В И. главным требованием к связующему было его быстрое высыхание. По-видимому, переход к послойному методу, удобному при работе с быстросохнущими красками, повлиял на технику живописи,



и в первую очередь на живопись восковыми красками. Считалось, что большинство икон доиконоборческого периода (напр., «Христос Пантократор», «Ап. Петр», «Богоматерь на троне, святые Феодор и Георгий», «Вознесение» — все в мон-ре в мц. Екатерины на Синае; «Св. Иоанн Предтеча», «Богоматерь с Младенцем», «Святые Сергий и Вахх», «Мч. Платон и неизвестная мученица» — все в Музее зап. и вост. искусства, Киев, и др.) было создано в технике *энкаустики* (трудоемкая техника, требующая постоянного подогрева воска). Однако исследования показали, что эти иконы, несмотря на применение восковых красок, написаны послойным методом, к-рый энкаустика исключает: последовательное нанесение красочных слоев, сохранивших следы работы кистью, было возможно лишь при «холодной» технике, когда каждый последующий слой наносился на уже окончательно высохший нижний. Очевидно, именно поиски более простой технологии привели художников к живописи восковыми красками, смешанными с растворителем (терпентином), к-рый позволяет поддерживать восковые краски длительное время в жидком состоянии без подогрева. Этот вид восковой живописи принято называть восковой или «энкаустической» темперой.

Переломным моментом для И. стала эпоха *иконоборчества*, закончившаяся в 843 г. Торжеством Православия и появлением новых эстетических норм. Мистическая сторона иконы, о к-рой упоминали в спорах иконопочитатели, заставила художников пересмотреть мн. технические требования к созданию иконописного образа. После 2 веков иконоборчества восковая живопись в прежнем масштабе не возродилась; эта полуантичная техника была уничтожена вместе с поколением художников, владевших ею. Возможно, перед началом иконоборчества данная техника была в большой степени связана с традицией И., а не светского искусства, иначе она, как мозаика, смогла бы найти свое место во дворцах правителей-иконоборцев.

С IX в. техника живописной иконы связана исключительно с темперой. В строгом смысле слова темпера — это способ смешения краски со связующим веществом. Переход к темпере как к более простой технике живописи мог быть обусловлен

необходимостью масштабного восстановления иконописного фонда. Кроме того, темпера в большей степени, чем восковая техника, способствовала созданию идеальной «нерукотворной» фактуры. Вероятно, на формирование этой идеи повлияло предание о *Нерукотворном образе Спасителя*, перенесенном из Эдессы в К-поль в 916 г. Составление ему церковной службы «озвучило» мистический идеал эпохи и было в т. ч. призвано помочь приблизиться к нему зрительно, встав «лицом к Лицу». В средневизант. искусстве, одной из ветвей к-рого было искусство слав. стран, в т. ч. рус. искусство домонг. периода, были выработаны особые живописные приемы, позволявшие иконописцу воплощать в красках великую идею — создание образа Божия.

Еще в технике восковой темперы были выявлены 2 особенно важных момента, определяющие колористические свойства иконы: появление белого грунта, увеличившего световую шкалу колорита, и разделение колеров на слои, изменившее принцип смешения цвета рукотворного (на палитре) оптически, с упорядоченной красочной структурой. Послойная живопись позволяет выявлять пространственные качества колорита, т. к. прохождение света сквозь по-разному окрашенные среды (красочные слои на связующем материале) создает главный цветовой эффект и зрительное впечатление того, что теплые цветовые тона выступают вперед, а холодные, наоборот, отступают назад.

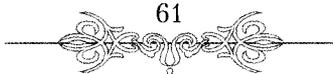
Белый грунт, к-рым стали пользоваться, увеличивал яркость отраженного излучения, проявляя все разнообразие цветового спектра. Различные фоновые прокладки — теплые или холодные — давали направленность процессу отражения, поглощая ту или иную часть спектра, а наращиваемые в определенном порядке разноцветные слои распределяли эту цветовую шкалу в пространстве. Метод послойного нанесения колеров на белый, гладкий, нередко полированный грунт был «возбудителем» светоносности, благодаря ему свет активнее проникал вглубь. Этот метод являлся определенной оптической системой, физические основы к-рой с т. зр. науки до конца не выяснены. Очевидно, свойства многослойной красочной поверхности позволяли «организо-

вать» работу внешнего физического света. О. Демус подчеркивал, что в визант. искусстве одной из главных была задача превращения внешнего света в изобразительное средство (Demus O. Byzantine Mosaics Decoration. L., 1947. P. 35–36).

Послойное нанесение красок меняет принцип смешения цветов. В целом колорит — это уже не результат их слияния и превращения в неразличимый сплав, как в энкаустике, но упорядоченная красочная структура, сутью к-рой являются единство и раздельность цветов — свойства, отвечающие главному принципу визант. эстетики «неслиянного соединения». Средневеков. художникам были известны неск. способов смешения красок для получения сложного цвета. Первый — механический, когда для создания определенного цвета необходимый набор пигментов смешивается со связующим веществом. Структурная выразительность визант. живописи прослеживается на уровне пигментного состава смеси, т. е. практически не воспринимается глазом в завершенном целом. Как правило, в нижних слоях лежат мелкие пигменты, иногда пылевидные, в верхних — более крупные. Визант. художник владел искусством «управлять» распределением пигментов на поверхности красочного слоя, используя промежуточные лессировки, помогавшие ему «закрепить» особенно крупные частицы, от к-рых зависела цветность колорита.

Поэтому визант. мастера особенно ценили оптические способы смешения. В цветоведении один из этих способов называется «неполным» пространственным смешением цветов. Он зависит от фактуры живописной поверхности, к-рая может представлять собой пересекающиеся в разных направлениях мазки, вторящие рельефу формы или, наоборот, с формой не связанные, мелкие и короткие, тонкие и удлиненные. Красочные слои, нанесенные один поверх другого, за счет их незаметных переходов могли сливаться, рождая иллюзию смешения. Многое зависело от умения наносить слои тонко, работая мелкими кистями. В промежутках между мазками верхних слоев просвечивают нижние, тем самым создается эффект их слитности.

Еще один способ смешения — т. н. иллюзорный — заключается в том, что при использовании крупных





кристаллов пигмента, находящихся в нижних слоях живописи, краска верхних слоев «скатывается» с их острых граней, не покрывая их. Поэтому кажется, что крупные интенсивной окраски кристаллы таких минералов, как глауконит или лазурит, находятся в верхних, разбеленных слоях в виде примеси, что обманчиво. Благодаря этому внешний физический свет, преломляясь на их острых гранях, создает цветовую игру, оживляя колорит.

Существует немало попыток объяснить высокие эстетические достоинства визант. живописи, исходя из особых оптических свойств ее техники. Для визант. художника, осознающего преобразующую силу Божественного света, освоение на практике процесса взаимодействия физического света и материи, его прохождения сквозь материю, становилось условием появления формы и проявления цвета в И.

**Прием в И.** — это порядок, согласно которому на живописную поверхность наслаиваются различные красочные элементы: графические и живописные. Его наипростейшим, «сокращенным» вариантом была 3-слойная скоропись, в к-рой поверх основного цветового тона наносилась темная и светлая графическая разделка. Порядок работы средневек. художника можно реконструировать благодаря руководствам по технике живописи («*Schedula diversarum artium*» пресв. Феофила, кон. XI — нач. XII в.; «*Il libro dell'arte o Trattato della pittura*» Ченнино Ченнини, кон. XIV в.; «Ерминия» иером. Дионисия Фурноаграфиота, ок. 1730–1733, — несмотря на позднюю датировку, терминология «Ерминии» может быть применена для наиболее точного описания приемов визант. и древнерус. живописи). Схема работы иконописца, отвечающая средневек. живописному методу, содержит неск. последовательных этапов. В первую очередь на белой грунтованной доске художник делает «очерк изображения», нанося кистью жидкой черной (реже цветной) краской предварительный рисунок (в иконе в отличие от стенописи он редко дублировался процарапанной графией). Затем он приступает к золочению фона, «сажая» на особый клей или лак золотые или серебряные, тонко выкованные листочки. Это было «сусальное» (по терминологии рус. ювелиров) зо-

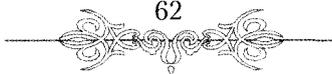
лото либо серебро. Оно отличалось от твореного (т. е. растертого в «твориле» вместе со связующим веществом) не только блестящей и гладкой фактурой, но и экономичностью. Золото на фонах икон полировалось, так что стыки «вахлест» приклеенных листиков не были видны. Под золото иконописец мог подкладывать особый цветной грунт — коричневый болус, или оранжевый сурик, или желтую охру, но чаще процесс золочения в визант. и древнерус. иконе в этой технологии не нуждался. Иногда золото покрывало всю поверхность, приготовленную для живописи, особенно в миниатюрных формах, и тогда краски приобретали повышенную яркость. Фоны икон золотились не всегда. Они могли быть окрашены чаще всего в желтый, а также в светло-зеленый, голубой, светло-коричневый, ярко-красный, белый цвета. Иногда оформление фонов подражало живописными средствами орнаменту металлического оклада или эмалю. Нередко ту же роль — имитации рамы-оклада — играли цветные или золотые поля икон, украшавшиеся либо надписями, либо медальонами с изображениями святых.

Изображение архитектурных деталей, пейзажа и одежды в И. также подчинялось определенной послылойной системе, но в отличие от письма лика здесь живопись была менее разработанной. В качестве фона использовали единый средний тон, на основе к-рого составляли 1 или 2 колера. В средний тон добавляли белила и получали осветленный колер, который начинали наслаивать на поверхность основного тона, имитируя нарастание объемной формы. Завершали его белилами пробелов, формируя пластический объем. В пейзаже это были лещадки гор, т. е. плоские ступенчатые вершины, в архитектуре — конструктивные элементы здания, в одеждах — изгиб обтекающих человеческую фигуру складок. Но, как правило, художник не довольствовался столь скупой моделировкой и приготавливал еще один, более разбеленный, колер, который подкладывал под белила пробелов, и тогда поверхность живописи начинала казаться многослойной цветовой шкалой. Помимо этого иконописцы любили делать цветные пробела, добавляя в белила примеси различных кристаллических пигментов типа ультрамарина, лазури-

та, глауконита или киновари, или лессировали белила пробелов легкими и тонкими цветными слоями. Оптическое исследование помогает различить, когда кристаллы пигмента лежат внутри слоя в виде примеси, а когда на поверхности в виде лессировки. В работе с пробелами проявлялось живописное дарование мастера, его умение делать теплые (розоватые) пробела на холодных (синих, зеленых) одеждах и холодные (голубоватые, зеленоватые) — на теплых (вишневых, малиново-сиреневых) одеждах. Таких вариантов у художника было множество, и все зависело от его дарования, следования традиции и той художественной среды, в к-рой развивалось его творчество.

Одним из самых выразительных и совершенных элементов визант. живописи была система построения лика. Сменявшиеся на протяжении неск. веков стили живописи сопровождалась, как правило, изменением образного строя, преобладанием тех или иных физиогномических типов, требующих в соответствии с новыми эстетическими нормами усовершенствования технических приемов. В наст. время для ученых остается загадкой, по какому принципу осуществлялся выбор приемов, наиболее предпочтительных в ту или иную эпоху, в чем причина их замены и появления приемов, заимствованных из др. живописных техник.

Принцип моделировки лика, основанный на строго упорядоченной системе, был в совершенстве отработан еще в доиконоборческой И. в технике послылойной восковой живописи. Классически развитую послылойную систему представляет собой живопись лика Христа Пантократора на иконе из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. Основным фоном служит ярко-желтая прокладка, которая становится практически незаметной в законченном целом и служит лишь оптическим целям, — эта деталь будет характерной для всей средневизант., в т. ч. и рус. домонг., живописи. Видимый глазу благородный светлый тон слоновой кости — 2-й слой, моделирующий. Он нанесен в неск. приемов и отличается по густоте и цвету, что говорит о его соотносительности с формой. Моделировка выпуклых частей формы завершается чистыми белильными «светами», а уход формы в глубину характеризуется 2 теньными колерами:



светлым, серовато-оливковым, подготавливающим глаз для постепенного перехода к темному колеру бороды и бровей, и светло-пурпурным, к-рый выполняет функцию подрумянки и отличается верностью натуре в передаче губ и век.

Наблюдения над цветовыми и тональными различиями в средневековой послойной живописи послужили основой для научной классификации приемов в письме ликов. Известны «санкирный» и «бессанкирный» приемы и неск. их модификаций: комбинированный, неконтрастный и контрастный санкирный. Существует особый порядок нанесения слоев: на предварительный внутренний рисунок лика, к-рый в завершеном образе обычно был скрыт верхними красочными слоями (в некоторых случаях художники учитывали эффект просвечивания рисунка сквозь верхние слои, тогда линии рисунка могли играть роль тени), наносилась прокладка («проплазмос») — «санкирь» рус. иконников, т. е. фоновый слой. Поверх него наслаивались следующие слои.

Началом работы художника над ликом был выбор цвета и фактуры подкладочного слоя — «санкиря»: темного или светлого, полупрозрачного или плотного. Подкладочный слой на белом грунте служил основой для последующих моделировок. В зависимости от его колористических и тональных свойств художник выбирал дальнейший ход работы. Напр., поверх зеленого, оливкового, коричневого или даже темно-пурпурного тонов, в большой степени поглощающих свет, мастер мог наращивать теплые и светлые слои, нередко смешивая их с большим количеством белил, помогая зрительно поднять и контрастно высветить образ. Этот способ требовал длительной и подробной проработки и, судя по обилию памятников, был любим визант. мастерами. Он восходил к приемам античной живописи эпохи ее наивысшего расцвета с III по II в. до Р. Х. (II и III Помпейский стиль).

Работа художника могла строиться и по др. принципу: первоначальный светлый прокладочный слой, светоносный по своей природе, заставлял больше внимания уделять теневым частям формы. Светлые, нередко менее подробно проработанные поверхности оставляли ощущение «нерукотворности», изна-

чальной первозданности и пронизанности их светом. Существовали комбинации различных приемов.

В скорописи прокладка могла оставаться в лике основным «телесным» тоном, а при более подробном письме перекрывалась верхними слоями (целиком или частично), но была видима в тенях. Прокладка была или «телесной», составленной на основе различных охр с добавлением белил и киновари, или условной по цвету, т. е. далекой от естественного вида (зеленой, оливково-болотной, темно-коричневой), составленной из глауконита либо из смеси различных желтых охр с черным углем или даже с синими ультрамаринном и азурином. В последнем случае темная прокладка играла роль теней по овалу лика и в теневых частях объемной формы (около носа, вокруг рта, в глазницах и на переносице). Повторный рисунок черт лика наносился поверх прокладки коричневой или оливковой краской и не всегда строго следовал линиям внутреннего рисунка, которые были более аккуратными по манере исполнения, чем линии предварительного рисунка. На последних стадиях работы над ликом рисунок неоднократно уточнялся более темным тоном — коричневым и черным, а в местах соприкосновения с румянами — киноварным или вишневым.

Теневой колер, или «теневой каркас», лица, непосредственно связанный с предыдущей стадией (повторным рисунком черт), нередко сливался с рисунком, являлся его утолщением, своеобразной оттушевкой, поэтому совпадал с ним по цвету. Тени прорабатывались неск. раз на разных стадиях работы над ликом, особенно при светлых «телесных» прокладках. Плавка («гликазмос»), или «охрение», — это слой, к-рый наносился поверх прокладки на «сильные», т. е. выступающие, части формы так, что в углублениях, в тенях прокладка им не перекрывалась. Плавка светлее и теплее прокладки из-за добавления к ее колеру белил и киновари. При небольшом масштабе миниатюрных ликов или при не очень подробной системе живописи плавка приобретала значение основного цветового («телесного») тона. Тогда ее колер отличался от прокладки и составлялся на основе белил, киновари и светлой охры. Но в больших «оглавных образах» плавка служила подготовкой для более

светлых верхних слоев, и тогда в ее колере могли содержаться пигменты прокладки — зелень глауконита и уголь, смешанные с охрой, белилами и киноварью. «Телесный» колер («сарка», «охрение») — это еще более светлый, чем плавка, моделирующий слой, лежащий локально, небольшими островками на самых выступающих частях формы. Там, где он не покрывал форму, была видна плавка, из-под к-рой по краям овала лица была видна прокладка. В «телесном» колере уже нет пигментов прокладки — это отдельный, вновь составленный из белил, светлой охры и киновари цвет. Из его смеси с прокладкой и получали предыдущий колер — плавку. Поверх «телесного» колера наносили белильные мазки «светов». Иногда между ними прокладывали легкую белильную лессировку. Как правило, эта стадия создания иконописного образа характерна для стиля живописи, использующего не только цветовой, но и тональный контраст.

Румяна или соседствовали в одной плоскости с «телесным» колером и наносились поверх плавки, по самой прокладке, или чуть покрывали «телесный» колер. Это была смесь киновари с небольшим количеством светлой охры или белил. Румяна наносились на щеки, теневые части лба и шеи (создавая эффект «теплых» теней), губы и гребень носа. На верхней более яркой губе румяна содержали практически чистую киноварь, на нижней — была смесевая краска. На гребне носа румяна выглядели как череда нарастающих по интенсивности цвета розово-красных линий. Нередко румяна сливались с тенями, к-рые сопутствовали коричневому контурам, что придавало живописи особую гармоничность.

Белильные высветления, или «света́», завершали самые выпуклые части формы. В зависимости от степени подробности живописи чистые белила «светов» могли наноситься как на плавку, так и на «телесный» колер. При особо мастерском приеме под ними можно увидеть дополнительную белильную лессировку. «Света́» чрезвычайно разнообразны по фактуре: это могли быть и живописные рельефные мазки, и линейная штриховка, и мягкое, расплывчатое пятно. Нередко в способе их нанесения на поверхность живописи исследователи усматривают



те или иные стилистические тенденции. В первооснове они связаны еще с античной техникой «поверхностных линий», наиболее полно раскрывавшей идею создания объемной формы на плоскости. Поэтому они дают необычайный простор опытному художнику для демонстрации виртуозных приемов и, наоборот, легко превращаются в ремесленную рутину при недостатке выучки.

Завершал икону прозрачный, блестящий покровный слой, варившийся по особой технологии из растительных масел, к-рый у рус. иконоков назывался олифой, и придававший краскам особенную яркость. Олифа также защищала живопись от влаги, грязи и легких механических повреждений. Однако через 50–80 лет она темнела, впитывая копоть свечей и пыль из воздуха. Икону старались «помыть» для обновления ее живописи, что негативно сказывалось на сохранности ее авторского слоя. Судя по археологическим находкам в мастерских художников Новгорода и Киева, на раннем этапе истории рус. И. олифу варили из привозного оливкового масла с добавками янтаря, позже ее стали получать из распространенного на Руси льняного масла.

Система живописи, имеющая в основе послойный метод, существовала до Нового времени, когда устои традиц. И. подверглись коренным изменениям.

*А. И. Яковлева*

**И. синодального периода** (XVIII — нач. XX в.) в России долгое время оставалась за пределами интересов специалистов как предмет, не соотносимый с шедеврами И. XI–XVII вв. Лишь с сер. 80-х гг. XX в. стали появляться публикации, вводившие в научный оборот иконы XVIII — нач. XX в. Эти произведения давали представление о национальной религ. и художественной культуре с новыми чертами иконографического, стилистического и технического характера.

Непривычные приемы исполнения икон обрели право на существование уже в сер. XVII в. Преимущественно мастера Оружейной палаты вводили в иконописную практику не только элементы «живства», но и новые технические приемы. Первые рус. трактаты Иосифа *Владимирова* и Симона *Ушакова* подвели теоретическую базу в обновляемый процесс иконописания. Практичес-

кие горизонты национальной И. расширяли и иноземные мастера, входившие в состав царских мастерских. Целенаправленный характер эти искания приняли в эпоху реформ Петра I. Церковное искусство пошло по неск. направлениям. Официальное было представлено прямым соучастием западноевроп. мастеров, т. е. для новых церквей строящейся новой столицы — С.-Петербурга создавались религиозные произведения в рамках академической живописи. Мастера Оружейной палаты, еще сохранявшие свое влияние, придерживались компромиссного стиля, соединяя многовековые приемы с элементами натурализма. И лишь старообрядчество и консервативные круги общества в Москве и провинции сохраняли приверженность традиционной И.

Систематические исследования техники поздней И. стали проводиться лишь в последние годы и преимущественно в стенах Гос. научно-исследовательского ин-та реставрации (ГНИИР), к-рый в 70-х гг. XX в. начал заниматься И. XVIII — нач. XX в. Для этой цели используется тот же инструментарий, что и при исследовании древних икон (анализ под микроскопом, рентгенографирование, специальные виды фотосъемок, химический анализ, наблюдение искусствоведов).

Иконы или, точнее, религ. картины-иконы, относящиеся к 1-му направлению, писали уже в рамках европ. традиции не только на дереве, но и на холстах. Техника их создания практически ничем не отличалась от общепринятой академической живописи. Во 2-м и в 3-м направлении в качестве основы использовался традиц. деревянный щит, укрепленный различной формы шпонками — врезными, профилированными, встречными, односторонними, накладными, торцевыми, «ласточками» и др. Форма иконной доски становится более разнообразной (напр., имеет фигурные границы, определяемые обрамлениями иконостасов и киотов барочного характера), хотя в обработке доски сохраняются ковчег, лузга, а иногда и условный 2-й ковчег в виде бортика по краям доски, но все чаще используется абсолютно ровная поверхность.

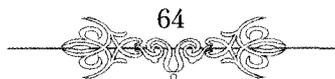
На следующем этапе обработанная поверхность доски по общепринятой технологии сохранения от рассыхания и трещин проклеива-

лась паволокой. Однако ее использование в XVIII–XIX вв. становится почти необязательным или частичным. Это не исключало и полного покрытия паволокой. Благодаря рентгенографии можно наблюдать фрагментарное наклеивание небольших лоскутков разнородного характера, закрывающих наиболее опасные места, такие как участки с сучками, всевозможные каверны и механические повреждения древесины. Позднее иконописцы использовали вместо паволоки бумажные листы, страницы из книг и даже газеты.

Грунт-левкас по-прежнему сохраняет свое значение. Однако предпочтение отдается гипсовому левкасу взамен принятого в древней И. мелового.

В своей основе техника И. осталась прежней, использовались прописи, к-рые определяли иконографию и композицию произведения. Сначала выполняли фон и второстепенные детали, затем переходили к личному. Наряду с однотонным (охристым) покрытием для фона часто использовали золото, как листовое, так и твореное, к-рое накладывали на красноватый полимент. Твореное золото чаще применяли для разработки различных деталей, в т. ч. облачений. Фоны нередко «обогащали» дополнительным декором. Мастера использовали формы-штампы, к-рыми они оттискивали на сыром левкасе рельефные орнаменты, как это видно на сохраненном реставраторами фрагменте перегрунтованного фона XVIII в. на иконе Божией Матери из деисусного чина ц. вмч. Димитрия Солунского в Угличе (XVI в., ГТГ; *Антонова, Миева*. Каталог. Т. 2. С. 468–469. Кат. 990). Широко распространенным также стало канфарение фонов, когда чеканом по позолоченному левкасу наносили орнаменты и узоры или делали цировку — процарапывание орнаментов иглой по позолоченному грунту. В отдельных случаях, если речь идет о «тиражировании» конкретных, особо почитаемых икон в окладах, встречалась имитация окладов.

В разработке личного в целом сохранялась традиц. техника. Однако высокопрофессиональные мастера нередко обращались и к технике отборки, при которой лики и открытые части тела выполнялись тончайшими короткими, не сливающимися и иногда перекрещивающимися друг с другом штрихами-мазками.





Народная артельная И. отличалась примитивным исполнением, хотя в нем можно отметить своеобразные технические и профессиональные приемы, ориентированные на быстрое исполнение и определенную знаковую «читаемость» образа. По тонко проложенному охристому фону быстрыми штрихами набрасывались иконографические схемы, заполненные одноцветными красочными пятнами, в к-рых легко узнаются востребованные в крестьянском обиходе образы, напр. Божией Матери «Неопалимая Купина», свт. Николая Чудотворца, покровителей скотоводства вмч. Георгия, святителей Модеста Иерусалимского и Власия Севастийского. Некачественный покрывной лак на таких иконах со временем «краснел», за что эти иконы получили название «краснушки». Многие из них покрывались штампованными латунными окладами. Наряду с последними использовались рукодельные оклады, скомпонованные из резной фольги, производством к-рых занимались преимущественно женщины в Мстёре и на Кубани. Под них по упрощенной схеме исполнялись на досках только лики и руки, видимые в прорезях окладов. Такие иконы назывались «подкладницы». Продукция бродячих артелей получила название «расхожих» икон.

Обзор техники И. этого периода дополняют и нек-рые пока мало изученные особенности регионального характера. В народной И. на Урале (не путать с невянскими иконами) использовались цветные лаки. Свообразием исполнения отличались кубанские иконы. В их упрощенной трактовке преобладают иконографические схемы зап. характера, адаптированные к привычным правосл. образам (напр., иконы «Христос в точиле»). Написанные на тонких маленьких дощечках в академической манере, они обильно украшались виртуозными декоративными обрамлениями из фольги. Химический анализ использованных пигментов и связующих материалов до наст. времени не проводился.

Нередкое нарушение технологических процессов в И., особенно в XIX в., вело к довольно быстрому разрушению грунта и красочного слоя икон. Поэтому наблюдаются случаи полного поновления икон через довольно короткий период времени с момента их исполнения — через 20–30 лет.

**М. М. Красилин**

Лит.: «О связующем»: Манускрипт неизв. мастера, хранящийся в Берне // Сообщ. ВЦНИЛКР. М., 1961. № 4. С. 196; *Berger E.* Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Maltechnik. Münch., 1912<sup>2</sup>. Folge 3: Quellen und Technik der Fresko-, Oel- und Tempera-Malerei der Mittelalters von der byzantinischen Zeit bis einschliesslich der «Erfindung der Oelmalerei» durch die Brüder Van Eyck. S. 18–19; *Шмид Г.* Техника античной фрески и энкаустики. [М.,] 1934. С. 112, 129–30; *Thompson D. V.* The Materials and Techniques of Medieval Painting. N. Y., 1956. P. 55; *Theophilus.* De diversis artibus / Ed. and transl. C. R. Dodwell. Oxf.; N. Y., 1961; *Сланский Б.* Техника живописи. М., 1962. С. 337; Манускрипт Теофила «Записка о разных искусствах» // Сообщ. ВЦНИЛКР. М., 1963. № 7. С. 66–194; *Mathew G.* Byzantine Aesthetics. L., 1963. P. 1, 29–30; *Перцев Н. В.* О нек-рых приемах изображения лица в древнерус. станковой живописи XII–XIII вв. // Сообщ. ГРМ. Л., 1964. Вып. 8. С. 89–92; *Волков Н. Н.* Цвет в живописи. М., 1965. С. 103–106, 110; *Chatzidakis M.* An Encaustic Icon of Christ at Sinai // The Art Bull. N. Y., 1967. Vol. 49. N 3. P. 197–208; *Winfield D. C.* Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods // DOP. 1968. Vol. 22. P. 61–139; *Бирштейн В. Я.* Методы анализа и проблема идентификации связующих // ГБЛ: Информ. центр по проблемам культуры и искусства. Обзорная информация. М., 1974; *Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в древнерус. живописи. М., 1975. С. 35–49; *Weitzmann K.* The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Icons. Princeton, 1976. Vol. 1. P. 18; *Быкова Г. З.* Реставрация энкаустической иконы «Сергий и Вахк» VI–VII вв. из Киевского музея Вост. и Зап. искусства // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация. М., 1977. Вып. 2(32). С. 124–134; *она же.* Исслед. и реставрация энкаустической иконы «Мученик и мученица» // Там же. С. 104–111; *Kitzinger E.* Byzantine Art in the Making. L., 1977. P. 120; *Бирштейн В. Я., Тульчинский В. М.* Идентификация нек-рых материалов живописи иконы «Мученик и мученица» методом ИК-спектроскопии // Худож. наследие. 1979. Вып. 5(35). С. 198–202; *Попова О. С.* Искусство Новгорода и Москвы 1-й пол. XIV в. М., 1980. С. 82–87; *Музеус Л. А., Лукьянов Б. Б., Яковлева А. И.* Древнейшая домонг. икона из музеев Моск. Кремля // Худож. наследие. 1981. Вып. 7(37). С. 99; *Яковлева А. И.* «Ерминия» Дионисия из Фурны и техника икон Феофана Грека // ДРИ. М., 1984. [Вып.]: XIV–XV вв. С. 7–25; *она же.* Истоки и развитие живописных приемов ранних рус. памятников // ДРИ. М., 1993. [Вып.]: Проблемы атрибуции. С. 54–71; *она же.* Техника иконы // История иконописи, VI–XX вв.: Истоки, традиции, современность. М., 2002. С. 31–39; *Голубев С. И.* Техника живописи в худож. структуре визант. иконы // Материальная культура Востока: Сб. ст. М., 1988. Ч. 2. С. 254–273.

**А. И. Яковлева**

**ИКОНОСТАС** [греч. εἰκονοστάσιον, от εἰκών — изображение, образ и στάσις — место стояния], преграда в виде стенки с иконами, отделяющая алтарное пространство от основной части восточноправосл. храма. Термин «И.» («иконостав») появился во 2-й пол. XVII в., ранее И. назывался «Деисус» или «деисусы» (по главному ряду). И. восходит

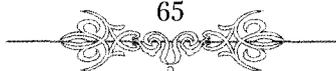
к визант. каменным низким алтарным преградам (темплонам), где на архитрав ставили ряд икон на отдельных досках или сильно вытянутую по горизонтали икону-эпистилий.

В течение долгого времени господствующим типом визант. алтарной преграды оставался невысокий темплон, устойчивая традиция украшения к-рого иконами появилась только в послеиконоборческое время. Количество икон и рядов темплона постепенно увеличивалось. В XIII в. известны многоярусные эпистилии: в ц. Санта-Мария ин Валле Поркланета в Рошоло-деи-Марси, Абруцци, Италия (XIII в.), главный деисусный ряд резного деревянного эпистилия включает 31 икону, под ним — 11 икон праздников, над ним — 9 икон с изображениями ангелов — Этимасии.

Не позднее сер. XIV в. интерколумний алтарной части визант. и балканских храмов стали заполнять иконами. В ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, в интерколумниях возвели каменные стенки, к-рые украсили фресками (1317–1318). Большие иконы стояли в интерколумниях алтарных преград церкви Христа Пантократора монастыря Дечаны, Косово и Метохия (после 1335), и вмч. Димитрия Маркова монастыря, Македония (после 1347). На архитрав темплона часто ставили 2 ряда икон — праздничный и поясной деисусный (праздничные иконы из ц. Богородицы Перивлепты в Охриде; 11-фигурный деисусный чин Хиландарского мон-ря, 3-я четв. XIV в.). Разрастание темплов в XIV в. могло быть вызвано общей атмосферой эпохи — последнего блистательного взлета визант. духовности, — на которую пришлось богословские споры варлаамитов и исихастов.

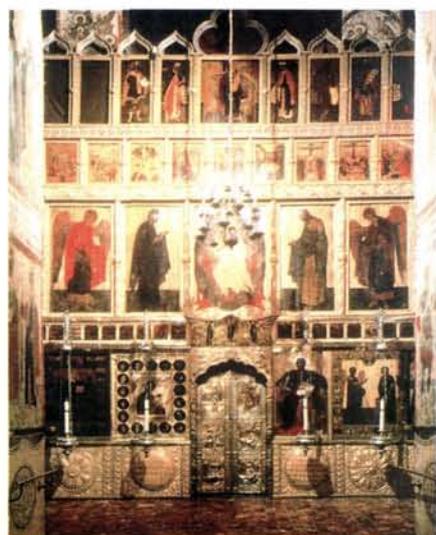
Кроме того, И., как и алтарные преграды (особенно в виде глухих стенок, распространившихся в Сербии в XIV в.), закрывал зону алтаря, не позволяя мирянам видеть происходящее там священнодействие. Ни антепендиумы (напр., Пала д'Оро, 1105, собор Сан-Марко в Венеции), ни алтарные образа католич. храмов не имели такой функции, объясняемой особенностями восточноправосл. богослужения.

Дальнейшее развитие И. получил на рус. почве, что, как считают, связано с деятельностью митр. Киприана (1390–1406). Не исключено, что



высокие 4-ярусные И. появились именно в это время. В качестве причин их возникновения называют утверждение на Руси Иерусалимского богослужебного устава и новое чинопоследование литургии согласно «Диатаксису» патриарха Филофея Коккина. Однако указанные изменения не носили принципиального характера; если их связь с эволюцией И. существовала, то была весьма опосредованной. Свою роль в генезисе И. сыграли распространенные на Руси в XII–XIII вв. высокие деревянные алтарные преграды (в соборе псковского во имя св. Иоанна Предтечи мон-ря — ок. 5 м), а также глухие алтарные преграды раннемосковских храмов (Успенский собор на Городке в Звенигороде, кон. XIV в.; Рождественский собор Саввина Сторожевского мон-ря, 1405). Каменные глухие преграды размещались между вост. столбами и имели фресковые росписи, а иногда — резные архитектурные детали (архитрав, пилястры). Можно предположить, что размещение тябла-архитрава на большой высоте вызвало укрупнение размеров стоящих на нем икон, что в свою очередь усилило значение икон в интерьере и обусловило необходимость разработки для них единой программы.

Возможно, из 4-ярусного И. происходит ростовой деисусный чин, перенесенный в Благовещенский со-



Иконостас Благовещенского собора Московского Кремля. Кон. XIV — сер. XVI в.

бор Московского Кремля после пожара 1547 г. (датируется кон. XIV в. или нач. XV в., нек-рые иконы написаны греч. мастером, традиц. отождествляемым с *Феофаном Греком*).

Первым, частично дошедшим до наших дней рус. И., состоявшим из 4 рядов (местного, деисусного, праздничного и пророческого), стал И. Успенского собора во Владимире (ок. 1410; приписывался преподобным Андрею Рублёву и Даниилу). Из ростовых деисусных икон сохранилось 13 (ГТГ, ГРМ), праздничных — 5 (ГТГ, ГРМ), пророческий чин был поясной (2 иконы, ГРМ). Предполагают, что этот И., как и ряд других, был несомкнутым, т. е. разделенным вост. опорами храма. Наиболее ранним И., полностью сохранившим первоначальную структуру и почти все иконы, является И. Троицкого собора ТСЛ (1425–1427, преподобные Андрей Рублёв и Даниил с мастерской). Изначально он был сомкнутым, т. е. представлял собой единую стену из икон, поставленных на горизонтальные балки-тябла, что существенным образом меняло восприятие внутреннего пространства храма. Повысилось значение поперечного предалтарного нефа, солей и купола, в то время как вост. часть с вост. парой столбов оказалась полностью недоступной взгляду. Перестала читаться иерархическая соподчиненность алтаря, жертвенника и диаконника, скрытых сплошным иконостасом. В каменных церквях, имевших росписи, И. и фрески составляли единое целое; в деревянных храмах он сосредоточивал в себе главное сакральное содержание интерьера. Четырехъярусные И. появились также в Спасо-Преображенском соборе Твери («Кашинский чин», сер. XV в., сохр. 27 икон, ГТГ, ГРМ), в новом Успенском соборе Московского Кремля (1481, не сохр.) и в Успенском соборе Кириллова Белозерского монастыря (1497, сохр. 57 икон, КБМЗ, ГТГ, ГРМ).

Деисусный ряд — ростовой или поясной — в это время помимо главных 7 фигур мог включать образы святителей, мучеников, столпников. Размеры икон были велики (высота деисусных икон в И., ныне находящаяся в Благовещенском соборе Московского Кремля, 2,1 м, в Успенском соборе во Владимире — 3,14 м). Центром стал образ «Спас в силах», акцентировавший эсхатологический аспект деисусного ряда. В Пскове известен апостольский деисусный чин, где по сторонам центрального изображения (предположительно «Спас на престоле, с предстоящими Богородицею и св. Иоанном Предте-

чей») располагалось 12 икон апостолов (И. ц. Успения с Пароменья, сер. XV в., сохр. 9 (?) икон, ПИАМ). В состав праздничного ряда входили двенадцать праздники, евристические сюжеты и сцены Страстного и Пасхального циклов (Благовещенский собор — 14 икон, Троицкий собор — 19 икон, Успенский



Иконостас Рождественского придела собора Св. Софии в Великом Новгороде. Сер. XVI в.

собор Кириллова Белозерского монастыря — 24 иконы). Возможно, уже в И. Успенского собора во Владимире (25 икон) имелась икона «Св. Троица», к-рая числится в описи храма 1771 г. Иконы пророческого ряда в XV в. были поясными, единичными («Кашинский чин») или по 2–3 изображения на досках горизонтального формата. В Троицком соборе все пророки обращены к центру ряда, где находилась икона Божией Матери «Воплощение» («Знамение»; не сохр.), в И. Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря фигуры сгруппированы по 3, центральная показана прямолично, боковые — в повороте к ней. Состав пророков не был жестко фиксирован, однако главное место отводилось св. царям и пророкам Давиду и Соломону, затем Моисею и 4 пророкам — Исаии, Иеремии, Иезекиилю и Даниилу. Атрибуты помимо свитков с текстами пророчеств в это время встречались редко (рог у прор. Самуила в иконостасе Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря).

В XVI в. из праздничного ряда исключили Страстной цикл (кроме

«Распятия»), но добавили «Воздвижение Креста» и Богородичные праздники протоевангельского цикла: «Рождество Богородицы», «Введение Богородицы во храм» (иконостас Рождественского придела Софийского собора в Вел. Новгороде, сер. XVI в.). Во 2-й пол. XVI в. в праздничном ряду «Походного иконостаса» (ТКМ) впервые встречается «Покров Богородицы». Последовательность икон могла соответствовать евангельской хронологии или календарной очередности праздников, но чаще оба принципа комбинировались. Пророческий ряд появился в ростовом варианте (иконостас Софийского собора в Вел. Новгороде, 1528?). Важнейшим новшеством стало возникновение во 2-й пол. XVI в. поясного праотеческого ряда (наиболее ранний из достоверно датированных — в Смоленском соборе Новодевичьего мон-ря, 1598). В центре



Иконостас ц. прп. Иоанна Лествичника Кирилло-Белозерского мон-ря. Кон. XVI — нач. XVII в.

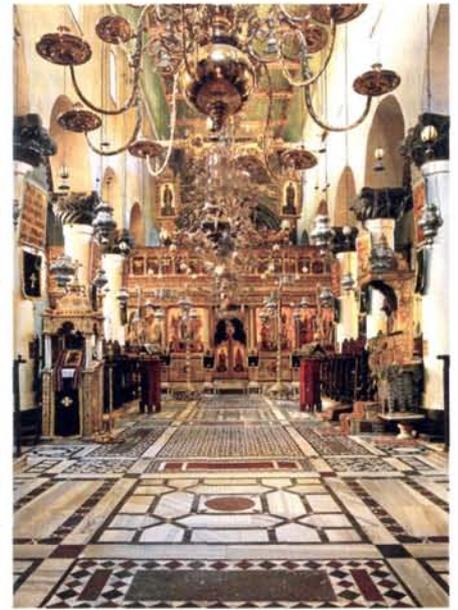
его находилась икона «Отечество» (в более поздних И. — «Господь Саваоф», «Св. Троица (новозаветная)»). В Благовещенском соборе Софийского собора (кон. XVI в.) имелось 40 образов праотцев на 10 досках, в Троицком соборе Троице-Сергиева мон-ря (1600) — 21 икона праотцев. Над иконами праотцев устанавливали на столбиках резных или литых шестокрылов-херувимов. Началось также формирование праздничного ряда: маленькие вкладные иконы стали группировать на полке в нижней части деисусного ряда (Благовещенский собор Московского Кремля, Преображенский собор Соловецкого мон-ря и др.). Местные иконы

оставались плохо упорядоченными, по преимуществу соблюдалось только положение храмовой иконы справа от царских врат.

Наряду с многоярусными иконостасами в XV–XVI вв. были широко распространены И., состоявшие только из деисусного ряда. В Вел. Новгороде, по описи 1617 г., их было большинство (72 из 132). Все И. имели тябловую конструкцию: иконы стояли на брусках-тяблах (рус. «тябло» от греч. τέμπλον; см.: *Фасмер М. Этимологический словарь рус. языка. М., 1987. Т. 4. С. 139*), концы к-рых заводились в кладку стен и вост. столбов. Лицевые стороны брусков украшали орнаментальной росписью (тябла ц. прп. Иоанна Лествичника Кириллова Белозерского мон-ря, кон. XVI — нач. XVII в.), резьбой и позолотой (тябла ц. прп. Кирилла Белозерского того же мон-ря) или в особых случаях басменным окладом (такой оклад существовал на И. Успенского собора Московского Кремля в 1627).

В состав И. входят царские врата (или райские врата), расположенные в центре местного ряда, а также боковые врата, ведущие в жертвенник и *диаконик*. Царские врата пришли из визант. традиции и существовали еще до появления высокого И. (врата из погоста Кривое, 2-я пол. XIII в., ГТГ). В навершии врат изображали «Благовещение», на створках — святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, позднее — 4 евангелистов. Над вратами располагалась сень-коруна с иконой «Причащение апостолов хлебом и вином» (Евхаристия). Царские врата часто украшали глухой орнаментальной резьбой, размещая живописные изображения на створках киотцев в виде храмов. Двери в боковых проемах иконостаса в Византии неизвестны. На Руси, по крайней мере с сер. XVI в., обязательными были сев. врата; южные, как правило, устраивали только в больших храмах. И. с 2 вратами имели асимметричную композицию и иногда четное число икон в деисусном ряду. На вратах писали ростовые изображения ангелов, святых диаконов (обычно Стефана и Лаврентия), Благоразумного разбойника, притчи, историю Адама и Евы, «Лествицу прп. Иакова», прор. Даниила, сцены погребения («Надгробное рыдание») и проч.

Греч. резные деревянные алтарные преграды (И.) поствизант. периода



Иконостас кафедрального мон-ря в мц. Екатерины на Синае. 1612 г.

стали довольно высокими, но по сравнению с рус. иконостасом обладали сокращенным иконографическим составом. И. собора мон-ря в мц. Екатерины на Синае (1612, критские резчики) содержит 2 ряда икон — местный и праздничный; под каждой местной иконой на цоколе И. помещен небольшой образ круглой формы с сопутствующим сюжетом (под иконой св. Иоанна Предтечи — «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», под иконой «Богоматерь на престоле» — «Благовещение» и т. д.). Значительную высоту придает И. большое резное «Распятие», поставленное на его арочное завершение. И. представляет собой огромную раму с ордерными деталями (колонками, карнизами, 3-лопастными арочками), украшенную плоскорельефной и накладной резьбой, в к-рую включены мотивы западноевроп. барокко: фигурные вазоны, картуши с гребнями. Низкие царские врата закрывают по высоте только половину дверного проема.

Укр. И., сохранившиеся от 1-й пол. XVII в. (из Успенской ц. во Львове, 1638, ныне в с. Вел. Грибовичи; в Пятницкой ц. во Львове, ок. 1648), имеют аналогичную конструкцию, но большее количество рядов (в Пятницкой ц. — местный, праздничный, ростовой деисусный, Страстной, поясной пророческий, причем иконы пророков помещены в резных картушах над Страстным рядом). Как в греч., так и в укр. И. соблюдается строгий порядок размещения икон

местного ряда: справа от царских врат находится икона Спасителя, далее — храмовая икона, слева от врат — образ Богоматери.

К сер. XVII в. 5-ярусные И. с праотеческим рядом, к-рый стал ростовым (напр., в ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках в Ярославле, 1654, ЯХМ), получили большое распространение в центральных областях России, в то время как на Севере существовали 2-, 3- и 4-ярусные (без праотеческого ряда) И. Высокие И. поднимались до сводов и полностью отделяли алтарную часть от помещения для молящихся, и их стали крепить к вост. стене четверика



Иконостас ц. Покрова Пресв. Богородицы в Филях. 1694 г.

храма или к специально возведенной поперечной стенке, прорезанной проемами врат. В 1653 г. по инициативе патриарха Никона был исполнен новый 5-ярусный И. Успенского собора Московского Кремля с измененным составом деисусного ряда — апостольским Деисусом. В число 12 апостолов входили ап. Павел и 4 евангелиста, отсутствовали апостолы от 20. Это было одно из первых патриарших начинаний по приближению рус. церковной практики к совр. греческой. Обязательным стало наличие 3 врат и размещение икон местного ряда по греч. образцу. Начиная с этого времени в храмо-

зданные грамоты включалось требование, чтобы «в церкви и в приделе в олтари были по трои двери царьские, южные, северные, а подле царских дверей в правую сторону вначале поставить образ всемилостиваго Спаса, а подле Спасова образа поставить образ настоящего святого храма, а по левую сторону царских дверей поставить образ пречистыя Богородицы и иные образы по чину» (храмозданная грамота Питирима, митр. Сарского и Подонского, на строительство деревянной Троицкой ц. во Флорищевой пуст. в 1663 г. — цит. по: Орлов С. А. Флорищева пустынь. Н. Новгород, 2002). Собор 1666–1667 гг. постановил завершать И. Распятием; часто к резному Распятию добавляли обрешные по контуру фигуры предстоящих. В центре праотеческого ряда была, как правило, икона «Господь Саваоф», несмотря на ее запрещение прошедшим Собором.

Принципиальное изменение декора и конструкции рус. И. произошло примерно в 50–60-х гг. XVII в. и было связано с работами белорус. резчиков для патриарха Никона. И. превратился в огромную раму с четкими архитектурными членениями — колонками и карнизами, украшенную резными картушами, кубками-фиалами, раковинами и т. п. Объемная резьба таких И. называлась «флемской» — вероятно, от нем. flämisch — фламандский, и была близка к резьбе польск. католич. алтарей. Излюбленные мотивы «флемской рези» — прорезные колонки с виноградною лозой, виноградные и акантовые листья, гребни с перлами, «скрученный пергамент», разнообразные цветы и фрукты — «цироты» (от нем. Zieraten — украшение), изредка встречаются небольшие фигуры ангелов в длинных одеяниях. Резьбу золотили, в особых случаях расписывали серебром, золотом и цветными лаками (напр., в ц. Воскресения словушего в Теремном дворце Московского Кремля, 1680). По композиции «флемские» И. делятся на 2 типа. В 1-м наглядно выявляется ордерная основа с колоннами, консолями и карнизами, иконы строго выровнены по ширине (кроме икон местного ряда) и имеют простую форму (прямоугольную, круглую, овальную). Второй тип И., употреблявшийся в основном в ярусных храмах, более сложен и строится по ритмическому принципу, размеры икон и оси их размещения в раз-



Иконостас Введенского собора в Сольвычегодске. 1693 г.

ных рядах не совпадают, по конфигурации встречаются квадрифолии, многогранники, 6- и 8-листники (напр., в ц. Покрова Пресв. Богородицы в Филях, 1694).

Вероятно, не только греко-укр. прототипы, но и сам по себе высокий рельеф резьбы заставил перенести праздничный ряд под деисусный, т. к. при традиц. расположении живопись праздничных икон было бы невозможно рассмотреть. В верхней части появился ряд (иногда 2 ряда) икон со Страстями Христовыми. Изредка встречался ряд «апостольских страданий», или деяний апостолов (иконостасы Большого собора Донского мон-ря, 1689, Введенского собора в Сольвычегодске, 1693, иконописец Степан Нарыков). Более распространенное новшество — размещение дополнительного ряда икон под местным рядом, на подиуме («тумбах») И. Его тематика ни в XVII в., ни позднее строго не определялась: она могла быть связана с местными иконами, как в греч. традиции, с евангельскими притчами, ветхозаветными сюжетами, иллюстрациями к синодику (И. ц. апостолов Петра и Павла в Вел. Новгороде, нач. XVIII в.). Наиболее оригинальный состав «подместного» ряда — иконы «еллинских мудрецов» и сивилл, будто бы пророчествовавших о Христе и Богоматери (И. Троицкого собора в Пскове, 1699). Самый грандиозный сохранившийся И. этого времени находится в Успенском соборе Рязани. Он имеет высоту 25 м

и состоит из 9 рядов: подместный, местный, праздничный, деисусный, деяний апостолов, пророческий, деяний пророков, праотеческий и Страстной в резных картушах — всего 165 икон (1702, иконописец Николай Соломонов с товарищами).

Уникален по составу И. Рождественского собора в Суздале (80-е гг. XVII в.), исполненный по заказу Суздальского митр. Илариона: над апостольским Деисусом помещен ростовой ряд св. мучеников, центром которого служит икона «Распятие Христово». Под деисусным рядом располагается не праздничный, а Страстной ряд; 3 праздника (Рождество Христово, Сретение, Св. Троица) написаны в навершиях над царскими и боковыми вратами. Под местным рядом находятся иконы на сюжеты кн. Бытие, Евангелий и Деяний апостолов.

В XVIII в. И. развивались в рамках тех же композиционных схем (за исключением И. Петропавловского собора в С.-Петербурге с его уникальной иконографической программой, ориентированной на личность и деяния Петра I). В барочных И. неск. изменились мотивы резьбы,



Иконостас Петропавловского собора в С.-Петербурге. 1722–1726 гг.

добавилась объемная скульптура, основа И. получила раскреповки, часто с заворотом на боковые стены (И. Успенского собора Горичьего монастыря в Переславле-Залесском, 1759, исполнен в Москве мастером Яковом Ильиным Жуковым). В сер. XVIII в. в творчестве столич-

ных мастеров, и в первую очередь Б. Ф. Растрелли, заметно воздействие рококо. И. этого направления решались как плоские стенки-экраны с «развешенными» на них иконами в рокайльных резных картушах, выделяющихся на цветном, иногда весьма ярком фоне (краснофонный И. Андреевского собора в Киеве, 1751–1752; синефонный И. дворцовой ц. Воскресения Христова в Царском Селе, 1756, не сохр.). Количество икон сократилось, а принципы отбора сюжетов и их размещение потеряли нормативный характер, хотя в большинстве случаев традиция все же соблюдалась.

В эпоху классицизма развитые монументальные композиции И., утвердившиеся в предшествующий период, повсеместно продолжали существовать в провинции. Трансформировались в основном мотивы декора — колонны стали гладкими, появились розетки, меандр и т. п. В обеих столицах и в тяготевших к ним городских центрах изменения были более кардинальными. Классицистические И. представляют собой отдельные встроенные архитектурные сооружения, самостоятельные объемы внутри храмового пространства — кивории, балдахины, портики, галереи, триумфальные арки с иконами как дополнительными украшениями. Возникли низкие одно- или 2-ярусные И., напоминающие античные триумфальные арки (И. Казанского собора в С.-Петербурге, проект архит. К. А. Тона, 1831, исполнение в 1834–1836; И. ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке, 1836, архит. О. И. Бове). Число икон в них было невелико. Эти И. не нарушали целостности интерьера и позволяли видеть верхнюю зону алтаря.

Классицистические И. подверглись резкой критике со стороны духовенства, и в первую очередь св. Филарета (Дроздова), митр. Московского. Попытка вернуться к традиц. многоярусному иконостасу была предпринята при оформлении Исаакиевского собора (проект И. 1845, архит. О. Монферран). Главный И. состоит из 3 рядов, иконы местных святых расположены в соответствии с традицией, утвердившейся во 2-й пол. XVII в. Однако во 2-м и в 3-м ряду находятся не деисусные и праздничные иконы (последние вынесены на столпы собора), а единоличные или парные изоб-

ражения святых и ангелов, как и в местном ряду. Композиция И. с колоннами большого и малого ордера, облицованными малахитом и лазуритом, по-прежнему напоминает



Иконостас Исаакиевского собора в С.-Петербурге. Фрагмент литографии. 1845 г.

триумфальную арку. Раскрепованные 2-ярусные И. приделов имеют вид небольших классицистических храмов.

В посл. трети XIX в. в рамках «исторических» стилей эклектики, с одной стороны, произошел возврат к большим высоким И. с упорядоченной структурой размещения икон (они считались русскими, хотя декоративные мотивы резьбы заимствовались в первую очередь из визант. искусства). С др. стороны, в практику вошла одноярусная византийская алтарная преграда, обычно каменная (преграда Владимирского собора в Киеве, проект А. В. Прахова, 80-е гг. XIX в.). Оба этих типа существовали до 1917 г. Зодчие, работавшие в стиле модерна, попытались переосмыслить ранневизантийские алтарные преграды (мраморный И. ц. прп. Пимена Великого в Нов. Воротниках в Москве, 1900–1907, архит. Ф. О. Шехтель).

**Символика И.** Образность иконостаса восходит к типологии античных архитектурных форм — колончатых выгородок, аркад, портиков, балюстрад, эдикул, чей сакральный символизм был во многом унаследован христ. искусством. Семантика этих форм связана с их функциями: выделение и обрамление священных

мест, явление и пребывание священных персон (императора), оформление торжественных процессий и триумфов.

Первое толкование символики алтарной преграды принадлежит свт. *Герману I* К-польскому († до 754), который писал, что она ограждает Святая Святым, и сопоставлял преграду с оградой Гроба Господня. Свт. *Симеон*, архиеп. Фессалоникийский (1416/17–1429), толковал ее как твердь, отделяющую чувственное от духовного, а космос (архитрав, темплон) со стоящими на нем иконами — как союз любви и единение во Христе святых, сущих на земле, с горним миром. Это толкование стало широко известно в России благодаря компилятивному переводному изданию под названием «Скрижаль» (1656). В кон. XIX — нач. XX в. возрос интерес к символике И.: Н. И. Троицкий предложил интерпретацию И. как образа рая; свящ. Павел *Флоренский* развил толкование свт. Симеона; Л. А. *Успенский* в работе «Вопрос иконостаса» (ВРЗЕПЭ. 1963. № 44. С. 223–255) предложил многомерную трактовку И. в литургическом и церковно-историческом контекстах. В И. происходит соединение архитектурной выгородки и иконной декорации, в результате чего возникает образительный экран, стена-плоскость, украшенная образами. Визуально-эстетически И. представляет собой проекцию либо стенной росписи (напр., апсиды), либо образительных плоскостей меньшего масштаба (напр., пелен или антепендиумов). К особенностям высокого И. следует отнести вертикальную рядность, иерархию уровней, динамику восхождения и нисхождения. И. выделяет и замыкает алтарное пространство и одновременно визуально выявляет его символизм, делает наглядной скрытую семантику архитектурных форм и пространства, зоны Святая Святым. Фронтальность, открытость к молящимся образов И. предполагает и семантику проповеди.

В «Чине благословения, или Освящения Катапетазмы, или Деисуса, сие есть всех Икон в Церкви на своем месте поставленных», который включен в Требник митр. Петра (Могила) (К., 1646), имеется в виду И. не как единое целое, а как совокупность иконных образов. Поэтому следует различать символику алтарной преграды как части храмового,

т. е. литургического, пространства, и символизм размещенных на ней икон, к-рые в единстве обладают определенной программой, как всякое монументально-образительное убранство храма и его стен. Как совокупность иконных образов И. обладает экклезиологической семантикой: это наглядно представленная полнота святости, явленной во временном (праотеческий, пророческий ряды, евангельская история) и во вневременном аспектах (Распятие, Тайная вечеря, образы святых). В этом плане И.— соборный образ, или совокупная икона, Церкви во всех ее аспектах.

Др. измерение символики И. связано с его функционированием в качестве алтарной преграды, т. е. элемента внутреннего храмового пространства. И. в этом случае представляет собой осязаемую и зримую границу алтарной зоны, пространства клира, отделенного, но и соотнесенного с пространством мирян (в этом плане И. связан с солеей и ее членениями). Архитектурный — пространственный и пластический — аспект проявляется в вертикальной и горизонтальной размерности И. (он есть иерархически организованная стена-поверхность), в наличии проемов-врат (взаимопроницаемость пространств алтаря и остальной части храма), в архитектонике собственно алтарных форм (напр., сеникувуклии над престолом). Поэтому И. есть своего рода экран-преграда — место проекции-воспроизведения во вне алтарного пространства — с символикой Богоприсутствия, Богоявления и Богообщения. Это и прообразовательная символика (храмовый символизм райского сада, Ноева ковчега, Скинии завета, Святая Святым храма Соломона), и новозаветное содержание (Гроб Господень, Сионская горница), и неотделимое от экклезиологического евхаристическое измерение (Тайная вечеря, литургия земная и небесная, Горний Иерусалим). Функционально И. обладает и собственно литургическим значением, т. к. имеет процессионную функцию: входы и выходы вечерних, утренних и литургических чинопоследований, отверзание царских врат, их завес и т. п. Именно последний аспект связан с семантикой царственного служения Иисуса Христа и соответственно с имперским символизмом визант. и древнерус. богослужебных практик, восходящих

к древнерим. имперской идеологии (символизм триумфа, торжественного явления и присутствия священной персоны правителя и т. д.) и получивших особое развитие в России Нового времени.

Западноевроп. аналог И.— заалтарные образы (*ретабло*), особенно монументальные немецкие и испанские. Типологически И. связан с западноевроп. *леттнером* зрелого и позднего средневековья, но отличается от него по назначению.

Лит.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения. СПб., 1856. Т. 2: Соч. блж. *Симеона, архиеп. Фессалоникийского*; *Голубинский Е. Е.* История алтарной преграды или иконостаса в правосл. церквях // ПО. 1872. № 11. С. 570–589; *Konstantynowicz J. B.* Ikonostasis: Studien und Forschungen. Lwów, 1939. Bd. 1; *Бетин Л. В.* Об архитектурной композиции древнерус. высоких иконостасов // ДРИ. М., 1970. [Вып.]: Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств XIV–XVI вв. С. 41–56; *он же.* Ист. основы древнерус. высокого иконостаса // Там же. С. 57–72; *Драган М. Д.* Укр. декоративна різьба XVI–XVIII ст. К., 1970; *Ильин М. А.* Иконостас Успенского собора во Владимире Андрея Рублева // ДРИ. 1970. С. 29–40; *Лазарев В. Н.* Три фрагмента расписных эпископиев и визант. темплон // *Он же.* Визант. живопись: Сб. ст. М., 1971. С. 110–136; *Walter Ch.* The Origins of Ikonostasis // ECR. 1971. Vol. 3. P. 251–267; *Chatzidakis M.* Ikonostas // RBK. 1978. Bd. 3. S. 326–353; *Epstein A. W.* The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Ikonostasis? // JBAA. 1981. Vol. 134. P. 1–27; *Labrecque-Pervouchine N.* L'Ikonostase: Une évolution historique en Russie. Montreal, 1982; *Рудченко В. М.* Иконостасы XVIII — 1-й пол. XIX в. в храмах верхневолжских областей // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства: Стил, атрибуции, датировки. М., 1983. С. 199–221; *Thon N.* Zur Entwicklungsgeschichte der Ikonostase // Hermeneia: Zschr. f. ostkirchliche Kunst. Herten, 1986. Bd. 2. S. 193–207; *Сорокатый В. М.* Новгородские иконостасы XVI в.: Состав и иконографические особенности // Рус. искусство позднего Средневековья: Образ и смысл. М., 1993. С. 59–102; *он же.* Храмовое строительство и иконостасы Вел. Новгорода в сер.— 2-й пол. XVI в. // ДРИ. СПб., 2003. [Вып.]: Рус. искусство позднего Средневековья, XVI в. С. 237–268; *Герман, свт.* Сказание; *Бусева-Давыдова И. Л.* Рус. иконостас XVII в.: Генезис типа и итоги эволюции // Иконостас: Происхождение, развитие, символика / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 621–650; *Казарян А. Ю.* Алтарная преграда и литург. пространство храма Звартноц // Там же. С. 85–117; *Катсон Н. Л.* «Симфония священного царства»: Неовизант. алтарная преграда в духовной культуре Рос. империи // Там же. С. 689–709; *Лидов А. М.* Иконостас: Итоги и перспективы исследования // Там же. С. 11–32; *Сизоненко Т. Д.* О ветхозаветной символике царских врат древнерус. иконостаса // Там же. С. 501–524; *Шалина И. А.* Вход «Святая Святым» и визант. алтарная преграда // Там же. С. 52–84; *Щенникова Л. А.* Древнерус. высокий иконостас XIV — нач. XV в.: Итоги и перспективы изучения // Там же. С. 392–410; *Гладкая М. С.*

Иконостас собора Рождества Богородицы в г. Суздале. Владимир, 2002?; *Спероуский П. А.* Старинные рус. иконостасы: Пронихожде-ние их и разбор иконогр. содержания // *Высокий рус. иконостас* / Сост.: Т. Н. Кудрявцева, В. А. Федоров. М., 2004. С. 9–134; *Троицкий Н. И.* Иконостас и его символика // Там же. С. 137–162.

*И. Л. Бусева-Давыдова,*  
*свящ. Стефан Вацян*

**ИКОРТА** [груз. იკორტა], муж. мон-рь (XVI–XVII вв.— 1811) Никозской епархии Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата (Грузинская Православная Церковь (ГПЦ)). Расположен в ущелье Исроли (юж. отроги Б. Кавказа), близ р. Меджуда, в ист. пров. Грузии Шида-Картли, в 20 км от Гори. Сохранившиеся на восточном и западном фасаде икортской ц. во имя арх. Михаила лапидарные надписи, выполненные *асомтаврული*, позволяют установить дату основания храма — 1172 г., а также имена его строителей и ктиторов. Это приближенные ко двору груз. царя Георгия III (1156–1184) эриставт-эристави Вардан, Арсений, Чиабер Басили и Тлсгга (вероятно, Твалисугга); царица Родам (супруга царя Картли Вахтанга V) и ксанский эристав Иесе (надпись 1673 г.); царевна Кетеван (вероятно, дочь царя Картли-Кахети Ираклия II; надпись 1798 г.) и др., а также представители духовенства. Во 2-й пол. XIV в. в храме, значительно поврежденном дождями и наводнениями, была восстановлена кладка фасадов и частично перестроена верхняя часть зап. рукава.

Мон-рь был основан в период позднего средневековья (XVI–XVII вв.); в это же время ц. во имя арх. Михаила стала родовой усыпальницей ксанских эриставов. К XVII в. относятся значительные преобразования в И. Ксанские эриставы, к-рым в этот период принадлежал мон-рь, превратили его в укрепленный замок. Вокруг церкви была возведена крепостная стена с прямоугольными башнями по углам с восточной стороны; с запада от церкви, на нек-ром возвышении, возведена цитадель сложной конфигурации. Во 2-й пол. XVII в. здесь были упокоены мощи героев Картлийско-Кахетинского восстания против кызылбашей (1660) *Шалвы и Элизбара Эристави и Бидзини Чолокашвили*, замученных иран. шахом Аббасом II. Судя по надписи, сохранившейся над зап. входом, ксанский эристав Иесе в 1673 г. на мес-

те старого, ранее разрушенного зап. портика (сохр. фланкирующие вход полуколонны) построил новый, а также поставил колокольню и др. монастырские здания (не сохр.).

По сведениям историка XVIII в. *Вахушти Багратиони*, И. в этот период управлял архимандрит. Историк 1-й пол. XVIII в. Сехния Чхендзе описывает неоднократные нападения лезгинских племен и турок на крепость И. Так, в июле 1732 г. здесь было развернуто сражение и победу над лезгинами одержали картлийцы; в дек. того же года разоривших Квеин-Картли лезгин разбил у И. везир тур. султана Осман-паша; в 1736 г. победу над кызылбашами одержал ксанский эристав; в кон. апр. 1737 г. крепость была взята турками, колокольня и крепостная стена полностью разрушены. Землетрясение XVIII в. разрушило церковь. В 1811 г. в связи с вхождением ГПЦ в состав *Грузинского Экзархата РПЦ* мн. обветшавшие церкви и мон-ри были закрыты, в т. ч. и И.

Во 2-й пол. XIX в. с укреплением национально-просветительского движения в Грузии интерес к И. вырос. В 1891 г. было создано Об-во по спасению и восстановлению И., куда вошли представители груз. дворянства и духовенства, в 1891–1892 гг. были собраны средства на реставрацию. В мае 1895 г. груз. экзарх архиеп. сщмч. *Владимир (Богоявленский)* и инспектор при *Обществе восстановления православного христианства на Кавказе* Георгий Садзаглишвили (впосл. Католикос-Патриарх всей Грузии *Кирион III*), путешествуя по Картли, ознакомились с церквями этого региона и особое внимание уделили И. В 1916 г. в церкви провели значительные ремонтные работы, к-рыми руководил архит. Леопольд Бильфельд, автор проектов многих жилых домов, лютеран. кирхи и правосл. церкви *Квашвети* в Тифлисе. В 1917 г. храм был закрыт.

В 1961–1962 гг. Главным управлением охраны памятников Грузии в церкви И. были проведены укрепительные работы. Землетрясение 29 апр. 1991 г. вновь сильно разрушило церковь. Последние основательные реставрационные работы были проведены в 1999–2003 гг. комитетом ICOMOS (Международный совет по вопросам охраны памятников и достопримечательных мест) в Грузии под рук. архит. М. Бочои-

дзе. В авг. 2008 г. И. находился в зоне военных действий и был поврежден.

**Церковь во имя арх. Михаила** (18,50×13,25 м) относится к типу вписанного креста, ее объемно-пространственная композиция и декор очень близки расположенному неподалеку храму *Самтависи* (1030).

Здание церкви возведено из тесаных квадр желтовато-золотистого песчаника. Купол опирается на четыре 8-гранных столба, вост. пара которых соединена с простенками алтарной части. Зап. рукав креста удлинен парой столбов. С востока



*Храм во имя арх. Михаила мон-ря Икорта. 1172 г.*

храм завершается глубокой апсидой с вимой. Пастофории расположены по бокам апсиды в 2 этажа. Наверху находятся тайники, где во времена нашествий хранили иконы и ценности, внизу жертвенник и диаконник. Нижние пастофории в отличие от большинства груз. церквей, где они отделены от основного пространства дверями, в И. во всю ширину раскрыты арками, что создает впечатлительное цельности пространства.

Зап. рукав креста удлинён 2 продолжными арками, опирающимися на изящные колонны (сохр. сев. колонна). В верхнем этаже зап. рукава устроены хоры, предназначенные для певчих, представителей высшего сословия и женщин. По традиции груз. памятников XII в. интерьер храма был хорошо освещен 5 окнами в нижней части здания и 12 в куполе.

Наружные массы церкви образуют стройную ступенчатую композицию. Особо декорирован купол церкви,



цилиндрический барабан к-рого гармонично завершает архитектурную композицию. Его высокие и узкие окна обведены декоративными арками, оконные обрамления покрыты меняющимися орнаментальными мотивами. Поля поверх окон и карнизы барабана и фасадов церкви были также орнаментированы (не сохр.). Композиция фасадов характерна для груз. архитектуры XI–XII вв.: при большой декоративной насыщенности и выразительности она структурирована многопрофильной, местами ломаной аркатурой, богато украшенным орнаментом оконных наличников. Орнамент сочный, пластичный, рисунок свободный и мягкий, резьба глубокая. На плоскости стены вост. фасада выделяются 2 глубокие треугольные ниши, фланкирующие центральную вертикальную композицию, состоящую из декоративного креста, наличника и ромбов.

Центром композиции зап. фасада является портик (1673), над к-рым расположены 2 окна; судя по фрагментам, первоначальный портик был меньше по размерам и более соответствовал храму, чем поздний.

Юж. и сев. фасады решены сходным образом, с композициями из расположенных треугольником 3 окон по центру. Под правым окном юж. фасада сохранились солнечные часы в виде полукруга с высеченными на камне 12 отрезками, подписанными означающими числа буквами, а также с гномоном в центре. Юж. фасад имел богато оформленный портик (не сохр.).

**Росписи рубежа XII и XIII вв.** сохранились фрагментарно. В своде купола помещено изображение креста в ореоле, ниже — Деисус и 9 архангелов. В оконных простенках барабана фронтально и в рост — 12 пророков, под окнами — незначительные фрагменты 12 фронтальных поколенных фигур святых.

Росписи алтаря и стен церкви располагаются в 3 регистра. В конхе алтаря представлена Богоматерь с Младенцем на троне; справа от Нее сохранились фрагменты изображения арх. Михаила. Ниже, во 2-м регистре, — «Евхаристия», с дважды повторенной фигурой Иисуса Христа в центральной части композиции; изображения апостолов едва различимы. В 3-м регистре, переходящем в виму, святительский ряд из 10 фигур (частично сохр. 4), расположенных в 3/4-ном повороте и держащих

развернутые списки в руках. В откосах сев. окна сохранилось изображение 2 диаконов.

В 1-м регистре росписи сев. рукава едва различимы фрагменты композиции «Благовещение»; во 2-м, между окнами, — «Распятие» в сокращенной редакции (фигуры Спасителя, Пресв. Богородицы и ап. Иоанна Богослова); в 3-м — незначительные фрагменты композиций Страстного цикла «Вход Господень в Иерусалим» и «Сошествие во ад».

В 3-м регистре росписи юж. рукава сохранились следы композиции «Сошествие Св. Духа». В зап. части росписи не сохранилась.

Ист.: *Вахушти Багратиони*. Описание царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 361–362; *Сехлиа Чхеидзе*. История Грузии / Пер. с груз. яз.: Н. Т. Накашидзе. Тбилиси, 1976. С. 42, 48; Памятник эриставов / Пер. с груз. яз.: С. С. Какабадзе. Тбилиси, 1979. С. 33; *Brosset M.* Rapports sur un voyage archéologique la Géorgie et dans l'Arménie en 1847–1848. St.-Pb., 1851. Vol. 3. P. 67–70; *Жордания*. Хроники. 1892. Т. 1. С. 259; 1897. Т. 2. С. 13, 488; *Иоселиани П.* Икорский мон-рь в Карталинии // ДВГЭ. 1897. № 17. С. 67–93.

Лит.: *Орбелиани П.* История Грузии. Тбилиси, 1913. С. 55 (на груз. яз.); *Такашвили Е.* Альбом груз. архитектуры. Тбилиси, 1924. Табл. 54, 55 (на груз. яз.); *Северов Н.* Памятники груз. зодчества. М., 1947. Табл. 26, 27; *Мегрелидзе И.* Надписи и другие древности в Икорте // Вестник Отдела обществ. наук АН Грузии. Тбилиси, 1963. Вып. 3 (на груз. яз.); *Закарая П.* Древние крепости Грузии. Тбилиси, 1969. С. 126–129; *он же*. Груз. крестово-купольная архитектура. Тбилиси, 1978. Т. 1. С. 113–154 (на груз. яз.); *он же*. Памятники Вост. Грузии. М., 1983. С. 92–101; *Беридзе В.* Древнегруз. архитектура. Тбилиси, 1974. С. 151 (на груз. яз.); *Мелисашвили Р., Циццадзе В.* Архитектура нагорной части ист. провинции Грузии Шида-Картли. Тбилиси, 1975. С. 110–114; *Элизбарашвили И.* Церковь Архангела в Икорте: Новые ист.-библиогр. данные // Сакартвелос сидзвелени (Древности Грузии). Тбилиси, 2002. № 2. С. 7–24 (на груз. яз.).

*И. Элизбарашвили*

**ЙКОС** — см. ст. *Кондак*.

**ИКОСИФИНИССА** [Косиница; греч. *Εἰκοσιφοίνισσα, Κοσίνιτσα, Κόσινιτσα, τῆς Κοσινίτζης, τῆς Κοσινίσης*], мон-рь жен., действующий, принадлежит Драмской митрополии Элладской Православной Церкви, расположен в 33 км от Кавалы и в 35 км от Драммы, в одном из сев. ущелий горного массива Пангей (Пангео). Над мон-рем возвышается гора, на склоне к-рой, обращенном к Драмме и Филиппам, в местности Вигла находятся руины древних стен — по преданию, остатки первоначально-го мон-ря или храма, построенного

в 454 г. митр. Филиппийским Созонтом. Наиболее вероятно, что в визант. период здесь находилась крепость, контролировавшая Эгнатиеву дорогу. Не исключено также, что прежде на этом месте находился языческий храм, материалы к-рого использовались при строительстве собора И.

Мон-рь был основан во 2-й пол. IX в. (согласно местному преданию — в 518, что неверно) прп. *Германом* из *Иоанна Предтечи мон-ря на Иордане*. Святому явился ангел и велел идти в Македонию для основания новой обители. Первоначально этот мон-рь именовался Ахиропоитос, т. к. был посвящен нерукотворной иконе Божией Матери. Прп. Герман, желая иметь образ Божией Матери, отдал мастеру для шлифовки доску, предназначенную для написания иконы. Однако без всякой причины доска треснула. Преподобный отправился на поиск др. доски. Когда он пришел на место к северо-востоку от И., где в наст. время находится построенная в 1570 г. часовня, называемая Стасидий Пресв. Богородицы, ему явилась Божия Матерь с Богомладенцем и пообещала, что монастырь станет обладателем чудотворной иконы. На треснувшей доске, находившейся в мастерской, в этот момент запечатлелся Ее образ. Все присутствующие ужаснулись, потому что от иконы как бы исходило пламя.

Вторым ктитором мон-ря стал свт. *Дионисий I*, патриарх К-польский, к-рый после своего 1-го патриаршества (1467 — кон. 1471 или нач. 1472) удалился в И. В 1488–1490 гг. он снова занимал патриаршую кафедру; вторично отрекшись от престола, он вернулся в мон-рь, где оставался до конца жизни и где теперь хранятся его мощи (часть мощей в 1881 была передана в афонский скит ап. Андрея, др. частица в 1955 — в Ди-мицану).

Относительно происхождения названия мон-ря существуют различные мнения. Первую часть топонима возводят к *εἰκοσι* (двадцать), или *οἶκος* (дом), или *εἰκὼν* (икона, дат. падеж — *εἰκόσι*), вторую — к *φοίνιξ* (имеющему 3 значения — финикийец, финиковая пальма, багрянец) или к *φοίνισσα* (финикийка или багряная). Предлагаемые варианты толкований: «20 финикийцев» или «дом финикийца/финикийки» (по преданию, финикийец Кадам первым от-

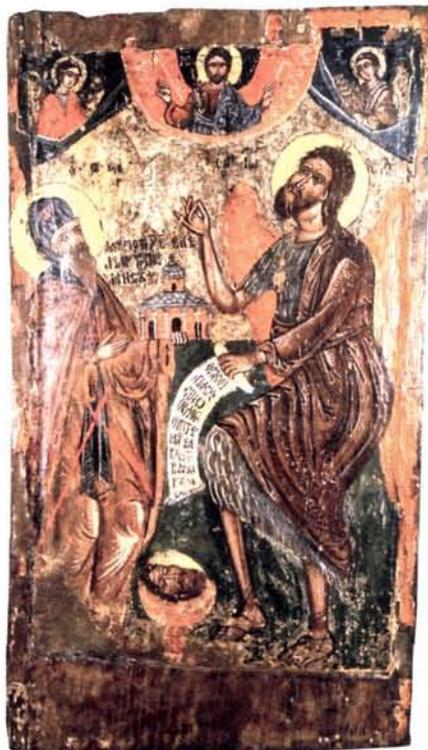


крыл рудники в горном массиве Пангей), «20 фиников» (учитывая палестинское происхождение прп. Германа), «багряная икона» (очевидцы чуда видели огненный образ).

Кроме того, существует предание, зафиксированное Кесарием Дапонте (1714–1784), к-рое связывает название И. с черным дроздом (κόσσιφος), посланным Пресв. Богородицей, чтобы указать прп. Герману источник воды. С этим источником, получившим впоследствии название Агиасма Панагии, связано множество исцелений, а также случаи с паломницей, уронившей туда младенца, который пробыл под водой 20 минут и остался невредим.

Слав. название мон-ря Косиница возводят или к болг. лексеме «косница» — (корзина), или к различным вариантам средневек. слав. названия горного массива Пангей (совр. болг. Кушница). Наиболее вероятно, что этот топоним представляет собой искажение греческого названия И.

Кафоликон (соборный храм), освященный в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, построен в 1837–1842 гг. на фундаменте кафоликона X в., остатки к-рого видны в алтарной части. Новый кафоликон представляет собой крестово-купольный храм афонского типа (2 больших и 2 малых купола к-рого расположены крестообразно) с П-образными нартексом и экзонартексом. На катехуменах устроены приделы во имя свт. Дионисия, патриарха К-польского, 2-го ктитора И., и в честь Воздвижения Креста Господня. Росписи храма выполнены в 1858–1865 гг. молдавским мастером Матфеем и его помощниками — Николаем из Фессалоники и мон. Ананией из мон-ря *Ватопед*. Деревянный резной иконостас кафоликона, где находится чудотворная икона Божией Матери, сохранившаяся в пожарах благодаря



*Св. Иоанн Предтеча и прп. Герман. Икона. Нач. XVIII в.*

металлическому окладу, изготовлен в 1781–1802/03 гг. хиосскими мастерами. К югу от кафоликона находится мраморный фонтан, сооруженный в 1770 г.

Монастырский комплекс, состоящий из 2 частей — внешней и внутренней, соединенных т. н. Средними воротами, включает более 100 келий. Во внешнем дворе находятся помещения для паломников (ранее там располагались конюшни), во внутреннем дворе — кафоликон, резиденция игумена (1946), келья, колокольня (1838), парекклисион вмч. Варвары (1622, 1922) с Агиасмой Панагии, библиотека, музей, архондарик, мастерские, трапезная, пекарня. К северу от монастыря расположены кладбище и небольшая ц. св. Бессребреников Космы и Дамиана. К западу от кладбища — развалины богадельни, перед монастырем — сад. На рас-

*Кафоликон в честь Введения Пресв. Богородицы во храм. X в., 1837–1842 гг.*



стоянии 3 часов езды от И. возвышается скала Аскетов, где в древности жили подвижники. По преданию, находящийся

там камень молочного цвета исцеляет от бесплодия и дает молоко кормящим матерям.

Древнейшие из патриарших сигиллиев, хранящихся в наст. время в И., датируются 1474 и 1488 гг. Сигиллий 1474 г. был выдан И. К-польским патриархом Симеоном I Трапезундским на основе находившихся тогда в монастыре императорских хрисовулов (удержанных в посл. Ватопедом) и подтверждал ставропигиальный статус И. и принадлежавших ей подворий. Сигиллий 1488 г. подтверждал права монастыря на владение обителями вмч. Георгия близ Вранокастро и Пресв. Богородицы в Илиукалесе близ Серр, подворьями в Кормисте, Никисиани и др. Подворья И. были разбросаны в Сев. Греции — от Суфлиона во Фракии до п-ова Халкидики (в т. ч. на о-ве Тасос).

В 1507 г. деятельность насельников И., препятствовавших исламизации местного населения, вызвала гнев местного тур. правителя, и он разорил мон-рь вмч. Георгия близ Вранокастро, а затем и И. Монахи, узнав о приближении турок, успели спрятать чудотворную икону Божией Матери и богослужебные книги. Несмотря на то что они вышли навстречу войску с дарами, турки вырезали всех насельников монастыря — 172 чел. (145 монахов, 24 иеромонаха и 3 иеродиакона). Монастырь пребывал в запустении 3 года (по др. источникам — 13 лет). Затем К-польская Патриархия добилась разрешения начать восстановление мон-ря и направила в И. 10 иноков из мон-ря Ватопед; через 10 лет, когда число насельников И. достигло 50 чел., они вернулись на Афон. Для сохранности они увезли с собой архив И. (в т. ч. императорские хрисовулы).

В 1573 г. И. посетил К-польский патриарх Митрофан III и отметил общежительный устав обители.

4 февр. 1630 г. в Москву прибыло за милостью «Македонские земли города Драма Введенского Кусинского (!) монастыря» посольство во главе с архим. Симеоном (*Бантыш-Каменский Н. Н.* Реестры греч. делам моск. архива коллегии иностр. дел. М., 2001. С. 59). Оно привезло грамоту дикей иером. Венямина и монастырской братии с описанием реликвий обители (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 69 (Греческо-русские связи сер. XVI — нач. XVIII в.; Греч.

док-ты моск. хранилищ: Кат. выст. / Сост.: Б. Л. Фонкич. М., 1991. С. 19, № 18)).

В 1632 г. Феоклит, проигумен И., находившийся по делам мон-ря в Париже, направил письмо герцогу Савойскому с просьбой освободить от турок его родину — Кипр. Известно, что в том году в И. было 150 жителей. В 1655 г. во время эпидемии чумы в И. за неделю умерли 20 иноков.

Игумен Софроний (1770–1803) заново отстроил сев. часть мон-ря, украсил монастырский двор фонтаном, заказал иконостас, купил церковную утварь и оковал серебром честную главу свт. Дионисия.

Сщмч. Григорий V, патриарх К-польский, оставив престол после своего 1-го патриаршества, 9 месяцев провёл в И. Он подарил мон-рю свои дикирии и трикирии.

Игумен Константин (1806–1821), искусный врач, снискал расположение Фета-бея, а затем правителя Египта Мехмеда Али. Благодаря заступничеству Фета-бея в годы национально-освободительной революции (1821–1829) И. избежала разгрома. Игумен Константин построил просторную внешнюю часть мон-ря с 40 большими комнатами, ц. Живоносного Источника, со складами и с др. хозяйственными помещениями, отремонтировал резиденцию игумена, расширил внутреннюю сев. часть мон-ря, благоустроил монастырский двор.

Обитель играла значительную роль в национально-освободительной борьбе. Когда в 1821 г. было провозглашено восстание, здесь находился штаб арматола Н. Циараса (Цараса). В И. принесли присягу воины Э. Папаса (1821). В И. действовала «Тайная школа», а затем «Греческая школа общественного просвещения», перенесенная в 1843 г. в Алистрати и названная Центральной школой, вместо к-рой в мон-ре в 1844 г. было открыто училище для послушников.

В 1854 г. пожар уничтожил зап. и частично сев. крыло монастырского комплекса, где находились лучшие постройки. В 1865 г. патриарший сигиллий отменил ставропигиальный статус мон-ря, подчинив его митрополиту Драммы. Во время русско-турецкой (1877–1878) и греко-турецкой войн (1897), событий «борьбы за Македонию» (1904–1908) и балканских войн И. служил убежищем для мирного населения.

К нач. XX в. мон-рь пришел в упадок. Улучшить экономическое состояние И. позволила энергичная деятельность сщмч. Хризостома (Калафатиса), митр. Драмского и вполс. Смирнского, и Хризостома, митр. Филиппийского и Фасосского. Число монашествующих увеличилось до 70 чел. Сохранилось предание, что, когда в 1908 г. разбойники собирались напасть на мон-рь, одного из них схватила за волосы внезапно появившаяся могущественная женщина в черном, и они в страхе отступили от обители. В 1912–1913 гг. была перестроена сев.-вост. часть монастыря, в к-рой было оборудовано помещение для библиотеки.

В 1917 г. И. была разграблена болг. армией, увезшей в Софию на 18 мулах иконы, рукописи, церковную утварь, мощи (главу свт. Дионисия, патриарха К-польского, десницу равноап. Марии Магдалины, частицы



Мощи ктиторов мон-ря прп. Германа и свт. Дионисия I, патриарха К-польского

мощей ап. Андрея Первозванного, сщмч. Харалампия, великомучеников Феодора Стратилата и Пантелеимона, свт. Модеста и др.), подвешенную пелену с образом Пресв. Богородицы и др. реликвии. В мон-ре осталась только икона Божией Матери Икосифиниссы. Сняв золотой оклад, болгары хотели увезти и икону, но она внезапно стала настолько тяжелой, что они были вынуждены ее оставить. В др. раз возглавлявший болг. отряд офицер попытался вынуть чудотворную икону из иконостаса, но был отброшен божественной силой и, ударившись о колонну, тут же скончался. На полу остался отпечаток его сапога и пистолета. 23 июня 1917 г. болгары велели монахам оставить И. и переселиться

в Драмму. До окт. 1918 г. монастырь пребывал в запустении.

В 1941 г. игумен И. Григорий (Кацивакис) был отправлен болгарскими в ссылку, где пребывал 6 месяцев. Нек-рые монахи были убиты. 12 июля 1943 г. мон-рь был сожжен. Чудотворная икона Божией Матери была спрятана жителями Никитиани, где также поселились игумен Григорий с 12 монахами. После освобождения от болг. оккупации (1941–1944) началось постепенное возрождение И.: в 1946 г. была возвращена чудотворная икона Божией Матери и построена резиденция игумена; в 1957 г. на средства 10 окрестных деревень была сооружена гостиница для своих паломников. Основные восстановительные работы были осуществлены в 1965–1970 гг. при содействии Дионисия, митр. Драмского.

В 1971 г. была построена новая гостиница. В 1972 г. И. был преобразован в жен. общежительный мон-рь.

Библиотека мон-ря, позволяющая судить о расцвете И. в визант. период, насчитывала 1300 книг, в т. ч. 430 рукописей. В 1881 г. 2 пергаменных Евангелия IX в. были переданы в ватопедский *Андрея апостола скит*. Греч. рукописи И. происходили из разных регионов Визант. империи — К-поля (мон-ри Студийский и Одигон), М. Азии, Юж. Италии, Эпира. В 1886 г. А. Пападопуло-Керамевсом был опублик. перечень рукописей И. В 1902 г. Хризостом (Хадзи-Ставру), митр. Филиппийский и Фасосский, составил полный каталог монастырской б-ки. В числе наиболее примечательных рукописей И., хранящихся в наст. время в Центре славяно-визант. исследований им. И. Дуйчева, Евангелие-апракос, кон. IX в. (Дуйчев. Греч. № 272 (Kosin. 115)), Гомилия на псалом 114 и Шестоднев свт. Василия Великого, 30-е гг. X в. и нач. XI в. (Дуйчев. Греч. № 221 (Kosin. 10)), Евангелие-тетр, сер. X в. (Дуйчев. Греч. № 338 (Kosin. 217)), отрывок *Ареопагитик*, кон. X — нач. XI в. (Дуйчев. Греч. № 105 (Kosin. 74)), Минологий на сентябрь, кон. X — нач. XI в. и XIII–XIV вв. (Дуйчев. Греч. № 207 (Kosin. 42)), 16 Слов свт. Григория Богослова, кон. X — нач. XI в. (Дуйчев. Греч. № 205 (возможно, Kosin. 12)), Панегирик и «Повесть о Варлааме и Иоасафе», 1-я пол. XI в. (Дуйчев. Греч. № 60 (Kosin. 60)), Евангелие-апракос из скриптория Студийского мон-ря, 2-я пол. XI в. (Дуйчев.

Греч. № 157 (Kosin. 9)), Евангелие-апракос, XI в. (Дуйчев. Греч. № 228 (Kosin. 122)), Евангелие-апракос, XI–XII вв. (Дуйчев. Греч. № 204 (Kosin. 45)), Евангелие-тетр и Апостол, 1125 г. (Дуйчев. Греч. № 358 (Kosin. 216)), Минологий на 2-ю пол. декабря, 1-я пол. XII в. (Дуйчев. Греч. № 90 (Kosin. 4)), Апостол-апракос, XII в. (Дуйчев. Греч. № 369 (Kosin. 53)), 2-я часть этого кодекса, содержащая Послание к Иудеям и Апокалипсис, хранится в б-ке Пирпонта Моргана в Нью-Йорке, Евангелие-апракос, XII и XIV вв. (Дуйчев. Греч. № 150 (Kosin. 118)), Минейя служебная на декабрь, сер. XIII в. (Дуйчев. Греч. № 340 (Kosin. 5)), Евангелие-тетр, 1285 г. (Дуйчев. Греч. № 339 (Kosin. 219)), Толкования Иоанна Зонары на императорские, патриаршие и соборные решения, XIII в. (Дуйчев. Греч. № 158 (Kosin. 11?)), Евангелие-тетр, кон. XIII – нач. XIV в. (Дуйчев. Греч. № 227 (Kosin. 213?)), Богословские сочинения прп. Павла Евергетидского, нач. XIV в. (Дуйчев. Греч. № 213 (Kosin. 367?)), Евангелие-тетр, 30–40-е гг. XIV в. (Дуйчев. Греч. № 132 (Kosin. 218)), Сборник церковно-юридический («Синописис малый»), ок. 1340 г. (Дуйчев. Греч. № 253 (Kosin. 265)), отрывок РНБ Греч. № 701), Евангелие с толкованиями Феофилакта Охридского, 1371 г. (Дуйчев. Греч. № 233 (Kosin. 79)), Евангелие-апракос, 1378 г. (Дуйчев. Греч. № 212 (Kosin. без №)), Сб. богословских и агиографических сочинений с лицевым «Физиологом» конволют, XIV и XVI вв. (Дуйчев. Греч. № 297 (Kosin. 244)), «Математариион» (певческий сборник с невмами), 1438 г. (Дуйчев. Греч. № 201 (Kosin. 347)), «Шестокнижие» Константина Арменопула, 2-я четв. XV в. (Дуйчев. Греч. № 156 (Kosin. 56)), Синтагма Матфея Властаря и Новеллы имп. Юстиниана I, 1686 г. (Дуйчев. Греч. № 211 (Kosin. 1)) и др. (Писмените традиции на Балканите, IX–XIX вв.: Гръцки, славянски и ориенталски ръкописи от сбирката на ЦСВП при СУ «Св. Климент Охридски»: Кат. София, 2006. С. 19–22, 27, 29, 31, 35–38, 40, 42–44, 48–58, 62). «Лествица» 1366 г., переписанная иеродидаскалом Иоасафом, фигурирует без указания шифра в каталоге – Славянски, гръцки и ориенталски ръкописи от сбирката на ЦСВП: Кат. за изложба / Съст.: А. Джурова и др. София, 1988. С. 22–23, № 81.

В наст. время в мон-ре проживает 23 монахини; игуменья – Алексия (Δίπτουχα. 2009. Σ. 455). Сестры занимаются золотым шитьем и иконописанием.

Лит.: Ἀγαθάγγελος Β' (Μάγνης), μητρ. Δράμας. Εικοσιφοίνισσα Παγγαίου Ἀνατολικῆς Μακεδονίας. Δράμα, 1916; Laurent V. Εικοσιφοίνισσας, Μονή // ΟΗΕ. Τ. 5. Σ. 407–408; Παναγιόπουλος Δ. Ἐρὰ Μονῆ Εικοσιφοίνισσας. Ἀθήνα, 1976; Ἀτσαλός Β. Τὰ χειρόγραφα τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Εικοσιφοίνισσας Παγγαίου // Ἱστορικὸ Ἀρχεῖο Δήμου Δράμας. Δράμα, 1990. Ν 1; *idem*. Ἡ ὀνομασία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Εικοσιφοίνισσας // *Ibid.* 1996. Ν 2; Παπάζογλου Γ. Κ. Τὰ χειρόγραφα τῆς Εικοσιφοίνισσας κατάλογοι καταγραφῶν. Ἀθήνα, 1991; Dzurova A., Stanchev K., Atsalos V., Katsaros V. Checklist de la collection de manuscrits grecs conservée au Centre de recherches Slavo-Byzantines «Ivan Dujcev» auprès de l'Université «St. Clement d'Ohrid» de Sofia. Thessal., 1994; Γκλαβίνας Ἀ. Ἀνέκδοτα ἔγγραφα γιὰ τὸ Μοναστήρι τῆς Εικοσιφοίνισσας // Θεολογία. 1994. Ν 2. Σ. 71–112; Θεοφύλακτος (Μαρινάκης), ἀρχιμ. Παναγιῆς Θεμιστουρῆς. Θεσσαλονίκη, 1997<sup>1</sup>. Σ. 331–344; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997<sup>2</sup>. Σ. 176; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 48–51; Προβατάκης Θ. Μ. Ἡ Μονὴ Εικοσιφοίνισσας ἢ Ἀχειροποιήτος τοῦ Παγγαίου Ὁρους. Ἀθήνα, 1998; Τσιάκας Κ. Ε. Ἡ Ἱερὰ Μονὴ Εικοσιφοίνισσας Παγγαίου. Θεσσαλονίκη, 1998; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999<sup>2</sup>. Σ. 61–62; Διονύσιος (Κυράτος), μητρ. Δράμας. Ἱστορία καὶ Θαύματα Παναγιᾶς Εικοσιφοίνισσας. Δράμα, 2003.

О. В. Л., А. А. Турилов

**ИКОТИ**, св. Алексия (Шушания) мон-рь в с. Икоти – см. в ст. *Никозско-Цхинвальская епархия*.

**ИКУМЕНИЙ** [Экумений; греч. Οἰκουμένιος] (IV или XV в.?), свт. (пам. греч. 3 мая), еп. Триккский (Трикарский). Согласно Похвальному слову (ВНГ, N 2317), составленному в честь И. *Антонием*, митр. Ларисским († ок. 1363), И. род. в Кесарии Каппадокийской и жил в IV в. Его родственником был сщмч. Ригин, еп. Скопельский (пам. греч. 25 февр.), а духовным наставником – свт. *Ахиллий*, еп. Ларисский († ок. 330). И. с юных лет вел строгую подвижническую жизнь; он был избран епископом г. Трикка (ныне Трикала, Фессалия) и служил в храме во имя Пресв. Богородицы, построенном при имп. равноап. *Константине I Великом* (306–337). Из Похвального слова известно, что И. во время *Вселенского I Собора*, участником к-рого он был, совершил чудо: видя непреклонность *Ария*, он ударил по камню, откуда тотчас в знак неправоты *Ария* забил источник воды; последний т. о. был посрамлен, а правосл. участники Собора во главе с импе-

ратором поблагодарили И. за помощь в борьбе с ересью арианства. После окончания Собора И. вернулся в Трикку и управлял вверенной ему паствой. Затем он скрылся в густом лесу и устроил там *аскитирий*, вполсл. получивший название «Убежище» (Καταφύγιον) (вероятно, *аскитирий* находился на холме на месте совр. сел. Хайдемени (близ Трикалы)). И. умер в преклонном возрасте. В 80-х гг. X в., во время одной из болгаро-визант. войн, болгар. царь Самуил захватил Трикку и перенес мощи И. в г. Преспу. По пути часть останков И. выпала на землю. Спустя нек-рое время пастух обнаружил мощи И., источавшие воду; они были перенесены в Трикку, где каждый год чудо истечения воды повторялось в день памяти святого. Достоверность сведений, содержащихся в Похвальном слове, вызывает сомнения у большинства исследователей, к-рые датируют жизнь И. X в. (*Bees N. A. Zur Schriftstellerei des Antonios von Larissa // BNJ. 1935/1936. Bd. 12. S. 300–319*).

Почитание И. в поздневизантийский период помимо Похвального слова имеет др. подтверждения: Антоний, митр. Ларисский, составил мегалинарии в честь И.; в мон-ре Като-Панагия (близ Арты) находится фреска с изображением святого, датируемая сер. XIV в. (*Αρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1930. Τ. 2. Σ. 84–85*). В 1683 г. по просьбе Константина, архиеп. Трикарского, иером. Анастасий (С. Петридис считает, что речь идет об *Анастасии Гордиосе*) написал службу И. и свт. Ахиллию Ларисскому, к-рая сохранилась в рукописи 1712 г. (Ath. Iver. 619). Стихиры этой службы с указанием дней памяти И. (3 мая) и Ахиллия (15 мая) были добавлены в начало Стихирия XIV в. (Athen. Bibl. Nat. 888).

В 1532 г. Донат Веронский опубликовал 3 анонимных комментария X – нач. XI в. на Деяния св. апостолов, Соборные Послания и Послания ап. Павла, необоснованно атрибутировав их И. Этот корпус, иногда называемый «Псевдо-Икумений» и в значительной мере послуживший основой для экзегетических трудов блж. *Феофилакта Болгарского*, был переиздан Ж. П. Минем (PG. 118–119) с присоединением краткого обозрения (σύνοψις) комментария на Откровение. В заглавии синописиса, датируемого X – нач. XI в., автором



комментария назван И., хотя очевидно, что речь идет об *Икумении*, экзегете VI в. Впосл. это отождествление получило широкое распространение, однако в наст. время признано ошибочным (*Schmid*. 1937/1938). Ист.: ВНГ, N 2317; *Ἀντωνίος, ἀρχιεπ. Λαρίσης: Λόγοι θεολητορικοί, δεσποτικοί, ἀρχιολητορικοί* / Εκδ. Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη, 2002. Σ. 308–339.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 119–120; *Pétridès* S. Oecumenius de Trikka, ses œuvres, son culte // EO. 1903. T. 6. P. 307–310; *Schmid* J. Ökumenios der Apokalypsen, Ausleger und Ökumenios der Bischof von Trikka // BNJ. 1937/1938. Bd. 14. S. 322–330; *Μουτσούλας* Η. Οἰκουμένιος // ΘНЕ. Т. 9. Σ. 876–878; *Sauget* J.-M. Ecuemenio // BiblSS. Vol. 4. Col. 899.

**ИКУМЕНИЙ** [Экумений], визант. экзегет (VI в.), автор древнейшего полностью сохранившегося греческого комментария на Откровение Иоанна Богослова. Фрагменты комментария сохранились также в сир. переводе в рукописи VII в. (Lond. Brit. Mus. Syr. 855. Fol. 72v). И. упоминает в толковании о том, что он работал над сочинением спустя более чем 500 лет после создания Откровения. Согласно мнению большинства исследователей (гипотеза выдвинута в ст.: *Pétridès*. 1903), И. был комитом визант. пров. Исаврия (юго-восток М. Азии), сторонником монофизитского Антиохийского патриарха *Севира* († 538) и адресатом ряда его писем (PLRE. Vol. 2. P. 794; A Collection of Letters of *Severus of Antioch* [Ep. 1–3, 64] / Ed., transl. E. W. Brooks // PO. 1916. T. 12. Fasc. 2. P. 175–194; 1919. T. 14. Fasc. 1. P. 5–6; *Mansi*. T. 10. Col. 1116; T. 11. Col. 444; упом. также *Либерагом* Карфагенским: *Liberatus Carthaginensis*. Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum // PL. 68. Col. 1033–1034). Если это отождествление верно, время жизни И. должно быть отнесено к 1-й пол. VI в., а его датировка написания Откровения — не позднее чем ко 2-й трети I в. (подобная датировка встречается в совр. зап. науке, но совершенно нехарактерна для святоотеческой традиции). Иногда И. ошибочно отождествляется со св. *Икумением*, еп. Триккским.

В комментарии И. пользовался сочинениями святителей Ипполита Римского, Мефодия Олимпийского, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Кирилла Александрийского, но не обращался к толкованию на Свящ. Писание Оригена. Наиболее оригинальна трактовка И. 1000-летнего царст-

ва Христова, к-рое связывается не с грядущим, а с первым пришествием Иисуса Христа и трактуется символически, а не как действительная историческая эпоха. В соответствии с общими тенденциями развития христианской богословской мысли своего времени И. видел наступление христ. мира и обновление в эпохе имп. равноап. Константина Великого. В противоположность Константину И. упомянул римских императоров, которых, с его т. зр., может символизировать семиглавый зверь (Откр 17. 9–10): Нерон, Домициан, Траян, Север, Деций, Валериан и Диоклетиан.

Из др. сочинений И. сохранились фрагменты комментариев в посланиях ап. Павла (в катенах; *Staab*. 1933). Катена, изданная Дж. Крамером под именем И., представляет собой извлечение из толкования на Откровение свт. *Андрея Кесарийского* (*Cramer* J. A. Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum. Oxf., 1840. P. 487–582).

Соч.: The Complete Commentary on the Apocalypse for the First Time from Manuscripts at Messina, Rome, Salonika and Athos Edited / Ed. H. C. Hoskier. Ann Arbor (Mich.), 1928; *Staab* K. Pauluskomentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933. S. 423–469; Commentarij in Apocalypsin / Ed. M. de Groot. Leuven, 1999.

Лит.: СРГ, N 7470–7475; *Филарет* (Гумилевский). Учение. Т. 3. С. 301–302; *Krumbacher*. Geschichte. S. 135; *Pétridès* S. Oecumenius de Trikka, ses œuvres, son culte // EO. 1903. T. 6. P. 307–310; *Spitaler* A. Zur Klärung des Ökumeniusproblems // Oriens Chr. 1934. Bd. 31. S. 208–215; *Schmid* J. Ökumenios der Apokalypsen-Ausleger und Ökumenios der Bischof von Trikka // BNJ. 1937/1938. Bd. 14. S. 322–330; *idem*. Oecumenius // LTK. 1968. Bd. 7. S. 1122–1123; *Grillmeier* A., *Bacht* H. Das Konzil von Chalkedon. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 638; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 417–418; *Podskalsky* G. Byzant. Reicheschatologie. Münch., 1972. S. 84–86; *Durousseau* C. The Commentary of Oecumenius on the Apocalypse of John // J. of the Chicago Soc. of Biblical Research. 1984. Vol. 29. P. 21–34; *Monaci Castagno* A. Commenti di Ecuemenio e di Andrea di Cesarea // Memorie dell'Acad. d. scienze di Torino, Cl. d. scienze morale. 1987. Vol. 5. P. 303–428; Oikoumenios // ODB. Vol. 3. P. 1518; *Labate* A. Oecumenius // EEC. P. 610; *Biermann* M. Oecumenius // LACL. S. 457; *Lamoreaux* J. C. The Provenance of Ecuemenius' Commentary on the Apocalypse // VChr. 1998. Vol. 52. N 1. P. 88–108; *Ким* Н., *свящ.* Тысячелетнее царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., 2003. С. 213–214.

**Д. В. Зайцев**

**ЙЛА** [евр. יֵלָא, 'ēlā<sup>h</sup>; греч. Ἰλά], 4-й израильский царь, сын и преемник царя Ваасы (ок. 886–885 или 900–877 гг. до Р. Х.). И. правил всего неск. месяцев до и после начала

нового года в Израиле. Даты правления И. приводятся в связи с хронологией царей Южного царства: его восшествие на престол и гибель произошли в 26-й и 27-й годы правления иудейского царя *Асы* (3 Цар 16. 8; ср.: 3 Цар 15. 33). И., будучи нечестивым царем, был жестоко убит в столице *Фирца*, когда находился в состоянии алкогольного опьянения, своим полководцем *Замврием*, начальником боевых колесниц (3 Цар 16. 9–10). Убийство И. было совершено во исполнение пророчества об уничтожении дома Ваасы (3 Цар 16. 12) и связано с недовольством части армии бездействием царя в возобновленной военной кампании против филистимлян в районе г. *Ливвефона*.

Повествование об И. построено по модели рассказа о сыне Иеровоама I *Навате*, который также был вероломно убит Ваасой (3 Цар 15. 25–31). В богословскую оценку деятельности И. и его отца в отличие от предыдущих царей, чьи преступления возводились к Иеровоаму I (см., напр.: 3 Цар 15. 30), вводится новая характеристика, согласно к-рой они раздражали «Господа, Бога Израилева, своими идолами [*hablēhem*]» (3 Цар 16. 13; ср.: 3 Цар 16. 26). С помощью термина *hebel*, который также может означать «суета, ничтожность», осмеивается служение И. языческим богам. Династия Ваасы началась и закончилась убийством; т. о., нестабильный период правления И. и его отца служит лучшей иллюстрацией евангельских слов: «...все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф 26. 52) (*DeVries* S. J. 1 Kings. Nashville, 2003. P. 197. (WBC; 12)). Лит.: *Bright* J. A. History of Israel. L., 1960. P. 219; Jehu // EJud. Vol. 6. P. 282.

**Э. С. П.**

**ИЛАРИЙ** [Иларион; греч. Ἰλαρίος], свт., архиеп. Кипрский. Единственное упоминание о нем содержится в сочинении историка Этьена де Лузиньяна (XVI в.), к-рый сообщал, что И. занимал Саламинскую (архиепископскую) кафедру и благодаря его добродетелям и учености мн. еретики обратились в Православие. Включен в список Кипрских святых архиеп. Макарием III без указания дня памяти.

В «Большой Кипрской энциклопедии» И. считается преемником архиеп. *Дометия* (VII в.) и отождествляется с Иларионом, упоми-



наемым в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе почитаемых святыми кипр. иерархов (Ἰλάριος ἢ Ἰλαρίων ἀρχιεπίσκοπος, Σ. 84). Однако И. не может быть одним лицом с архиеп. Иларионом, имя которого стоит в списке после архиепископов Варнавы (упом. в 1177), Софрония (упом. в 1191), Исаии (упом. в 1205 и 1209) и перед Неофитом (упом. в 1223 и 1232) (*Leont. Makhair.* § 30). Дж. Федальто относит время жизни И. к кон. VI в., а Илариона, о котором говорится в «Хронике» Леонтия Махераса, отождествляет с одноименным предстоятелем Кипрской Православной Церкви, упоминаемым в источниках под 1222 г.

Ист.: *Leont. Makhair.* Chronicle. Т. 1. P. 28.  
Лит.: *Delehaye H.* Saints de Chypre // *AnBoll.* 1907. Vol. 26. P. 262; *Ἰλάριος ἢ Ἰλαρίων ἀρχιεπίσκοπος* // *МКЕ.* 1987. Т. 6. Σ. 84; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 875–876; *Σακρόντιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 214; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 32.

**ИЛАРИЙ** [лат. Hilarius Pictaviensis] (ок. 315, г. Пиктавий, ныне Пуатье, Франция — 367, там же), свт. (пам. зап. 13 янв.), еп. Пиктавийский, богослов, отец и учитель Церкви.

**Жизнь. Источники.** Важнейшим источником биографических сведений об И. служат его сочинения, а также упоминания современников и позднейших зап. церковных писателей: блж. *Иеронима Стридонского* (100-я гл. каталога «О знаменитых мужах», «Хроника» и др. сочинения), блж. *Августина* («О христианском учении», «О Троице» и др. сочинения), *Сульпиция Севера* («Хроники», «Жизнь св. Мартина»), прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* («О воплощении»), *Викентия Леринского* («Памятные записки»), *Факунда*, еп. Германского («В защиту Трех Глав», «Против Мокиана»), *Кассиодора* («Наставления в науках божественных и светских»), *Алкуина* («Поэмы», «Против Феликса») и др. (собрание фрагментов см.: PL. 9. Col. 203–208). Сохранилось древнее Житие И. (*Vita et virtutes S. Hilarii*; BHL, N 3885–3887; CPL, N 1038; PL. 9. Col. 185–200 (= PL. 88. Col. 439–454); критическое изд.: MGH. AA. Т. 4. Pars 2. P. 1–11), написанное *Венанцием Фортунатом* — зап. церковным писателем и поэтом (VI в.; впол. епископ Пиктавийский) (см.: *Greg. Turon.* Glor. conf. 2 // PL. 71. Col. 830–831). Ему также принадлежит похвала И., помещен-

ная им в «Житии св. Мартина» (*Venant. Fort. Vita Mart.* I // PL. 88. Col. 369–370). Наиболее важные исследования Нового и новейшего времени, рассматривающие жизнь И.: *Tillemont. Mémoires.* Т. 7. P. 432–469, 745–758; *Coustant.* 1844; *Borchard.* 1966; *Kannengiesser.* Hilaire. 1968; *Meslin.* 1969; *Brennecke.* 1984. S. 223–247, 335–367; *Smulders.* 1984; *Rocher.* 1987. P. 9–67; *Doignon.* 1971; *Idem.* 1991; *Idem.* 2005. P. 15–42; *Williams.* 1991; *Idem.* 1992; *Henne.* 2006. P. 15–146. Фундаментальные отечественные труды, посвященные И.: *Орлов.* 1908; *Попов.* 2004.

**Происхождение, образование, семья, крещение (315–345).** Достоверные сведения о начальном периоде жизни И. до 355 г. крайне скудны (см.: *Rocher.* 1987. P. 9; *Doignon, Figura.* 1999. P. 12; *Weedman.* The Trinitarian Theology. 2007. P. 3).



Свт. Иларий, еп. Пиктавийский.  
Роспись базилики свт. Илария,  
еп. Пиктавийского, в Пуатье.  
Кон. XI — нач. XII в.

Из сообщения блж. Иеронима известно, что И. был галлом по происхождению и родился в Аквитании, в г. Пиктавий (см. *Пуатье*) (*Hieron.* In Gal. // PL. 26. Col. 355; ср.: *Venant. Fort. Carm.* II 19; VIII 1). Год его рождения точно неизвестен; на основании довольно туманного свидетельства самого И., что к 359–360 гг. он еще не был стар (см.: *Hilar. Pict.*

*Ad Const.* II 2), как правило, его рождение относят к 310–320 гг. (см.: *Borchard.* 1966. P. 1–2; *Beckwith.* 2008. P. 6), т. е. предположительно к 315 г. (*LACL.* 1998. S. 293; *Henne.* 2006. P. 19). Согласно позднему Житию, И. принадлежал к одной из самых богатых и знатных галльских фамилий, к-рая в то время уже приняла христианство (*Venant. Fort. Vita Hilar.* I 3). Однако последнее обстоятельство противоречит свидетельствам самого И., что он родился в языческой семье и только в зрелом возрасте после долгих поисков истины и знакомства со Свяц. Писанием сознательно принял христианство (см.: *Hilar. Pict.* De Trinit. I 1–14; VI 19–21; In Ps. 146. 12; см. также: *Meslin.* 1969. P. 20; *Rocher.* 1987. P. 9; *Henne.* 2006. P. 25–26; *Weedman.* The Trinitarian Theology. 2007. P. 3). Вместе с тем нек-рые ученые предлагали видеть в словах И. не столько автобиографическое свидетельство, сколько «литературный прием для более живого изображения пути, который, по мнению автора, наилучшим образом приводит мысль человеческую к признанию христианского учения» (*Попов.* 2004. С. 418) или «стилизованной рассказ, составленный по риторическому образцу «исповеди»» (*Doignon, Figura.* 1999. P. 13; ср.: *Simonetti.* 1986. P. 36). Однако это предположение несколько не противоречит тому, что в основе рассказа И. лежит реально пережитый им опыт религ. обращения; тем более что в др. местах трактата «О Троице» и в др. сочинениях И. содержатся ясные указания на его языческое прошлое, о чем было хорошо известно его современникам, ставившим И. в один ряд с христ. писателями, к-рые обратились в христианство из язычества (см.: *Hieron.* In Is. // PL. 24. Col. 281; *Aug.* De doctr. christ. II 40; подробный обзор свидетельств древних авторов и различных мнений совр. ученых по этому вопросу см.: *Doignon.* 1971. P. 49–83; *Beckwith.* 2004. P. 17–20). Как сын богатых родителей И. получил хорошее светское литературно-риторическое образование в родном городе или, что более вероятно, в Бурдигале (ныне Бордо) (*Rocher.* 1987. P. 10. Not. 17; *Kannengiesser.* Hilaire. 1968. Col. 467; *Henne.* 2006. P. 21–23). Он прекрасно знал лат. классиков, в особенности увлекался *Вергилием*, *Цицероном*, *Саллюстием* и *Квинтилианом*, и впол. отличался блестящим лит.



стилем и красноречием, которое блж. Иероним сравнивал с полноводной р. Родан (ныне Рона) (latinae eloquentiae Rhodanus — *Hieron.* In Gal. // PL. 26. Col. 355; ср.: *Idem.* Ep. 34. 3; 58. 10; 70. 5), причисляя И. к образованнейшим церковным писателям своего времени (*Hieron.* In Is. // PL. 24. Col. 281; ср.: *Aug.* De doctr. christ. II 40), что полностью подтверждается сочинениями И. (см.: *Kling.* 1909). Знакомство И. с греч. философией, как правило, было опосредствовано лат. авторами (см.: *Попов.* 2004. С. 419; *Henne.* 2006. P. 23; подробнее о владении И. греч. языком см.: *Doignon.* 1971. P. 531–543; о его знакомстве с философией см.: *Saffrey.* 1969). Неизвестно, удалось ли И. использовать свои таланты на светском поприще. Согласно позднему Житию и одному из посланий, приписывавшемуся И., подлинность к-рого в наст. время отвергается, он был женат на христианке и имел от этого брака дочь по имени Абра (*Venant. Fort.* Vita Hilar. I 3, 6, 13; *Hilar. Pict.* Ep. ad Abram. 7). Не найдя счастья в удовлетворении лишь материальных потребностей и в низменных идеалах языческого общества, разочаровавшись в учениях языческих философов, после долгих раздумий и поисков смысла жизни И. открыл для себя Свящ. Писание, в котором обрел истину о едином Боге — Творце и Спасителе (*Hilar. Pict.* De Trinit. I 1–14; VI 19; анализ рассказа об обращении и его источников см.: *Henne.* 2006. P. 27–35). Ок. 345 г. И. принял крещение (*Hilar. Pict.* De Trinit. VI 21; De Synod. 91; по вопросу датировки см.: *Rocher.* 1987. P. 10; *Doignon, Figura.* 1999. P. 14; *Henne.* 2006. P. 27). Факт позднего крещения И. подтверждается и в его Житии (*Venant. Fort.* Vita Hilar. I 4). Сильное впечатление на И. произвели Апостольский Символ веры и крещение во имя Божественной Троицы — единого Бога. Впосл. эту крещальную веру в единое божество Троицы И. считал прочной и непоколебимой основой своих религ. убеждений и оставался преданным ей до конца (см.: *Hilar. Pict.* De Trinit. VI 21; VII 20); по его мнению, эта вера полностью совпадала с никейской верой (Ad Const. II 7), о к-рой он узнал после ссылки на Восток в 356 г. (De Synod. 91). В катехизации, пройденной И. перед крещением, «сказывалась более всего местная церковная традиция и общий

дух вероучения данной церкви; кроме этих влияний Иларий, без сомнения, подчинялся воздействию со стороны западной церковной литературы» (*Попов.* 2004. С. 422).

**Первые годы епископства (345–356).** После обращения в христианство И. подчинил себя и свою семью церковной дисциплине, стал вести строгую христ. жизнь. Он изучал Свящ. Писание, стремился распространять в народе христ. просвещение и избегал общения с иудеями и еретиками (*Venant. Fort.* Vita Hilar. I 3). Все это расположило к нему сердца простых верующих и членов клира, так что, по сообщениям поздних источников, после смерти Пиктавийского еп. Максенция И. по единодушному желанию народа и указанию Св. Духа был избран его преемником (*Ibid.* I 4). Однако нет никаких твердых исторических оснований полагать, что до избрания И. Пиктавийская кафедра уже существовала (см.: *Doignon.* 1971. P. 30–33); весьма вероятно, что И. был 1-м Пиктавийским епископом (см.: *Hieron.* De vir. illustr. 100; LACL. 1998. S. 293; *Doignon, Figura.* 1999. P. 14; *Henne.* 2006. P. 27). Год посвящения И. во епископа точно неизвестен; долгое время предполагалось, что это произошло в 350 г. (см.: *Tillemont.* Mémoires. T. 7. P. 438; *Smulders.* 1944. P. 38; *Borchard.* 1966. P. 10; *Rocher.* 1987. P. 10); однако, поскольку И. не участвовал в *Арелатском Соборе* 353 г. и никак не отреагировал на его решения, мн. совр. исследователи предлагают относить рукоположение И. к 353–354 гг. (*Meslin.* 1969. P. 21; *Henne.* 2006. P. 27, 45; и др.). Исходя из высокого понятия о призвании епископа и о предъявляемых к нему строгих нравственных и религ. требованиях, И. считал своей главной обязанностью учить вере не только свою паству, но и всю Церковь (*Hilar. Pict.* De Trinit. VI 2; VIII 1). Проникнутый долгом учительства, в начале епископства (ок. 353–355) И. составил комментарий на Евангелие от Матфея (*Henne.* 2006. P. 46–47). Вероятно, в это время он познакомился со св. *Мартином Милостивым* (буд. еп. Турский). И. принял его в пиктавийский клир, назначив экзорцистом (см. *Экзорцизм*) (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 5; более вероятно, что эти события относятся к 355–356, см.: *Kannengiesser.* Hilaire. 1968. Col. 469; *Fontaine.* 1968. P. 65–73; *Henne.* 2006. P. 56).

Вскоре мирная пастырская деятельность И. была прервана арианскими спорами. После победы над узурпатором имп. *Магненцием* и смерти последнего в авг. 353 г. имп. *Констанций II* стал единоличным правителем всей империи. Покровительствуя арианству, он хотел добиться единства в империи не в последнюю очередь с помощью церковного единства, для установления к-рого начал гонения на непокорных сторонников *Вселенского I Собора* (Никейского) и учения о *единосущии*. В сент. 353 г. имп. *Констанций* прибыл в Лугдун (ныне Лион), а затем в Арелат (ныне Арль), где созвал Собор, на к-ром принудил всех присутствовавших епископов, несмотря на противодействие их и папских легатов, подписать осуждение свт. *Афанасия*; лишь свт. *Павлин*, еп. Треверский, отказался признать решения Собора, за что был низложен и сослан во Фригию (*Sulp. Sev.* Chron. II 39; *Hilar. Pict.* Fragm. hist. I 6). Ввиду противодействия решениям Собора со стороны свт. *Либерия*, еп. Римского, защищавшего свт. *Афанасия* и Никейский Собор, а также с целью дальнейшего укрепления арианства на Западе по указанию имп. *Констанция* в 355 г. в Медиолане (ныне Милан) был созван новый Собор (см. *Медиоланские Соборы*), на к-ром главными исполнителями воли императора стали епископы *Сатурнин Арелатский*, *Валент и Урсакий*. Видные представители зап. епископата — свт. *Евсевий Верцелльский*, свт. *Дионисий Медиоланский* и *Луцифер Каралитанский* отказались принять участие в осуждении отсутствующего свт. *Афанасия* и были сосланы на Восток (*Hilar. Pict.* Ad Const. I 8). Через нек-рое время свт. *Либерий*, также отказавшийся поставить подпись под осуждением свт. *Афанасия*, был отправлен в ссылку во Фракию, а на его место временно назначен архидиак. *Феликс* (см. *Феликс II*) (*Theodoret.* Hist. eccl. II 14; *Athanas.* Alex. Hist. arian. 37–39). Осенью 355 г., вероятно в Паризиях (ныне Париж), был созван Собор галльских епископов, оставшихся верными православии и несогласных с решениями Арелатского и Медиоланского Соборов (*Hamman.* 1969. P. 45; *Henne.* 2006. P. 48). По поручению участников Собора И. издал постановления (edita decreta; возможно, в форме посланий к галльским епископам, см.: *Попов.*



2004. С. 422), в к-рых они заявляли, что разрывают церковное общение с главными виновниками распространения арианства на Западе — Сатурнином, Урсакием и Валентом; к остальным же епископам, подписавшим решения Медиоланского Собора, они обратились с призывом к покаянию. Эти постановления были также отправлены для одобрения сосланным на Восток зап. исповедникам — святителям Павлину, Дионисию, Евсевию и еп. Луциферу (*Hilar. Pict. Contr. Const. 2; Facund. Contr. Mocian. // PL. 67. Col. 857–858; ср.: Doignon. 1971. P. 458–459*). С этого момента И. стал главным защитником православия и противником арианства на Западе (*Понов. 2004. С. 423*). Он понимал, что без одобрения императора изданные им декреты не имели должной юридической силы, поэтому в том же году, воспользовавшись беспокойной политической ситуацией в Галлии, подвергшейся нашествию герм. племен, лично обратился к имп. Констанцию с посланием, известным под названием «Книга к августу Констанцию», в к-ром не только уверял его в полной политической лояльности Галлии, но и попытался привлечь внимание императора к религ. притеснениям православных, не желающих принять арианское учение и подчиняться своим арианствующим епископам. Ввиду этого он просил императора, во-первых, сделать распоряжение, чтобы местные гражданские власти не вмешивались в дела клириков; во-вторых, позволить народу следовать за теми епископами, которых сам он признает православными; в-третьих, возратить из ссылки епископов, несправедливо сосланных за отказ подписать осуждение свт. Афанасия (*Hilar. Pict. Ad Const. I 2–5; Попов. 2004. С. 423*). Авторитет, к-рым в то время пользовался И. среди галльского епископата, и его обращение к императору, от к-рого можно было ожидать неприятностей для арианской партии, побудили ее вождей приступить к решительным действиям против И. Весной 356 г. Сатурнин Арелатский при участии Урсакия и Валента созвал Собор в Бетеррах (ныне Безье, Франция), в котором, вероятно, приняли участие и нек-рые из галльских епископов — единомышленников И. (*Hilar. Pict. De Synod. 2*). И. также явился на этот Собор, созданный, по его словам, «происками лежапостолов»,

чтобы обличить их ересь (*demonstrandaе hujus haereseos — Hilar. Pict. Contr. Const. 2*). Хотя точно неизвестно, как проходили заседания Собора (*Meslin. 1969. P. 23; Weedman. The Trinitarian Theology. 2007. P. 10–11*), скорее всего от И. и др. галльских епископов потребовали осуждения свт. Афанасия. И. в свою очередь потребовал сначала обсудить догматические вопросы о соответствии арианства правосл. вероучению, надеясь разоблачить вождей арианства. Однако инициаторы Собора, боясь общественного мнения, отказали ему в этой просьбе и, избегая обсуждения догматических вопросов, настаивали лишь на осуждении свт. Афанасия. Решительно отказавшись повиноваться этому требованию, И. успел выступить на Соборе с наспех составленным и сбивчивым заявлением (*Hilar. Pict. Contr. Const. 2; Fragm. hist. I 5; см.: Doignon. 1971. P. 461–467*). Вероятно не добившись на Соборе церковного изложения И. (см.: *Hilar. Pict. Contr. Auxent. 7; Hieron. Adv. Rufin. II 19*; впрочем, вопрос о том, был ли И. низложен с кафедры Собором, остается открытым, см.: *Doignon. 2005. P. 37–39*), его инициаторы решили прибегнуть к хитрости и с помощью имп. власти отправить в ссылку непокорного И. На него был составлен ложный донос не столько из вероучительных, сколько из политических обвинений предположительно в связях с мятежниками во главе с генералом Сильваном (см.: *Meslin. 1969. P. 24*), что было «недостойно не только святости епископа, но и верности мирянина» (*Hilar. Pict. Ad Const. II 3*). Донос был подан кесарю Юлиану, который в то время находился в Галлии (во Вьенне), а он, несмотря на просьбы и оправдания И., отправил донос имп. Констанцию, который, поверив клевете, летом 356 г. издал указ о ссылке И. на Восток (*Ibidem; De Synod. 2; Venant. Fort. Vita Hilar. I 5*). Вместе с И. в ссылку был отправлен и Роданий из Толозы (ныне Тулуза) — единомышленник И., поддержавший его на Соборе в Бетеррах (*Sulp. Sev. Chron. II 39*).

**Ссылка на Восток (356–360).** Местом ссылки И. была назначена Фригия (см.: *Hieron. De vir. illustr. 100; Sulp. Sev. Chron. II 42; Venant. Fort. Vita Hilar. I 5*); однако в отличие от др. ссыльных епископов И. не был стеснен в передвижении и за

время ссылки побывал во мн. городах 10 малоазийских провинций (*Hilar. Pict. De Synod. 1, 63*). Галльские епископы, столь решительно присоединившиеся к выступлению И. против Сатурнина, Урсакия и Валента, были верны ему и после его удаления на Восток; кафедра И. оставалась незамещенной все время его изгнания, так что он мог поддерживать связь с паствой через верных ему пресвитеров (*Ad Const. II 3; De Synod. 2*). И. не испытывал к.л. насилия и притеснения со стороны властей, за исключением контроля над его корреспонденцией (*De Synod. 2; Rocher. 1987. P. 16*). Он максимально использовал это время для восстановления православия и борьбы с арианством (*Hilar. Pict. Contr. Const. 2; De Trinit. X 4*). Прежде всего И. приступил к изучению вост. богословия, начав с трудов Оригена, считавшегося одним из крупнейших греческих богословов (*Понов. 2004. С. 425*). Плохо владея греч. языком, И. нередко встречал затруднения при чтении Оригена; в этих случаях он обращался за помощью к пресв. Илиодору, с которым находился в дружеских отношениях (*Hieron. Ep. 34. 3*). И. составил комментарии на Книгу Иова, которые, по мнению блж. Иеронима, были лишь переводом комментариев Оригена (*Idem. De vir. illustr. 100*). Не меньшее внимание И. уделял изучению церковной ситуации на Востоке, ознакомлению с учением и богословскими мнениями различных религ. партий, кропотливо собирая материал для буд. историко-догматических сочинений (*Hilar. Pict. De Synod. 1; Rocher. 1987. P. 17*). И. не проявлял теперь нетерпимости к еретикам, отличавшей его в первые годы епископства; он не только не избегал бесед с ними, но и принимал участие в совместных молитвах (впрочем, не вступая с ними в евхаристическое общение), тем самым надеясь подготовить им путь к возвращению в Церковь через покаяние (*Hilar. Pict. Contr. Const. 2; De Synod. 4, 8; Попов. 2004. С. 425*). Впечатления, к-рые И. вынес от наблюдения за церковной жизнью на Востоке, были самые тяжелые. Арианская ересь распространилась по церквам почти во всех вост. провинциях империи, достигнув значительной силы и пользуясь большим почетом в обществе, что делало борьбу с ней очень трудной (*Hilar. Pict. Fragm. hist. VI 1; De*



Synod. 63; De Trinit. VIII 3). Однако среди этого, казалось бы, всеобщего отступления Востока от православия и борьбы различных исповеданий и партий друг с другом И. удалось рассмотреть омиусианство — течение, в к-ром он нашел по существу правосл. образ мыслей и которое подало ему надежду на возможность соединения Востока и Запада для победы и торжества никейской веры над арианством (Понов. 2004. С. 426). Будучи лишен права проповеди, И. в целях борьбы с арианством приступил к составлению большого сочинения о Св. Троице, которое должно было заменить его личную проповедь никейской веры (Hilar. Pict. De Trinit. X 4). С этой же целью он писал многочисленные письма на Запад галльским епископам, но долгое время не получал от них ответа, что объяснялось не их изменой истине, как подозревал И., а его удаленностью от них и неизвестностью его местопребывания (De Synod. 1–2).

Летом 357 г. по указанию императора был созван Собор зап. епископов в Сирмии, на к-ром была принята 2-я сирмийская формула, подписанная, в частности, такими авторитетными зап. епископами, как свт. Осий Кордубский и Потамий, еп. Олисино (ныне Лиссабон). В ней во главу угла ставилась идея единства Бога и запрещалось употребление спорных богословских терминов — οὐσία (сущность), ὁμοούσιος (единосущный) и ὁμοιοούσιος (подобосущный), тем самым открывалась широкая дверь для арианства (см.: Sozom. Hist. eccl. IV 12. 6–7; 15. 3). Открытое выступление ариан на Сирмийском Соборе побудило консервативные круги Востока, далекие от арианства и не принимавшие Никейского Символа веры только по подозрению его в савеллианстве из-за термина ὁμοούσιος, к отмежеванию от ариан (Hilar. Pict. De Synod. 3; Понов. 2004. С. 427). В кон. 357 — нач. 358 г. И. получил долгожданное письмо от епископов Галлии и Британии, из которого узнал, что его опасения насчет чистоты веры его галльских единомышленников были необоснованны. Епископы писали ему, что они не вступили в общение со своим митр. Сатурнином Арелатским и отвергли сирмийскую формулу в подписанном ими особом акте (Hilar. Pict. Fragm. hist. VI 1; De Synod. 2). Они также сообщали об угрозах Сатур-

нина, о насилии властей и всякого рода притеснениях, которым подвергаются защитники никейской веры (De Synod. 3). Власти старались насильственным путем принудить их к восстановлению общения с Сатурнином и принятию сирмийской формулы. Галльские епископы просили И. уведомить их о том, как обстоят церковные дела на Востоке и каково его собственное мнение о происходящем. Получив это письмо, И. постарался дать ему самую широкую огласку, в результате чего восточные епископы, узнав об осуждении сирмийской формулы на Западе, со своей стороны также издали постановление против нее (Ibidem; Понов. 2004. С. 427; Henne. 2006. P. 67–68).

На Пасху 358 г. состоялся Анкирский Собор, на к-ром впервые оформилась омиусианская партия во главе с Василием Анкирским, Элевсием Кизическим и Георгием Лаодикийским, к-рые ясно сформулировали свое учение, направленное против аномеев и омиев. Мыслящие по существу вполне православно, омиусиане тем не менее отвергали термин ὁμοούσιος (единосущный) как осужденный Антиохийским Собором 268 г. и содержащий опасность савеллианства. Они предложили термин ὁμοιοούσιος (подобосущный). Выступление омиусианской партии дало И. надежду на то, что вокруг нее могут объединиться все здравомыслящие вост. епископы и что путем взаимных уступок с той и др. стороны возможно восстановление единства между ней и зап. никейцами. Эту надежду укрепили известия о том, что летом того же 358 г. Собором в Сирмии была принята 3-я сирмийская формула, признававшая Сына «подобным Отцу по сущности и во всем» и осудившая аномейство (см.: Hilar. Pict. De Synod. 12–32; Theodoret. Hist. eccl. II 14–15; Sozom. Hist. eccl. IV 13–14; Philost. Hist. eccl. IV 8; Понов. 2004. С. 428; Henne. 2006. P. 69–70).

В целях примирения различных партий и объединения Востока и Запада имп. Констанций задумал одновременно созвать 2 Собора: в Никомидии или Анкире для вост. епископов и в Аримине — для западных, на к-рый были бы приглашены и галльские епископы. Но если император старался достигнуть этого единства путем общих формул, к-рые можно было толковать по-разному, то И.

надеялся, что на предстоящих Соборах будет достигнут прочный союз между вост. омиусианами и зап. никейцами (Понов. 2004. С. 428). Поэтому он поспешил исполнить просьбу галльских епископов и сообщить им сведения, касающиеся положения дел на Востоке. В кон. 358 — нач. 359 г. в ответ на их письмо И. направил составленную им «Книгу о Соборах, или О вере Восточных». Цель написания книги состояла в том, чтобы рассеять взаимные подозрения между вост. и зап. епископами и положить путь к восстановлению общения между ними. О восточных И. говорил в уважительном тоне, называя их «святейшими мужами» (sanctissimi viri — Hilar. Pict. De Synod. 80, 88, 90); он сообщил западным об их выступлении против 2-й сирмийской формулы и привел определение Анкирского Собора с подробным комментарием к нему, в к-ром доказывал полное согласие этого вероопределения с правосл. учением о Сыне Божиим (Ibid. 12–26). И. также изложил историю омиусиан, показывая, что и в прошлом они держались правосл. учения, но по различным обстоятельствам были вынуждены неск. раз составлять новые вероопределения, чтобы противодействовать возникающим на Востоке ересям. Он привел и сами вероопределения (антиохийское 341 г., филиппопольское 347 г., 1-е сирмийское 351 г.) с комментариями к ним. В заключение он призвал западных оставить подозрительность, не придавать исключительного значения термину ὁμοούσιος (единосущный) и оценивать вероопределения восточных не по форме, а по содержанию, ведь и сам термин ὁμοούσιος допускает также неправильное савеллианское понимание. Восточных он призвал не чуждаться термина ὁμοούσιος, который в его правильном понимании не только не исключает их термина ὁμοιοούσιος, но является его естественным продолжением и пояснением. Если же в этом термине есть нечто неясное, то ему можно дать после совместного обсуждения и согласования правильное истолкование (Ibid. 90–91; Понов. 2004. С. 428; по вопросу о взаимоотношениях И. и омиусиан см.: Weedman. The Trinitarian Theology. 2007. P. 92–118; Idem. Hilary and the Homoiousians. 2007. P. 491–510). Предпринятая И. попытка примирения восточных и западных епископов





подверглась резкой критике со стороны строгого никейца Луцифера Каралитанского, против возражений к-рого И. написал краткие «Апологетические объяснения» к своей кн. «О Соборах».

Аномей под руководством *Марка* Арефусийского объединили усилия и в преддверии буд. Собора составили 4-ю сирмийскую формулу, подписанную в присутствии императора 22 мая 359 г., известную также как «датированная вера», в к-рой якобы предлагался своего рода средний путь между крайним аномейством *Азция* и омиусианством еп. Василия Анкирского, на самом же деле связывались руки омиусианам, т. к. вводился запрет на использование термина *οὐσία* (сущность) и его дериватов и утверждалось лишь «подобие Сына Отцу во всем» (см.: *Athanas. Alex. De Synod.* 8). Эта формула понравилась имп. Констанцию, к-рый приложил немало усилий к тому, чтобы добиться ее признания всеми епископами. Урсакий и Валент отправились с этой формулой на Запад, в Аримин, где был созван Собор зап. епископов (см. *Аримино-Селевкийский Собор*). Однако его участники не смогли достичь согласия и разделились на 2 партии: никейцев, к-рые, несмотря на настойчивое требование императора, решительно отказались принять новую формулу и остались верными Никейскому Символу, и ариан. Партия никейцев, составлявшая на Соборе большинство, отлучила от церковного общения вождей арианской партии — Урсакия, Валента, *Авксентия I* Медиоланского, Герминия Сирмийского, Демофила Веррийского и Гаия. Обе партии отправили по 10 делегатов к императору в К-поль для убеждения его в своей правоте, в то время как остальные епископы остались ждать в Аримине ответа императора (см.: *Sulp. Sev. Chron.* II 41; *Болотов. Лекции.* Т. 4. С. 76–77; *Henne.* 2006. Р. 87–89).

27 сент. 359 г. в Селевкии Исаврийской по указу императора открылся Собор вост. епископов. И. также прибыл на этот Собор и с большими почестями был принят в число его участников, после того как от лица галльских епископов исповедал никейскую веру, дав пояснения, исключающие подозрения восточных в савеллианском смысле учения о единосущии (*Sulp. Sev. Chron.* II 42). По предположению Сульпи-

ция Севера, появление И. на Соборе произошло из-за недосмотра властей вост. провинций, к-рые следовали общему имп. указанию отправить на Собор всех имевшихся там епископов (*Ibidem*). Предполагают также, что И. был допущен на Собор по настоянию еп. Василия Анкирского, к-рый в то время пользовался большим влиянием и надеялся найти в лице И. поддержку для своей партии (*Constant.* 1844. Col. 152). И. участвовал в соборных дискуссиях, но, по всей вероятности, вел себя весьма дипломатично и не показывал открыто, какой из партий Собора он симпатизирует, что, по-видимому, объясняется желанием И., оставаясь в тени, лучше ознакомиться с учением и образом действий различных партий (*Понов.* 2004. С. 430). Кроме Сульпиция Севера, никто из современников И. не сообщает о том, что он сыграл существенную роль на Селевкийском Соборе, а свт. Афанасий Великий в изложении истории Ариминского и Селевкийского Соборов даже не упоминает И. (*Rocher.* 1987. Р. 22–23). На первом же заседании Собора определилось соотношение 3 основных партий. Самую многочисленную составляли омиусиане, насчитывавшие 105 чел. По свидетельству И., многие из них благочестиво исповедовали, что Сын из Бога, т. е. из субстанции Бога, и что Он существовал всегда (*Hilar. Pict. Contr. Const.* 12). Малочисленную группу составляли егип. епископы, твердо державшиеся никейской веры и учения о единосущии, за исключением *Георгия Каппадокийца*, еп. Александрийского, солидарного с группой омиусеев. Последняя состояла из 19 чел., к-рые высказывали крайние мнения: отрицали возможность рождения Сына от Бога и признавали Его сотворенным из ничего, а потому отвергали не только единосущие, но и подобие по сущности. На Соборе публично были зачитаны выдержки из проповеди *Евдоксия* Антиохийского (одного из лидеров умеренных ариан, «левого центра» — *Болотов. Лекции.* Т. 4. С. 73), из к-рых следовало, что Бог не всегда был Отцом, потому что у Него не было Сына, что между Отцом и Сыном существует связь только по имени, а не по природе, что Сын не знает Отца и проч. богохульные мнения, вызвавшие, по выражению И., всеобщее негодование (*Hilar. Pict. Contr. Const.* 13; *Понов.* 2004.

С. 430–431). Как и в случае с Ариминским Собором, после 1-го заседания Селевкийский Собор распался на партии, не желавшие объединяться. Омиусианские епископы собрались в одну группу и, при закрытых дверях прочтя антиохийскую формулу 341 г., одобрили ее и утвердили подписями. В свою очередь группа аномеев и присоединившихся к ним омиев во главе с Акакием Кесарийским составила новое исповедание веры, к-рое она объявила равнозначным 4-й сирмийской формуле, где отвергались спорные богословские термины, такие как *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*, но вместе с тем предавался анафеме и термин *ἀνόμοιος* (неподобный) и утверждалось учение о том, что Сын подобен Отцу (*Болотов. Лекции.* Т. 4. С. 78). На вопрос к одному из представителей аномейской партии, что они имеют в виду, когда, отрицая единосущие и подобосущие, осуждают вместе с тем и неподобие, И. услышал поразившее его нелепостью разъяснение, которое на следующем заседании Собора было подтверждено всей группой аномеев и акакиан: «Христос не подобен Богу, но подобен Отцу... ведь Христа можно мыслить неподобным Богу и подобным Отцу, поскольку Отец восхотел создать такую тварь, которая желала бы подобно Ему. Христос подобен Отцу в том смысле, что Он есть Сын скорее воли, чем Божества, и не подобен Богу в том смысле, что Он не Бог и рожден не от Бога, т. е. не из субстанции Бога» (*Hilar. Pict. Contr. Const.* 14). В ответ на это на следующий день омиусиане низложили главных лидеров аномеев и акакиан, в т. ч. *Георгия Александрийского*, *Акакия Кесарийского*, *Евдоксия Антиохийского*, *Урания Тирского* и некоторых др. Однако осужденные отправились к императору и, принятые им с честью, постарались восстановить свое положение (*Sulp. Sev. Chron.* II 42). Торжествующая партия омиусиан также избрала 10 делегатов и отправила их для личного доклада императору о соборных постановлениях (среди делегатов были Василий Анкирский, Евстафий Севастийский, Сильван Тирский и Элевсий Кизический). Вместе с ними отправился в К-поль И. (*Hilar. Pict. Contr. Const.* 15). Доклад омиусианских епископов о «богохульстве» аномеев возмутил императора, приказавшего некоторых из них отправить в ссылку,





что внушило омиусианам надежду на близость победы над противниками. Однако это впечатление было ложным, потому что у имп. Констанция был свой план объединения всех партий с помощью такой общей формулы, к-рая могла быть принята каждой партией. Его не устраивали все крайности, и он с равным негодованием относился как к никейцам, так и к аномеям. Он создал придворную партию омиев и всеми средствами гос. воздействия старался обеспечить ей перевес над остальными (Попов. 2004. С. 432).

Представители всех партий, разошедшихся во мнениях на Селевкийском Соборе, были вызваны в К-поль для состязания в присутствии императора; руководящая роль в этом состязании оказалась в руках омиев во главе с Акакием Кесарийским. Под давлением императора аномеи вынуждены были пойти на уступки, чтобы примкнуть к омиям. Они осудили автора аномейской доктрины Аэция, добившись его ссылки во Фригию, и тем самым создали видимость отречения от аномейства. Евдоксий Антиохийский от лица своей партии по настоянию омиусиан отрекся от ее главного термина — ἀνόμοτος (неподобный) как от не содержащегося в Свящ. Писании. Однако, добившись этого, омиусиане поставили себя в очень неловкое положение, т. к. на тех же основаниях от них потребовали отказаться от термина ὁμοούσιος (подобосущный). Они не согласились пойти на уступку, равносильную отречению от всей своей доктрины, и этим навлекли на себя гнев имп. Констанция. Омиусиане возлагали надежды на зап. епископов, в большинстве своем непреклонных в исповедании никейской веры и осудивших 2-ю сирмийскую формулу. Поэтому они с нетерпением ожидали прибытия в К-поль западных уполномоченных Ариминского Собора (Там же).

Когда зап. делегаты от никейской партии Ариминского Собора прибыли в Адрианополь, им заявили, что император не может их принять и просит подождать. Потом их попросили переехать в Нику Фракийскую, к-рая по своему названию для непросвещенных могла напоминать Никею. Истомленные бесплодным ожиданием аудиенции, подгоняемые настойчивыми просьбами из Аримина о скорейшем роспуске Собора, делегаты 10 окт. 359 г. подписали

«датированную веру», теперь названную «никской», и были отпущены в Аримин. В Аримине лидеры поддерживаемой императором партии — Урсакий и Валент при содействии претора Тавра сумели убедить утомленных семимесячным пребыванием в стенах одного города вдали от своей паствы зап. епископов во главе с Осием Кордубским подписать никскую формулу. Лишь небольшая группа, возглавляемая Фивадием Агинским и Серватием Тунгским, выразила протест. Они продиктовали ряд анафем арианским доктринам, к-рые согласился подтвердить Валент, добавив к ним ряд двусмысленных пояснений, удовлетворивших большинство членов Собора, после чего Собор был распущен (*Sulp. Sev. Chron.* II 43–44; *Hieron. Adv. Lucifer.* 17–18; *Болотов.* Лекции. 1994. Т. 4. С. 79; *Henne.* 2006. Р. 89). Для представления результатов Собора императору в К-поль прибыла делегация, в состав к-рой входили Урсакий, Валент, Сатурнин Арелатский, Гай и др. арианствующие зап. епископы, к-рые тотчас вступили в общение с вост. арианской партией (*Sulp. Sev. Chron.* II 45). Не поверив тому, что зап. Собор принял формулу омиев, лидеры омиусианской партии во главе с Сильваном Тирским обратились к делегатам Ариминского Собора с посланием, в котором постарались объяснить им настоящее положение дел, приложив документы, изобличающие сущность учения аномеев, и прося ариминских делегатов сообщить обо всем происшедшем здесь на Запад. Но это обращение осталось безрезультатным: зап. епископы не пошли по тому пути, к-рый был им указан, а продолжали поддерживать общение с арианами (*Hilar. Pict. Fragm. hist.* X 1). И. со своей стороны употребил все средства, чтобы побудить зап. епископов отделиться от ариан и войти в общение с омиусианами, по сути отстаивавшими правосл. учение, и поддержать их. Но его усилия не увенчались успехом, и он стал обличать зап. делегатов в измене православию и в общении с еретиками, осужденными Селевкийским Собором (*Ibid.* X 2–4). Убедившись, что от ариминских делегатов нельзя ожидать истинного освещения на Западе происшедших на Востоке событий, омиусиане обратились к И. с просьбой переслать на Запад копию своего послания к ариминским

делегатам с приложением документов, к-рые должны были отклонить их от общения с аномеями, а также послание к галльским епископам, в к-ром омиусиане просили их прекратить общение с ариминскими делегатами, изменившими православию и вступившими в союз с арианами. И. не только исполнил просьбу, направив эти документы на Запад, но и от себя присоединил воззвание к галльским епископам, в к-ром всецело поддерживал омиусиан (*Ibid.* XI 1). Он рекомендовал омиусиан как стойких защитников употребления в вероопределении термина ὁσία (сущность) и сообщал, что нек-рые из них пострадали за это и были отправлены в ссылку. И. также заявлял, что прекратил общение с зап. делегатами — Урсакием, Валентом и др. и что никогда не будет иметь отношения с теми, кто разделяют их заблуждения (*Ibid.* XI 4; *Попов.* 2004. С. 433).

И. тогда еще не понимал хитрости церковной политики имп. Констанция, который, не выступая лично, предпочитал действовать через покорных епископов. Ему казалось, что император, плохо разбирающийся в богословских вопросах, обманут придворными епископами-арианами и что, объяснив ему происходящее и изложив истинное учение о Сыне Божиим, можно приобрести в его лице защитника никейской веры. В кон. 359 г. И., ища возможности оправдаться от ложных обвинений, приведших к его ссылке, к-рые были выдвинуты против него Сатурнином Арелатским, обратился к императору с просьбой о личной аудиенции (*Sulp. Sev. Chron.* II 45; *Попов.* 2004. С. 434). Текст этого обращения сохранился под названием «Вторая книга к имп. Констанцию» (см.: *Hieron. De vir. illustr.* 100). Доводя до сведения императора обстоятельства, ставшие причиной его ссылки, И. для полного оправдания себя указывал, что готов доказать свою невиновность в личном диспуте с Сатурнином Арелатским, находившимся в это время в столице (*Hilar. Pict. Ad Const.* II 1–2; *Sulp. Sev. Chron.* II 45). Исходя из запрета на все спорные богословские термины, связанные с термином ὁσία, как небиблейские, И. предлагал императору выслушать изложение истинной веры Церкви «не из новых бумажонок (de novis chartulis), а из Божественных книг (de Dei libris)» (*Hilar. Pict. Ad Const.* II 8). Зная, что мн. зап.





епископы были введены в заблуждение в Аримине ложным заявлением, будто объединение с Востоком невозможно без устранения небиблейских богословских терминов, и не видели скрытого в новой согласительной формуле арианства, И. решил разоблачить интриги, имевшие место на Селевкийском и Ариминском Соборах, и написать сочинение против главных виновников обмана — Урсакия и Валента (*Hieron. De vir. illustr. 100*; ср.: *Hilar. Pict. Fragm. hist. I 4–5*).

В ночь на 1 янв. 360 г. в К-поле под давлением императора, стремившегося начать юбилейный, 10-й год своего правления с провозглашения церковного мира, аримино-никская омиинная формула была подписана всеми делегатами Селевкийского и Ариминского Соборов. Омиусианские делегаты, на к-рых И. возлагал столько надежд, малодушно отказались от своего главного термина *ὁμοούσιος* и приняли омиинную формулу. По свидетельству И., имп. Констанций принудил епископов подписаться под угрозой ссылки (*Hilar. Pict. Contr. Const. 15*). В январе — феврале того же года, после К-польского Собора, провозгласившего анафему всем ересям, противным новой к-польской, т. е. аримино-никской, вере, против лидеров омиусиан были выдвинуты канонические обвинения, в результате чего многие из них, в т. ч. Македоний К-польский и Василий Анкирский, были отправлены в изгнание, на их кафедры назначены арианские епископы (*Sozom. Hist. eccl. IV 24*; *Болотов. Лекции. Т. 4. С. 80*). Однако, удаляясь в ссылку, они отзывали свои подписи и снова могли проповедовать «подобосущие» Отца и Сына (*Philost. Hist. eccl. V 1*). Т. о., в результате Селевкийского и Ариминского Соборов немногочисленная партия омиев (акакиан и евсевриан) восторжествовала над большинством делегатов обоих Соборов (*Hilar. Pict. Contr. Const. 15*).

Хотя И. не подписывал омиинных формул, он не испытал на себе к.-л. репрессий со стороны властей. Неизвестно, дошло ли его послание до имп. Констанция, однако в янв. 360 г. он получил отказ в личной аудиенции и в публичном диспуте относительно того, как следует мыслить о Сыне Божиим по Свящ. Писанию. Вероятно, его длительное присутствие в К-поле и связи с омиусиа-

нами вызвали большие опасения у Сатурнина Арелатского и др. придворных арианских епископов, которые, по сообщению Сульпиция Севера, убедили императора отдать приказ о возвращении И. обратно в Галлию как «сеятеля раздора и возмутителя Востока» (*quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis — Sulp. Sev. Chron. II 45*). Это было сделано «без помилования от ссылки» (*absque exsilii indulgentia — Ibidem*), т. е., возможно, И. был отправлен на родину с предписанием никуда не выезжать (*Rocher. 1987. P. 27*; ср.: *Venant. Fort. Vita Hilar. I 8*). По др. версии Сульпиция Севера, император дал И. позволение вернуться в Галлию потому, что раскаялся (*sanc-to Hilario comperisset regis poenitentia potestatem indultam fuisse redevundi — Sulp. Sev. Vit. Mart. 6*). Мн. совр. исследователи подвергают сомнению правильность этих сообщений. Одни полагают, что истинная причина удаления И. из К-поля заключалась в том, что после подчинения воле императора всех непокорных епископов как на Западе, так и на Востоке и подписания ими новой вероучительной формулы И. более не представлял опасности для императора и его арианского окружения и поэтому был просто отправлен на родину (*Henne. 2006. P. 98*). Другие, наоборот, указывают, что И., увенчанный ореолом стойкого исповедника и неустрашимого борца за правосл. веру, на Западе мог оказаться еще более опасен для униональной политики императора, чем на Востоке. Однако виновники ссылки И., в первую очередь Сатурнин Арелатский, после победы над православными в Аримине и временно-го триумфа арианства по всей империи были уверены в способности подавить любое сопротивление со стороны И. (*Rocher. 1987. P. 28*). Более вероятной представляется гипотеза о том, что И., воспользовавшись сложившейся ситуацией, бежал из К-поля по собственной инициативе без разрешения императора, на что он сам намекает в соч. «Против Констанция»: «Я имел полное право бежать в правление Нерона [т. е. Констанция]» (*fugere mihi sub Nerone licuit — Hilar. Pict. Contr. Const. 11*; ср.: *Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 481*; *Meslin. 1969. P. 37–38*; *Williams. 1992. P. 7–14*; *Weedman. The Trinitarian Theology. 2007. P. 5*). Истинные причины и обстоятельства отъезда

И. из К-поля остаются неизвестными (*Rocher. 1987. P. 27*; *Doignon, Figura. 1999. P. 16*; *Henne. 2006. P. 98*).

Окончательно убедившись, что главным виновником торжества арианства является император, И. решил более не хранить молчание, но разоблачить лживую религ. политику имп. Констанция в резком памфлете, получившем название «*Liber contra Constantium imperatorem*» (Книга против императора Констанция), к-рый он адресовал галльским епископам (*Hilar. Pict. Contr. Const. 1, 11*). В сочинении И. намеревался подробно описать гонения имп. Констанция на Церковь Христову, к-рые, по мнению И., были хуже преследований *Нерона* и *Деция*; он хотел открыто рассказать о насилиях, производимых имп. чиновниками в Александрии, Треврах (ныне Трир), Медиолане, Риме, Толозе и др. городах империи, и, подобно свт. Афанасию Великому, изложить истинную историю Ариминского и Селевкийского Соборов, завершившихся благодаря императору торжеством меньшинства над большинством (*Ibid. 7, 11–15*). Это сочинение И. начал писать еще до отъезда из К-поля (см.: *Ibid. 1*), но закончил уже после возвращения в Галлию; однако, поскольку он не скупился на резкие выражения в адрес императора, к-рого открыто назвал антихристом (*Ibid. 7*), что могло послужить основанием для привлечения автора к судебной ответственности по обвинению в оскорблении величества, целиком сочинение было опубликовано не ранее дек. 361 г., после смерти имп. Констанция (*Hieron. De vir. illustr. 100*; *Rocher. 1987. P. 35–38*; *Понов. 2004. С. 440*).

**Возвращение в Галлию и последние годы жизни (360–367).** Точно неизвестно (см.: *Meslin. 1969. P. 38*; *Goemans. 1969. P. 109*), когда и как И. покинул К-поль и отправился в Галлию (*Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 689–690*; *Sulp. Sev. Chron. II 45*; ср.: *Venant. Fort. Vita Hilar. I 8*). Скорее всего И. избрал для возвращения морской путь; если учесть, что навигация по Средиземному м. не осуществлялась в зимнее время, то И. отплыл из К-поля не ранее весны 360 г. (см.: *Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 481*; *Henne. 2006. P. 133*). Как сообщает Сульпиций Север, по пути И. решил посетить Рим (*Sulp. Sev. Vit. Mart. 6–7*; ср.: *Venant. Fort. Vita Hilar. I 9*), вероятно, для встречи





с вернувшимся из ссылки за 2 года до этого свт. Либерием, чтобы рассказать ему правду о торжестве омиев над остальными партиями на Востоке и выяснить его вероучительную позицию (Henne. 2006. P. 133–134), а также, возможно, чтобы подать апелляцию о восстановлении его на Пиктавийской кафедре (Doignon. 2005. P. 37–39; подробнее о сведениях, сообщаемых И. о свт. Либерии, в свое время пошедшем на уступки и подписавшем 3-ю сирмийскую формулу, см.: Glorieux. 1944. P. 7–34; Hamman. 1969. P. 46–50). В начале лета 360 г. И. отправился в Толозу (Hilar. Pict. Contr. Const. 11; Rocher. 1987. P. 35), а оттуда — в Пиктавий, куда прибыл, вероятно, в кон. 360 — нач. 361 г.; он был встречен народом с большим ликованием (Sulp. Sev. Vit. Mart. 7; Venant. Fort. Vit. Hilar. I 11; ср.: Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 481).

В нач. 360 г. в Галлии войска провозгласила августом кесаря Юлиана, к-рый начал военно-политическую борьбу с имп. Констанцием и объявил политику религ. свободы. Это обстоятельство дало галльским епископам возможность начать активные действия по восстановлению православия. Они с большим воодушевлением встретили И. как «победителя, возвратившегося с битвы [за веру]» (Hieron. Adv. Lucifer. 19), который привез послание омиусианских делегатов Селевкийского Собора и собственное воззвание. Сульпиций Север сообщает о множестве Соборов, проведенных в то время в Галлии для устранения последствий Ариминского Собора и восстановления православия (Sulp. Sev. Chron. II 45). Однако сохранились достоверные сведения лишь о Парижском Соборе, состоявшемся в кон. 360 — нач. 361 г. (Doignon. 2005. P. 33), в котором, возможно, принимал участие И. (впрочем, факт его присутствия документально не засвидетельствован, см.: Meslin. 1969. P. 39; Henne. 2006. P. 108; в тексте послания галльских епископов об И. говорится в 3-м лице, см.: Doignon. 2005. P. 34). На Соборе галльские епископы вынесли те самые постановления, о которых их просили вост. епископы, и направили им по этому поводу специальное послание (Hilar. Pict. Fragm. hist. XI 1–4). Из этого послания, адресованного «возлюбленнейшим и блаженнейшим сосвященникам, всем восточным епископам, по

различным провинциям пребывающим во Христе», видно, что постановления Собора были приняты на основе писем омиусиан, направленных в Галлию через И. (Ibid. XI 1), послания самого И. (Ibid. XI 4), а также трактата Фивадия Агинского «Contra Arianos» (Против ариан), к-рый, вероятно, был редактором соборного послания (см.: Gläser P. P. Phoebadius von Agen: Diss. Augsburg, 1978. S. 71–78). Узнав из писем вост. епископов о том, как весь христ. мир, разделенный на 2 Собора, был обманут, отцы Парижского Собора заявляли, что на Ариминском Соборе они отказались от употребления термина οὐσία (сущность) только потому, что их уверили, будто бы восточные ставят это необходимым условием объединения с Западом. Но теперь, узнав об этом обмане, они отказываются от подписанной ими под давлением ариминской формулы и твердо хранят верность термину ομοούσιος (единосущный), введенному на Никейском Соборе против ариан, поясняя, что понимают его в смысле истинного и подлинного рождения Единородного Сына от Бога Отца, отвергая Их савеллианское отождествление (unio) и не признавая Сына нек-рой частью Отца (Hilar. Pict. Fragm. hist. XI 1–2). Следуя примеру вост. омиусиан и И., отцы Парижского Собора отлучили от Церкви арианствующих епископов — Авксентия, Урсакия, Валента, Гаия, Мегасия и Иустина — и разорвали общение с епископами, к-рые заняли кафедры изгнанных после К-польского Собора, а также грозили отлучением тем галльским епископам, к-рые откажутся принять изложенные постановления Собора (Ibid. XI 4). Т. о., на Парижском Соборе галльские епископы сделали для восстановления общения с православными Востока все, что советовал им И., пользовавшийся большим влиянием на Западе (Понов. 2004. С. 441). В «Хронике» под 360 г. блж. Иероним пишет, что «Галлия благодаря Иларию осуждает обманы ариминского вероломства» (Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 691), а Сульпиций Север добавляет к этому, что под влиянием И. на одном из галльских Соборов было принято постановление, согласно к-рому епископы, подписавшие ариминскую формулу, принимались в общение без дисциплинарных взысканий, если отрекались от нее и возвращались

к исповеданию никейской веры; так что принесли покаяние почти все епископы, подписавшие ариминскую формулу, в результате чего И. «вернул церковную веру в изначальное состояние» (in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat — Sulp. Sev. Chron. II 45). Сульпиций Север сообщает подробности о др. Соборе, который проходил скорее всего в Бетеррах после смерти имп. Констанция 3 нояб. 361 г. и вступления на престол имп. Юлиана Отступника (Понов. 2004. С. 442). На этом Соборе был нанесен решительный удар арианству в Галлии и низложен один из главных вождей ариан — митрополит Галлии еп. Сатурнин Арелатский. Наказание постигло его не только за ересь, но и за др. преступления, в к-рых он был уличен, в т. ч., возможно, за ложный донос на И. Вместе с ним был низложен еп. Патерн из Петрокорики (ныне Перигё), также не пожелавший отречься от ариминской формулы. Епископы, отказавшиеся от нее, были приняты в общение (Sulp. Sev. Chron. II 45). В этом была большая заслуга И., хотя приписывать ему одному освобождение всей Галлии «от еретического бедствия» (unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas — Ibidem) нельзя, во-первых, потому, что Запад в действительности никогда не был до конца арианским (Smulders. 1984. S. 261; Doignon, Figura. 1999. P. 17), и, во-вторых, потому, что не меньшая заслуга в этом принадлежала др. зап. исповедникам — Фивадию Агинскому и Евсевию Верцелльскому (Rufin. Hist. eccl. I 30; Doignon. 2005. P. 39).

В правление имп. Юлиана Отступника в 362–363 гг. И. защищал галльскую Церковь от насилия со стороны Диоскора — викария префекта Саллюстия, к-рый поддерживал имп. политику возрождения языческих культов (ср.: Hieron. De vir. illustr. 100; Coustant. 1844. Col. 167; Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 488; по др. гипотезе, упоминаемое блж. Иеронимом несохранившееся послание И. «Ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum» (К префекту Саллюстию, или Против Диоскора) было направлено против некоего врача Диоскора, учившего о чудодейственной силе языческих песнопений, см.: Doignon. 1966. P. 170–177). После смерти имп. Юлиана, в правление имп. Валентиниана I (364–375) И. продолжил борьбу



с арианством уже за пределами Галлии. Медиоланскую кафедру занимал ариан из омиев Авксентий, ранее отлученный на Парижском Соборе, но пользовавшийся расположением и поддержкой нового императора, резиденция которого размещалась в Медиолане. Зимой 364/5 г. И. решился разоблачить Авксентия в глазах императора и доказать ему, что Медиоланский епископ верует иначе, чем император и вся Церковь. Император Валентиниан назначил публичное состязание между И. и Авксентием при участии 2 имп. чиновников и 10 епископов, в числе которых находился вернувшийся из ссылки исп. Евсевий Верцелльский (*Hilar. Pict. Contr. Auxent. 7, 13; Rufin. Hist. eccl. X 32; Socr. Schol. Hist. eccl. III 10*). Диспут Авксентий начал с того, что И. не следует слушать, т. к., по его словам, И. был лишен епископского сана Сатурнином Арелатским (*Hilar. Pict. Contr. Auxent. 7*). Однако после успешной защиты И. от клеветы было решено вернуться к вероучительным вопросам, в результате чего Авксентий был вынужден исповедовать Христа истинным Богом, единым по божеству и сущности с Богом Отцом. Не удовлетворившись этим, И. потребовал от него письменного изложения веры (*Ibidem*). Авксентий попытался ограничиться неясной формулой, из которой можно было заключить, что Христос — это или истинный Сын, или истинный Бог (*Ibid. 14*). И. отметил двусмысленность этой формулы, но император признал ее достаточной и приказал И. удалиться из Медиолана (*Ibid. 9*). Тогда И. обратился к епископам в соч. «Против Авксентия», в котором разъяснял скрытый смысл вероизложения Авксентия и призывал правосл. епископов не поддаваться влиянию имп. двора, поддерживающего еретика. Старания И. освободить епископскую кафедру имп. резиденции от арианина, чтобы заместить ее сторонником никейской веры, однако, не увенчались успехом: несмотря на многократные церковные осуждения, Авксентий оставался на своей кафедре до смерти в 374 г. (см.: *Williams. 1992. P. 14–22; Понов. 2004. С. 443*).

О последних годах пастырского служения И. сохранилось очень мало известий. Эти годы относительного церковного и гражданского мира И. посвятил заботам о просвеще-



Погребение свт. Илария, еп. Пиктавийского. Миниатюра из Миссала. До 1407 г. (Paris. Lat. 8886. Fol. 241v)

нию паствы, об улучшении богослужebной жизни и о распространении аскетизма в Галлии. По возвращении на родину И. радушно принял в Пиктавии своего ученика Мартина (впосл. епископ Турский), и приказал ему основать в Локотигиаке (ныне Лигюже) недалеко от города небольшой монастырь, впосл. ставший одним из центров галльского монашества (*Sulp. Sev. Vit. Mart. 7; Venant. Fort. Vita Hilar. I 12; Sozom. Hist. eccl. III 14; Lorenz R. Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im IV. Jh. // ZKG. 1966. Bd. 77. S. 14; Fontaine. 1968. P. 74–86; Henne. 2006. P. 136–137*). Для нужд своих клириков и паствы И. составил неск. экзегетических сочинений («Трактат на псалмы», с преобладающим нравственно-назидательным содержанием, и «Трактат о тайнах», посвященный духовно-типологическому толкованию ВЗ). В это же время И. по образцу вост. Церкви решил ввести в зап. богослужение хоровые песнопения, для чего написал ряд лат. богослужebных гимнов, впосл. вошедших в зап. литургические сборники. Одновременно И. продолжал собирать церковные документы по истории проникновения арианства на Запад и последующей борьбы с ним, намереваясь, по-видимому, закончить исторический труд на эту тему (*Hilar. Pict. Fragm. hist. XI–XV; Meslin. 1969. P. 43; Понов. 2004. С. 443*). Он также занимался переписыванием Свящ. Писания, вероятно для личного употребления. Сохранилось

сообщение о том, что Перпетуй, еп. Турский (V в.), завещал Евфронию, еп. Августодуна (ныне Отён), Евангелие, «переписанное Иларием, некогда Пиктавийским священником» (*Perpetuus Turonensis. Testamentum // PL. 71. Col. 1151*). Дата кончины И. остается предметом споров (*Goemans. 1969. P. 107*). Согласно Сульпицию Северу, И. скончался на 6-м году после возвращения на родину (*Sulp. Sev. Chron. II 45*), т. е. в 366 г. Однако дата возвращения И. в Галлию не установлена с точностью. По свидетельству блж. Иеронима, И. скончался в Пиктавии в правление императоров Валентиниана и Валента (*Hieron. De vir. illustr. 100*). Свт. Григорий Турский уточняет, что это произошло в 4-й год правления императоров Валентиниана и Валента (*Greg. Turon. Hist. Franc. I 39*), т. е. между 26 февр. 367 г. и 28 марта 368 г. В «Хронике» блж. Иеронима (*Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 695*) сообщение о смерти И. помещено между событиями, даты которых известны довольно точно: восшествием на престол имп. Грациана (24 авг. 367) и землетрясением в Никее (нач. 368). Т. о., смерть И. приходится на 2-ю пол. 367 г. (*Goemans. 1969. P. 109*), наиболее вероятный день кончины И. — 1 нояб. (по мнению некоторых совр. исследователей — *Ibid. P. 111; Henne. 2006. P. 139*). Дата — 13 янв. (память в католич. Церкви), по-видимому, является воспоминанием погребения И. (*Depositio sancti Hilarii — Goemans. 1969. P. 109–110*). За святость жизни, чистоту веры и защиту православия против арианства И. удостоился титула «западного Афанасия» (ср.: *Hieron. Ep. 107. 12; Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VII 24; Gaiffier. 1968. P. 30; Meslin. 1969. P. 41–42*); в 1851 г. папой Пием IX был провозглашен «учителем Церкви».

**Сочинения.** Творения И. разделяются на 4 группы: догматические, историко-полемические, экзегетические и гимны.

**Догматические.** Представлены главным трудом И. — трактатом «De Trinitate» (О Троице; PL. 10. Col. 25–472; CCSL. Vol. 62–62a; SC. 443, 448, 462; CPL, N 433), написанным в неск. этапов во время ссылки во Фригию в 356–360 гг. (*Hilar. Pict. De Trinit. X 4*). Название «De Trinitate», отсутствующее в древнейших рукописях, засвидетельствовано в источниках не ранее VI в. (*Cassiod. De inst. div.*



lit. 16; *Venant. Fort. Vita Hilar. I 14*); в более ранних источниках встречаются др. названия: «*Adversus Arianos*» (Против ариан; *Hieron. De vir. illustr. 100*) и «*De fide*» (О вере; *Ruffin. Hist. eccl. I 31*; *Ioan. Cassian. De incarn. Chr. VII 24*). Последнее название одни исследователи считали аутентичным (см.: *Попов. 2004. С. 444*), другие относили его лишь к 1-й редакции трактата, охватывающей первые 3 книги, в то время как название «*Adversus Arianos*» связывали с последующими 9 книгами (*Simonetti. Note. 1965. P. 286–294*; *Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 479*); однако при недостаточности свидетельств единственно верным представляется предположение, что сам И. не дал никакого названия сочинению (*Doignon, Figura. 1999. P. 46–54*). В последнее время была выдвинута гипотеза, что сначала, еще до ссылки, т. е. в 355–356 гг., были написаны книги 2–3 под названием «*De fide*»; в 357–358 гг. к ним добавлены книги 4–6 под названием «*Adversus Arianos*»; в 358 г. после знакомства с доктриной омиусиан И. решил изменить план сочинения и написал вводную кн. 1, а также предисловия и отдельные дополнения и изменения к остальным книгам; в 358–360 гг. он написал заключительные книги 7–12, объединив их с остальными и т. о. завершив фундаментальный догматический труд, известный как «*De Trinitate*» (см.: *Beckwith. 2008. P. 71–74*). Трактат является пространным изложением правосл. учения о божестве Христа и Его единосущности с Богом Отцом в полемике против ариан (а также косвенно против учения Савеллия, Маркелла, Фотина и некоторых др. тринитарных и христологических ересей). Полемика ведется гл. обр. с Арием (письмо Ария свт. Александру Александрийскому цитируется в трактате дважды: *Hilar. Pict. De Trinit. IV 12–13*; *VI 5–6*); учение «новых ариан» — аномеев, с к-рым И. познакомился только на Селевкийском Соборе 359 г. (*Contr. Const. 13–14*), остается вне поля зрения автора.

В окончательной редакции трактат состоит из 12 книг (об этапах складывания этой редакции см.: *Simonetti. Note. 1965. P. 274–300*; *Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 476–480*; *Doignon, Figura. 1999. P. 46–52*). Кн. 1 служит общим введением ко всему труду, где в главах 1–19 в форме рассказа об обращении к истинной вере

говорится о высоте христ. учения о Троице, соответствию этого учения глубинным запросам человеческого духа и указываются границы человеческого богопознания. В главах 20–36 излагается подробный план всего сочинения, к-рое разделяется на 3 части. В 1-й ч. (книги 2–3) в общей форме раскрывается вопрос об отношениях между Богом Отцом и Сыном и о божестве Сына, ставший главным предметом арианских споров. В кн. 2, исходя из крещальной формулы, утверждается вечность Божественного Рождения Сына. В кн. 3 на основе евангельского текста (*Ин 10. 38*) доказыва-ется единство Сына с Отцом по сущности и указывается неспособность мирской мудрости постичь тайну этого единства. 2-я ч. (книги 4–7), лишь поверхностно связанная с 1-й, посвящена изложению правосл. учения о божестве Сына и опровержению учения Ария, изложенного в послании к свт. Александру Александрийскому. В кн. 4 на основе множества ветхозаветных текстов доказывается существование Сына наряду с Богом Отцом, в кн. 5 на тех же основаниях показывается, что Сын есть такой же истинный Бог, как и Отец, и что это не противоречит монотеизму. В кн. 6 доказывается истинное божество Сына на основе многочисленных новозаветных текстов. В кн. 7 говорится о равенстве Сына с Отцом по имени, природе, власти и славе. Внутри этого связанного изложения не совсем логично выглядят повторение текста послания Ария и его краткое опровержение (кн. 6, главы 1–23). В 3-й ч. (книги 8–12) И. опровергает основные возражения ариан против православного учения о единосущности Отца и Сына. Кн. 8 посвящена доказательству единства Отца и Сына по сущности, а не по воле. В следующих 3 книгах содержится правосл. толкование новозаветных текстов, к-ые использовали ариане для доказательства низшей природы Сына. В кн. 9 рассматриваются евангельские тексты (*Лк 18. 19*; *Ин 5. 19*; *14. 28*; *17. 3*; *Мф 24. 36*; и др.), в которых Христос говорит о Своей подчиненности Отцу, и истолковываются в икономическом смысле. В кн. 10 рассматриваются Гефсиманское бореие, крестные страдания и смерть Христа, в к-рых ариане видели указание на несовершенство природы Сына; И. объясняет их на основании различия меж-

ду бесстрастным божеством Сына и воспринятым Им человечеством. В кн. 11 истолковывается подчинение воскресшего Христа Отцу (*Ин 20. 17*; *1 Кор 15. 28*). В кн. 12 приводится правосл. толкование ключевого для ариан текста, по их мнению указывающего на тварность Сына (*Притч 8. 22*), в связи с чем обосновывается отличие вечного рождения Сына от творения, происходящего во времени. В последних главах (55–57), представляющих своего рода добавление, не имеющее непосредственного отношения к предыдущему содержанию, доказывается божество Св. Духа против пневматомахов. Заканчивается трактат молитвой к Богу о сохранении истинной веры (гл. 57). При написании трактата И. использовал как зап., так и вост. источники: труды сщмч. *Иринея* Лионского, *Тертуллиана*, *Новациана*, свт. *Афанасия Великого*, *Евсевия Эмесского*, *Василия Анкирского* и др. (см.: *Doignon, Figura. 1999. P. 32–45*). По глубине содержания и полноте охвата трактат представляет собой новый этап в развитии лат. догматической литературы; он оказал существенное влияние не только на совр. И. антиарианских полемистов, но и на последующие поколения латинских богословов (*Simonetti. 1986. P. 42*).

**Историко-полемические.** «*Ad Constantium Augustum liber primus*» (Первая книга к августу Констанцию; *PL. 10. Col. 557–564*). Под этим названием долгое время объединялись 2 различных текста, по всей вероятности принадлежавшие к собранию историко-полемических документов, известному как «*Opus historicum*». Первый текст (главы 1–4; *CPL, N 459*; *PL. 10. Col. 557–559*; *CSEL. 65. P. 181–184*) представляет собой послание зап. епископов, участвовавших в *Сардикийском Соборе 343 г.*, адресованное имп. Констанцию; они просят императора положить конец преследованиям тех епископов, которые поддерживают Никейский Символ, и вернуть их из ссылки на свои кафедры. Второй текст (главы 5–8; *PL. 10. Col. 560–564*) является фрагментом послания И. к тому же императору; И. упоминает о незаконных методах, с помощью которых на Медиоланском Соборе 355 г. было подтверждено осуждение свт. Афанасия Великого, а поддерживающие его зап. епископы — *Евсевий Верцельский* и др. — были



отправлены в ссылку. Это послание написано И. в 356 г. непосредственно после указанных событий и до его ссылки во Фригию (*Simonetti*. 1986. P. 45).

«Liber de Synodis seu de fide Orientalium» (Книга о Соборах, или О вере Восточных; PL. 10. Col. 479–546; CPL, N 434), написана в кон. 358 — нач. 359 г. по просьбе галльских епископов, в качестве адресата (особенно в последних главах) также имеются в виду вост. омиусиане. Название «De Synodis» приводится блж. Иеронимом (см.: *Hieron*. Ep. 5. 2; *Idem*. De vir. illustr. 100); сам И. называл сочинение «litterae» (послание; ср.: *Facund*. Pro defens. cap. 6 // PL. 67. Col. 789); 2-я часть названия: «Seu de fide Orientalium», вероятно, была добавлена вполн. для более точного обозначения содержания (*Понов*. 2004. С. 446). Книга состоит из 2 частей. В 1-й ч. (главы 1–65) после небольшого вступления, в к-ром говорится о поводе и цели написания книги, И. берет в качестве отправной точки 2-ю сирмийскую формулу 357 г. (главы 10–11) и исследует различные изложения веры, составленные на вост. Соборах в 341–358 гг.: Анкирском 358 г. (главы 12–28, с анафематизмами), Антиохийском 341 г. (главы 29–33), Сардикийском 347 г. (главы 34–37), Сирмийском 351 г. (главы 38–61), к-рые зап. епископы, не разбираясь в греч. богословской терминологии, в целом считали арианскими. При этом И., открыто осуждая как арианскую лишь 2-ю сирмийскую формулу, стремится показать возможность совместить с догматическими взглядами, доминирующими у зап. епископов, остальные вост. вероучительные формулы, которые ему представляются по своей сути православными. Во 2-й ч. (главы 66–92) И. сопоставляет учение о «подобосущии» (ὁμοούσιος) с учением о «единосущии» (ὁμοούσιος) Отца и Сына и истолковывает первое в смысле «равенства по природе» (aequalitas naturae, гл. 76). В последних главах (главы 78–92) И. обращается к вост. епископам с призывом прекратить подозревать всех зап. епископов в савеллианстве и, храня верность Никейскому Символу, объединиться с ними для борьбы с общим врагом — арианством (главы 84, 91). В целом кн. «О Соборах» является ценным источником для реконструкции истории борьбы с арианством в 40–50-х гг. IV в.

«Apologetica ad reprehensores libri de Synodis responsa» (Апологетические ответы к порицающим книги «О Соборах»; CPL, N 435; PL. 10. Col. 545–548), сочинение нач. 60-х гг. IV в.; краткие замечания, которыми И. ответил на критику кн. «О Соборах» со стороны непримиримого никейца Луцифера Каралитанского. В одних рукописях кн. «О Соборах» они находятся в самом тексте в виде вставок, в других — на полях, напротив соответствующих мест, в третьих — отчасти в тексте, отчасти на полях, в четвертых совсем отсутствуют. О лит. характере этих ответов существует 2 мнения. Одни полагают, что И. написал отдельное сочинение в оправдание и защиту кн. «О Соборах», в наст. время утраченное, из к-рого еще в древности были сделаны краткие извлечения и вставлены в соответствующие места книги И. Однако никто из древних писателей не упоминает о таком апологетическом труде И. и не приводит из него выдержек. По др. мнению, которое представляется более вероятным, сам И. ответил на обвинения Луцифера лишь этими краткими примечаниями к тексту своей книги и, может быть, только в одном экземпляре, предназначенном для самого Луцифера (*Понов*. 2004. С. 447; *Gryson*. 2007. P. 556).

«Opus historicum» (Исторический труд), или «Fragmenta historica» (Исторические фрагменты; PL. 10. Col. 627–724; CSEL. 65. P. 43–193; CPL, N 434–459); известно также название «Liber adversus Valentem et Ursacium» (Книга против Валента и Урсакия; *Hieron*. De vir. illustr. 100); труд составлен в 356–366 гг.; представляет собой собрание различных документов по истории арианских споров. Из всего собрания, состоявшего, как предполагают, из 3 книг, до наст. времени дошли лишь фрагменты, извлеченные неизвестным автором не ранее 403 г. (*Simonetti*. 1986. P. 47) и сохранившиеся в неск. парижских рукописях. Отсюда происходит др. название этого собрания, данное в 1916 г. его новым издателем А. Л. Федером, — «Collectanea antiariana Parisina» (Парижское антиарианское собрание), к-рое издатель, согласно рукописному порядку, разделил на 2 группы (А и В), смешанные в издании П. Кустана 1693 г. (= PL. 10. Col. 627–724). Издатель также предложил разделить все входящие в собрание фрагменты на 3

группы по хронологии написания. Первая наряду с предисловием включает различные документы, относящиеся к Сардикийскому Собору 343 г. и непосредственно следующим за ним событиям, а также подробные комментарии к ним И. (*Hilar*. Pict. Fragm. hist. В I–II; А IV). Эта группа, куда также входит 1-я ч. «Первой книги к императору Констанцию», была составлена И. в 356 г. перед ссылкой во Фригию. Вторая группа включает документы с соответствующими комментариями И., связанные с Ариминским Собором 359 г., к к-рым присоединены также различные послания свт. Либерия (*Ibid*. В III, VII, VIII; А VI, VII, VIII, IX). Третья группа состоит из посланий и церковных документов периода после 359 г., одна часть к-рой касается осуждения зап. епископами (в т. ч. на Парижском Соборе 360–361) ариминской формулы и восстановления православия на Западе, а также решений о том, как поступать с епископами, подписавшими указанную формулу; др. часть связана с конфликтом вокруг арианствующих епископов — Валента, Урсакия и Гермения (*Ibid*. В IV, V, VI; А I, II, III). Предложенная Федером реконструкция получила широкое признание у совр. исследователей. Несмотря на то что не все дошедшие до наст. времени материалы могли быть собраны именно И., сохранившиеся исторические фрагменты содержат ценнейшие сведения по истории арианских споров на Западе в 343–366 гг., неизвестные из др. источников (*Simonetti*. 1986. P. 48).

«Ad Constantium Augustum liber secundus» (Вторая книга к августу Констанцию; PL. 10. Col. 563–572; CSEL. 65. P. 193–205; CPL, N 460), прошение, поданное И. имп. Констанцию в кон. 359 г. (*Rocher*. 1987. P. 25. Not. 2), в к-ром он обращается к императору с просьбой разрешить ему публичный диспут с Сатурнином Арелатским по догматическим вопросам.

«Liber contra Constantium imperatorem» (Книга против императора Констанция; PL. 10. Col. 577–606; SC. 334; CPL, N 461), обличительный памфлет против имп. Констанция, написанный в 360 г., после того как обнаружилась хитрая политика императора, завершившаяся принятием на К-польском Соборе в янв. 360 г. аримино-никской формулы;



сочинение было опубликовано лишь после смерти имп. Констанция (*Rocher*. 1987. P. 35–38).

«Contra Arianos, vel Auxentium Mediolanensem» (Против ариан, или Против Авксентия Медиоланского; PL. 10. Col. 609–618; CPL, N 462), написано в кон. 364 — нач. 365 г. в форме послания к галльским епископам, в сочинении рассказывается о состоявшемся в Медиолане публичном диспуте между И. и Медиоланским еп. Авксентием, на к-ром И. вместе с Евсевием Верцельским попытался разоблачить церковную политику и арианские взгляды Авксентия для того, чтобы сместить его с кафедры, но не достиг в этом успеха. В конце послания приводится текст письма Авксентия императорам Валентиниану и Валенту с исповеданием веры.

**Экзегетические.** И. был одним из первых лат. экзегетов, составивших подробные толкования на нек-рые книги Свящ. Писания.

«Commentarius in Matthaeum» (Толкование на Евангелие от Матфея; PL. 9. Col. 917–1078; SC. 254, 258; CPL, N 430), первый экзегетический труд И. и первый лат. комментарий на Евангелие от Матфея, сохранившийся в целостном виде, написан ок. 353–355 гг., в начале епископского служения И., до ссылки во Фригию (см.: *Doignon*. 1971. P. 166–168; *Idem*. 1978. P. 19–22). Выдвинутая рядом исследователей гипотеза о том, что толкование было написано И. на основе пастырских бесед (*Feder*. 1911. S. 38; *Понов*. 2004. С. 422), не подтверждается самим текстом сочинения, к-рый не содержит никаких обращений к слушателям, доксологий и др. признаков гомилетических произведений. На основании некоторых указаний автора (*Hilar. Pict.* In Matth. XIX 2, 11) и блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 58. 10) можно заключить, что сочинение было предназначено для чтения «братий», к-рые, вероятно, составляли пресвитерский совет при епископе и не были «простыми верующими» (*Doignon*. 1978. P. 20). В толковании И. исходит из того, что все Свящ. Писание наряду с историческим имеет пророческий, или прообразовательный, смысл (*propheta, ratio typica, interior significantia* — *Hilar. Pict.* In Matth. XII 12; XVIII 8; XIX 1; XX 2); поскольку понимание исторического смысла Евангелия доступно всякому, И. останавливается гл. обр. на выясне-

нии духовно-прообразовательного смысла (*Ibid.* XII 9). Хотя полемический элемент в «Толковании...» фактически отсутствует, в нем есть отдельные места, направленные против арианства (см.: *Smulders*. 1944. P. 38–39). В догматических и экзегетических суждениях И. зависит исключительно от предшествующих лат. богословов — Тертуллиана, сщмч. Киприана Карфагенского, Новациана, *Лактанция*, *Викторина Петавского*, *Фортунациана Аквилейского*; поэтому можно говорить лишь о косвенном влиянии на «Толкование...» трудов Оригена и др. греч. авторов (*Doignon*. 1971. P. 170–190; *Idem*. 1978. P. 32–36). Сохранился также небольшой подлинный фрагмент пролога к «Толкованию...» (CSEL. 65. P. 232), в то время как помещаемое в начале «Толкования...» оглавление (*Capitula Commentarii* // PL. 9. Col. 915–918; SC. 258. P. 264–269) не принадлежит И. (*Doignon*. 1987. P. 87–96).

«Tractatus super psalmos» (Трактат на псалмы; PL. 9. Col. 231–908; CSEL. 22; CCSL. 61 (Пс 1–91); SC. 344, 347 (Пс 118); CCSL. 61A (Пс 118); CPL, N 428), написан ок. 364–367 гг. (*Milhou*. 1988. P. 17; *Doignon*. 1997. P. X); представляет собой первый опыт систематического толкования псалмов на латыни. Мн. исследователи полагали, что в его основе лежали пастырские беседы или проповеди (на что могут указывать, напр., доксологии и частые упоминания о «чтении» и «слушателях», см.: *Bardy G.* Tractare, tractatus // RSR. 1946. Vol. 33. P. 219; *Rondeau M.-J.* Les commentaires patristiques du Psautier (III<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles). R., 1982. Vol. 1: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier: Recherches et bilan. P. 147. (OCA; 219)). Вместе с тем, по мнению совр. исследователей, «Трактат на псалмы», как и раннее «Толкование на Евангелие от Матфея», скорее всего был составлен в письменном виде и предназначался для чтения клириков (*Doignon*. 1997. P. XI–XV). В нач. 90-х гг. IV в. блж. Иероним указывал, что читал экземпляр комментария И., включавший толкования на Пс 1–2, 51–62 и 118–150 (*Hieron.* De vir. illustr. 100). В результате исследования рукописной традиции был обнаружен и издан пролог ко всему комментарию (*Instructio Psalmorum*), а также толкования на Пс 9 (Слово о надписании), 13 (фрагмент начала), 14, 63–69 и 91 (объяснение надписания). Т. о., в совр. из-

даниях, как и в рукописной традиции, комментарий И. включает толкования на 55 псалмов. Таковым комментарий скорее всего и был изначально (*Doignon*. 1997. P. XXIV), несмотря на попытки нек-рых ученых доказать, что в первоначальном виде он охватывал всю Псалтирь (на это могут указывать имеющиеся в комментарии внутренние отсылки к толкованиям др. псалмов, см.: *Cassamassa*. 1951. P. 231–233; *Simonetti*. 1986. P. 50; *Понов*. 2004. С. 452; ср.: *Venant.* Fort. Vita Hilar. I 14). Комментарий И., носящий отчасти нравственно-назидательный, отчасти вероучительный (преимущественно христологический) характер, сильно зависит от александрийской экзегетической традиции, и прежде всего от толкований Оригена, к-рые И. не просто воспроизвел, но добавил к ним много нового (см.: *Hieron.* De vir. illustr. 100; *Idem.* Ep. 82. 7; 112. 20), в частности сравнения лат. перевода с греч. текстом и догматические отступления в область тринитарных споров IV в. (*Simonetti*. 1986. P. 50–51; подробнее см.: *Goffinet*. 1965).

«Tractatus mysteriorum» (Трактат о тайнах; PLS. 1. Col. 246–270; CSEL. 65. P. 3–38; SC. 19 bis; CPL, N 427), написан ок. 364–367 гг. (*Lindemann*. 1905. S. 28–30; *Brisson*. 1947. P. 13), представляет собой краткое пособие по типологическому толкованию ВЗ. Трактат разделен на 2 книги, хотя необходимость этого деления неочевидна, и, вероятно, оно не принадлежит И. (*Brisson*. 1947. P. 62). В предисловии, к-рое сохранилось лишь частично, И. кратко излагает свой метод толкования, основывающийся на том, что все Свящ. Писание «словами, действиями или примерами» указывает на пришествие Христа (гл. 1). Далее в 1-й кн. (главы 2–42) рассматриваются отдельные события и персонажи из книг Бытие и Исход от Адама до Моисея; 2-я кн. содержит главы о прор. *Осии*, об *Иисусе Навине* и эпизоде с *Раав* (главы 1–10) и заключение (главы 11–15). Как и в «Трактате на псалмы», в этом трактате видна сильная зависимость И. от Оригена, но также и от ранних зап. авторов — сщмч. Ириния Лионского, Тертуллиана, сщмч. Киприана Карфагенского (см.: *Lindemann*. 1905. S. 70–71; *Brisson*. 1947. P. 51–55). Впервые трактат упоминает блж. Иероним под названием «Liber mysteriorum» (Книга о тайнах;





Свт. Иларий, еп. Пиктавийский.

Миниатюра из Сборника трактатов свт. Илария, еп. Пиктавийского.

3-я четв. XII в. (Paris. Lat. 1699. Fol. 3v)

*Hieron. De vir. illustr. 100*). Затем следы сочинения теряются на неск. столетий. Исходя из заглавия предполагали, что это было произведение литургического характера и содержало толкование церковных таинств (*Reinkens. 1864. S. 267*). Хотя было известно, что рукопись трактата хранилась в б-ке мон-ря Монте-Кассино в XI, XIV и XVI вв., однако ее тщательные поиски, предпринятые на основании этих данных в нач. XIX в. Анджело Мау, не увенчались успехом: рукописи не существовало в Монте-Кассино уже в 1-й пол. XVII в., т. к. она не упоминается в каталоге рукописей, составленном около этого времени. В кон. XIX в. рукопись трактата была найдена в Арещо (Cod. Aretinus. VI 3. XI в.). Впервые она была издана в 1887 г. Дж. Ф. Гамуррини (см.: *Gamurrini. 1887*). Открытие рукописи позволило определить «Трактат о тайнах» как экзегетическое сочинение, где под «тайнами» (*mysteria*) И. понимал не таинства Церкви, а «типы», или пророческие прообразы, ВЗ, к-рые он перечисляет как пособие для понимания смысла Свящ. Писания. Принадлежность И. этого сочинения была неопровержимо доказана Х. Линдемманном (*Lindemann. 1905. S. 34–90*).

**Гимны.** Наряду с «*Liber mysteriorum*» в числе произведений И. блж. Иероним упоминает и «*Liber hymnorum*» (Книгу гимнов; *Hieron. De vir. illustr. 100*; ср.: *Idem. In Gal. Col. 355*); написана И. после возвращения из ссылки под впечатлением, к-рое на него произвело греч. богослужебные песнопения (*Simonetti. 1986. P. 53*; *Попов. 2004. С. 455*). Исидор, еп. Гиспальский (Севильский), утверждает, что И. был первым на Западе, кто составил песнопения для богослужения (*Isid. Hisp. De eccl. offic. I 6*). Вместе с гимнами свт. Амвросия Медиоланского гимны И. были введены в богослужебное употребление в Испанской Церкви на IV Толедском Соборе 633 г. (прав. 13). Долгое время «Книга гимнов» считалась утраченной, пока ее фрагменты не были обнаружены в аретинской рукописи, к-рая содержала «*Tractatus mysteriorum*». До наст. времени сохранилось только 3 гимна во фрагментарном виде: «*Ante saecula qui manes*», «*Fefellit saevam*» и «*Adae carnis gloriosa*» (CPL, N 463; PLS. 1. Col. 271–281; CSEL. 65. P. 209–216). Каждый из гимнов написан особым стихотворным размером; в 2 первых начальные буквы строк следуют в порядке лат. алфавита. По содержанию все гимны можно отнести к догматическим: 1-й гимн посвящен раскрытию тринитарного учения о равенстве и единстве между Сыном и Отцом; во 2-м воспеваются победа Христа над смертью и надежда на вечную жизнь; 3-й гимн затрагивает тему искушения Христа и победы над диаволом (подробнее о лит. особенностях и содержании гимнов см.: *Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 484–488*).

**Утраченные и неподлинны.** По свидетельству блж. Иеронима (*Hieron. De vir. illustr. 100*), во время ссылки во Фригию И. написал экзегетический «Трактат на Книгу Иова» (*Tractatus in Job*), к-рый представлял собой букв. перевод соответствующего сочинения Оригена. От него сохранилось лишь 3 небольших фрагмента (CPL, N 429; PL. 10. Col. 723–724; CSEL. 65. P. 229–231). Блж. Иероним также сообщает, что он слышал от других о существовании комментариев И. на Песнь Песней, но не видел этого сочинения (*Hieron. De vir. illustr. 100*). Оно остается неизвестным и до наст. времени. Сохранились фрагменты с истолкованием отдельных мест из Послания

к Римлянам и Первого Послания к Тимофею (CPL, N 431–432; CSEL. 65. P. 233–234), хотя составление И. комментариев на Послания ап. Павла ничем не подтверждается (см.: *Le Bachelet. 1920. Col. 2402*). Не сохранилась и упоминаемая блж. Иеронимом «*Liber ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum*» (Книга к префекту Саллюстию, или Против Диоскора; *Hieron. De vir. illustr. 100*), написанная И. в форме послания, о содержании к-рой существуют различные гипотезы (*Coustant. 1844. Col. 167*; *Doignon. 1966. P. 170–177*; *Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 488*). Блж. Иероним также свидетельствует о существовании писем И. к различным лицам (*nonnullae ad diversos epistolae* — *Hieron. De vir. illustr. 100*). Сам И. в начале кн. «О Соборах» говорит о многочисленных письмах, к-рые он посылал из ссылки епископам Галлии и на к-рые долгое время не получал ответа (*Hilar. Pict. De Synod. 1*). В 359 г. он также послал письмо галльским епископам, к-рое должно было сопровождать письма вост. омнибусов из К-поля к зап. епископам. О письме упоминается в постановлениях Парижского Собора 360–361 гг. (*Fragm. hist. XI 4*). Все эти письма не сохранились.

И. считался автором письма, якобы направленного им из ссылки дочери Абре, в к-ром советовал ей отказаться от замужества ради духовного брака со Христом (*Epistula ad Abram*; CPL, N 465; PL. 10. Col. 549–552; CSEL. 65. P. 237–244; ср.: *Venant. Fort. Vita Hilar. I 5*); однако в наст. время письмо признается неподлинным (*Simonetti. 1986. P. 54*). Не принадлежат И. и приписывавшиеся ему ранее гимны: утренний «*Lucis largitor splendide*» (или «*Hymnus Abrae missus*») и вечерний «*Ad coeli clara non sum dignus sidera*» (PL. 10. Col. 551–554; CSEL. 65. P. 245–251; CPL, N 466), а также гимн «*Hymnum dicat turba fratrum*» (CPL, N 464; CSEL. 65. P. 217–223), воспевающий совершенное Христом искупление. К неподлинным относятся также «Слово об освящении [пиктавийской] церкви» (CPL, N 467; PL. 10. Col. 879–884), «Книга о единстве Отца и Сына» и «О сущности Отца и Сына» (CPL, N 468–469; PL. 10. Col. 887–888; два последних сочинения представляют собой выдержки из трактатов И. «О Троице» и Григория Эльвирского «О вере») и 2 фрагмента



аскетического содержания: «О луге духовном» и «О поясе целомудрия» (CPL, N 471–472; *Feder.* 1910–1912. Bd. 3. S. 100–101). Перу И. не принадлежат толкования на прологи Евангелий от Матфея и от Иоанна (*Mai.* NPB. Vol. 1a. P. 477–489), а также пространные фрагменты из комментария на Послания ап. Павла (*Pitra J. B. Spicilegium Solesmense.* P., 1852, 1962. Vol. 1. P. 49–165), в действительности принадлежащие *Феодору* Мопсуестийскому. Комментарии на 7 Соборных Посланий (CPL, N 508), по ошибке приписанные И. в 3-м т. «*Spicilegium Casinense*» (Monte Cassino, 1893), принадлежат свт. *Иларию* Арелатскому (см.: *Le Bachelet.* 1920. Col. 2402).

**Учение.** Заслуга И. как богослова прежде всего состоит в том, что в полемике с арианством он сформулировал основные принципы правосл. триадологии. Хотя И. был воспитан в местной галльской богословской традиции, восходящей к сщмч. Иринею Лионскому, не чуждой североафриканского влияния (Тертуллиан, Лактанций), в посл., находясь в ссылке на Востоке, он воспринял многие положения восточной догматики IV в., которые постарался сделать доступными для зап. богословов. В связи с этим принято различать 2 этапа формирования его догматической системы: до ссылки (345–356, здесь единственным источником служит его «Толкование на Евангелие от Матфея») и во время и после ссылки (356–367, основные источники – трактат «О Троице» и кн. «О Соборах»; см.: *Smulders.* 1944. P. 73–90; *Попов.* 2004. С. 455–456).

**Богопознание, его возможности и границы.** По мнению И., стремление к познанию Бога естественно вложено в человека (*Hilar. Pict.* In Ps. 148. 8; 66. 2). Бог создал человека одушевленным, разумным и мыслящим (*animatum rationis quoque intelligentem*) и т. о. дал ему средства к познанию Себя (De Trinit. VI 19; ср.: Ibid. I 2–3). К мысли о существовании Бога человек приходит, созерцая окружающую природу, в к-рой он повсюду находит непостижимые тайны: «Кто, созерцая мир, – восклицает И., – не чувствует, что Бог существует?!» (In Ps. 52. 2; ср.: Ibid. 65. 10). О том же свидетельствует человеку и его собственное устройство: «Не зная самого себя, я чувствую, что тем более удивляюсь Тебе пото-

му, что не знаю себя; ведь я, даже не понимая, чувствую движение, разум или жизнь моей рассуждающей мысли и, чувствуя, обязан этим Тебе, Который даровал мне, кроме понимания естественного начала, восприятие восхищающей природы» (De Trinit. XII 53; ср.: Ibid. VI 19). Созерцание природы и ее тайн не только внушает мысль о существовании Бога, но и дает нек-рое понятие о Его природе, т. к. мысль невольно приводит к убеждению, что в Творце должно быть больше того, что отражается в Его творениях, так что если мир прекрасен, то Создатель его должен быть еще более прекрасен (Ibid. I 7). Т. о., благодаря естественному богопознанию человек может убедиться в существовании Творца мира и усмотреть Его природные свойства, ведь «о вечности, бесконечности и образе [существования] Творца заключает естественный разум» (Ibid. I 11). Но доступный естественным человеческим силам познание Бога очень несовершенно и ограничено, поскольку познание человека не может простирается за пределы чувства, отмеренного ему природой (Ibid. III 24). Как тварное существо человек не имеет совершенств Творца, а несовершенное не может постигать Совершенного, и насколько слаб человек по природному происхождению, настолько же слаб и по своему познанию (Ibidem). Несовершенство человека состоит также в ограниченности его природы, к-рая не может расширяться до познания бесконечного во времени и пространстве Божества и не может охватить Его мыслью (Ibid. II 6). Т. о., «природа, ограниченная и бессильная, посредством познавательной деятельности не может постигнуть тайну Природы бесконечной и могущественной» (Ibid. IX 72). Др. препятствием для познания бестелесного Бога является телесность человеческой природы: «Человеческая слабость сама по себе не приобретает познания небесного, и само чувство облеченных в тело не воспринимает знания вещей невидимых» (Ibid. IV 14). Инертность тела, сообщающая чувственный характер познанию, погружает человека в глубину неведения (In Ps. 118. 14. 1). С непознаваемостью Бога связана и Его неизреченность, ведь слова человеческого языка еще менее совершенны, чем понятия человеческого ума, а потому если познание Бога и Его природы недоступно уму,

то оно тем более превышает средства выражения мыслей (De Trinit. XI 44). Любые слова недостаточны для того, чтобы изобразить Бога во всем Его величии. Поэтому И. полагает, что «совершенное знание состоит в том, чтобы знать, что Бог хотя и не непознаваем (*non ignorabilem*), но не выразим (*inenarrabilem*). Должно в Него верить, Его познавать, поклоняться Ему и в этом служении изрекать Его» (Ibid. II 7). И. неоднократно подчеркивает недостаточность и несоответствие высоте и достоинству бесконечного Бога тварных аналогий и сравнений, заимствованных из области конечного, материального и видимого бытия. Богослову приходится прибегать к ним в рассуждениях о Боге из-за слабости человеческой мысли, для к-рой с таким трудом дается познание всего невидимого, бестелесного и духовного: «Если мы, рассуждая о природе Божией и о [Божественном] рождении, приводим примеры [различных] сравнений, то никто не должен считать, что они содержат в себе совершенство абсолютного смысла. Ведь нет никакого сравнения земных вещей с Богом, но немощ нашего ума вынуждает нас искать среди низшего неких образов, как бы признаков высшего, так что, следуя привычке к знакомым предметам, мы должны возвышаться от наших обычных мнений к необычному представлению» (Ibid. I 19; ср.: Ibid. IV 2; VI 9; VII 28; *Попов.* 2004. С. 485–488).

Поскольку природа человека такова, что она собственными силами не может возвыситься до познания Бога, И. наряду с естественным разумом и природой (*natura, sensus naturalis, sensus communis*) в качестве основного источника знания о Боге указывает на Свящ. Писание (*Hilar. Pict. De Trinit. I 2–15*). И. полагает, что «о Боге нужно говорить только то, что Он Сам сказал о Себе для нашего наставления» (Ibid. V 21). Если невозможно постичь Бога своими силами, то должно верить тому, что Сам Бог говорит о Себе; веруя в Него, не следует думать о Нем иначе, чем Он Сам о Себе засвидетельствовал (Ibid. IV 14). Это так, даже если то, что Бог открыл о Себе и Своем *домостроительстве* с т. зр. естественного познания, кажется безумием, в действительности же является признаком Божественной премудрости. Так, слово о Кресте, «которое



для погибающих есть безумие, для спасаемых есть сила Божия (ср.: 1 Кор 1. 18), потому что они ничего не меряют бессилием своего естественно-го познания, но о действии Божественного могущества судят по неограниченности небесной Силы» (*Hilar. Pict. De Trinit. III 24–25*). Поэтому для того, чтобы воспринять Божественную премудрость, необходимо осознать свое «безумие», т. е. ограниченность человеческого познания, не полагать меры для могущества Божия, не ограничивать естественными законами действий Творца природы и верить тому, что открывает Бог о Себе Самом (*Ibid. III 26*). Поскольку в Божественных свидетельствах есть много непонятого для человека, их нужно принимать верой на основании Божественного авторитета Говорящего (*Ibid. III 1*; ср.: *Ibid. VI 16–17*; VII 38; IX 40). Если же человек будет стремиться понять больше, чем Сам Бог благоволил ему открыть, то рискует впасть в заблуждения и потерять даже то, что доступно его познанию (*Ibid. X 53*). Поэтому в принятии на веру открываемого Богом И. видит «заслугу послушания» (*In Ps. 118. 10. 12*). Человеческая немощь может возвыситься до познания небесного только в том случае, если Бог даст ей дар познания (*Ibid. 118. 12. 1*). Если же человек не получит этого «дара Св. Духа» (*donum Spiritus*), то он хотя и будет иметь природу для познания Бога (*naturam Deum intelligendi*), но не будет иметь «света познания» (*lumen scientiae*), в к-ром только и познается Бог (*De Trinit. II 35*). Этот дар понимания, усвоенного предварительно верой, дается Богом за заслугу веры (*Ibid. XI 23*); ведь «Божественные чудеса в соответствии с величием вечного Могущества человек взвешивает не разумом, а беспредельной верой» (*Ibid. I 12*). Поэтому естественный разум не может быть судьей в вопросах веры (*Ibid. XI 30*). Разум может изучать Откровение, уяснять смысл содержащихся в нем образов; но если он превышает свои права, то может склониться от истины и впасть в ересь (*Ibid. I 15*; X 1; ср.: *Попов. 2004. С. 488–490*).

**Учение о бытии, сущности и свойствах Божиих.** По своей сути учение И. о едином Боге совпадает с учением о Боге Отце и атрибутах Его Божественной природы: «Бог невидимый, неизреченный, бесконечный... имеет... имя Своей приро-

ды в Отце» (*Hilar. Pict. De Trinit. II 6*; ср.: *Попов. 2004. С. 497*). В основе этого учения лежит понятие о Боге как о самобытном, ни от кого не заимствованном, независимом Бытии (*esse, id quod est*). Действительно, то, что Бог есть, Он имеет не откуда-то извне, но из Себя Самого и в Себе Самом (*Hilar. Pict. De Trinit. II 6*; ср.: *Ibid. XI 47*; *In Ps. 2. 13*; 63. 9). По мнению И., именно на это указывают слова Бога в Исх 3. 14, где Он назвал Себя «Сущим» (*Ego sum qui sum* — «Я есмь Тот, Кто есмь»), «ибо нет ничего более свойственного Богу, чем бытие, ведь то самое, что есть (*id ipsum quod est*), не относится к имеющему когда-либо конец или начало, но то, что непрестанно в могуществе нетленного блаженства, никогда не могло и не сможет не существовать, потому что все Божественное не знает ни уничтожения, ни начала» (*De Trinit. I 5*). Из этого понятия Бога как Самобытия следуют остальные атрибуты Его природы: неизменность, вечность, бесконечность, нетленность, простота, неделимость, вездесущие и т. д. (*Ibid. I 5–6*; II 6). Бог есть существо абсолютно единое и не имеющее различий (*unum et indifferens* — *Ibid. I 7*), совершенно простое (*ex simplicitate perfectus* — *Ibid. IX 61*), несоставное и не имеющее частей (*Ibid. VII 27*). Т. к. Бог прост и не состоит из частей, Он присутствует повсюду весь (*totus* — *Ibid. I 6*; III 2; VIII 24; *In Ps. 118. 19. 8*; 144. 21). Точно так же Бог присутствует во всяком времени всей Своей вечностью (*De Trinit. II 6*; XII 24; *In Ps. 138. 32*; 144. 12), которая обуславливает Его неизменность: «Бог неизменяем, и вечность не подвергается ни ухудшению, ни исправлению, ни развитию, ни ущербу» (*De Trinit. III 13*; ср.: *Ibid. XI 44*). Бог — самое Прекрасное (*pulcherrimum* — *Ibid. I 7*); только Он один всегда благ по Своей неизменной природе (*bonus solus per naturam indemutabilem suam* — *In Ps. 52. 12*). Бог есть совершенная Полнота (*perfecta plenitudo*), к-рой ничего не недостает (*De Trinit. XI 44*). Он есть бесконечная Сила (*virtus*) и Могущество (*potestas* — *Ibid. I 13*; II 1; IV 36–37; VII 27). Последнее определение наряду с понятием Самобытия представляется И. наиболее характерным именем Бога (*Ibid. I 4*; IV 37), в связи с чем И. часто говорит о Боге как о «вечном Могуществе живой Природы» (*aeterna naturae*

*viventis potestas* — *Ibid. VII 27*), о «живой мощи безграничной Силы» (*immensae virtutis vivens potestas* — *Ibid. VIII 24*), о «безмерности Божественной Силы» (*In Ps. 118. 19. 8*), о «нерожденном могуществе бесконечной Силы» (*De Trinit. IV 9*), о «бесконечности вечной и неизменной Силы» (*Ibid. IV 36*) и т. п. Так же, как в посл. блж. Августина, И. отрицает в Боге не только внешнюю, телесную сложность (*Ibid. XII 8*), но и внутреннюю, метафизическую и считает, что в абсолютной простоте Божией нет различия между сущностью и свойствами (субстанцией и акциденциями), содержащим и содержимым: «Бог не есть нечто сложное, наподобие человека, чтобы в Нем одним было то, что у Него имеется, а другим — Сам Тот, Кто имеет. Наоборот, все, что Он есть, есть жизнь, то есть природа совершенная, абсолютная и бесконечная, которая не состоит из неравных частей, но сама живет через целое» (*Ibid. VIII 43*). В Боге нет различия между *natura* (природой) и *res naturae* (принадлежностью природы), между *ipse* («Самим» Богом) и *sua* (Своим, т. е. Его атрибутами): «Бог обнаруживает всего Себя через Свое (*se omnem per sua*) и дает понять, что Свое — это не что иное, как Он Сам (*sua non aliud quam se esse*). То, что Его, есть не что иное, как Он Сам» (*Ibid. VIII 24*; IX 31; термин *res naturae* у И. имеет также значение ипостаси — *Ibid. VIII 22*). Простота Божественной природы, по учению И., предполагает не только тождество носителя и свойств, но и тождество самих Божественных свойств друг другу: «Все, что в Боге, едино: что есть Дух, то есть Свет, Сила и Жизнь, и что есть Жизнь, то есть Свет, Сила и Дух» (*Ibid. VII 27*; ср.: *Ibid. IX, 61*; *In Ps. 129. 3*). И. называет Божественную природу Духом (*Spiritus*): «Бог есть Дух (*In 4. 24*), а Дух не ограничен и не содержим; силой Своей природы Он везде присутствует и нигде не отсутствует, весь во всем изобилует» (*De Trinit. II 31*). «Бог есть Дух, то есть невидимая, неизмеримая, в себе самой пребывающая и вечная природа» (*In Ps. 129. 3*; ср.: *De Trinit. VIII 24*; XI 12).

**Триадология.** Учение И. о Св. Троице сложилось под влиянием как зап. (сщмч. Ириной Лионский, Тертуллиан, Новациан), так и вост. богословской традиции (различные вост. вероучительные формулы, труды



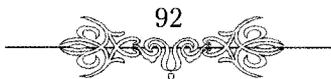
свт. Афанасия Великого и омиусиан; см.: *Smulders*. 1944. P. 289–295; *Попов*. 2004. С. 491–497, 618–621). В целом его можно охарактеризовать, с одной стороны, как библейское, поскольку в его основе лежат не философские умозрения, а библейское учение об откровении Бога Троицы, с др. стороны — как никейское, т. е. вдохновленное Никейским Символом веры и направленное на защиту единосущия, хотя и с особым антисавеллианским акцентом, сближающим учение И. с омиусианством (*Simonetti*. 1986. P. 54; *Попов*. 2004. С. 504). Исходным пунктом триадологии И. служит крещальная формула (Мф 28. 19–20): «[Христос] повелел крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа, то есть во исповедание Виновника, Единородного и Дара (in confessione et auctoris, et unigeniti, et doni). Виновник всего один, так как один Бог Отец, из Которого все, и один Единородный Господь наш Иисус Христос, через Которого все, и один Дух Святой — Дар во всех. Таким образом, все [Они] расположены в соответствии со Своими силами и достоинствами: одно Могущество, из Которого все, одно Порождение, чрез Которое все, один Дар совершенной надежды. И не усматривается никакого недостатка в столь великом совершенстве, внутри которого находятся в Отце, Сыне и Духе Святом бесконечность в Вечном, вид в Образе, употребление в Даре» (infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere — *Hilar. Pict. De Trinit.* II 1). По И., Лица Св. Троицы различаются, во-первых, согласно Их онтологическому происхождению и, во-вторых, согласно Их особой икономической деятельности в сотворенном мире (*Попов*. 2004. С. 512).

Бог Отец, или, по выражению И., «нерожденный Бог» (innascibilis Deus), — это «безначальное Начало всего» (universorum origo), «Родитель вселенной» (parens universitatis — *Hilar. Pict. De Trinit.* II 1; IV 6; In Ps. 52. 6). Его особые свойства — «безначальность» и «нерожденность» (innascibilis, ingenitus, innatus — *De Trinit.* II 6, 11; III 3; IV 15, 33; VII 11; IX 31; XI 5), т. е. независимость бытия: «То, что свойственно Богу Отцу, оставим Ему свойственным и тайным, исповедуя в Нем нерожденное могущество вечной Силы» (Ibid. IV 9), «одну нерожденную Силу (virtutem innascibilem) и одну безначаль-

ную Мошь» (sine initio potestatem — Ibid. IV 15); ведь «кроме нерожденного Бога нет иного нерожденного Бога» (Ibid. IV 33). Вместе с тем Бог Отец — начало всякого бытия, как Божественного, так и тварного (Ibid. II 6). Только Отец имеет бытие от Самого Себя, а не от другого (Ibidem; In Ps. 2. 13–14). Именно поэтому И. утверждает, что Отец «больше Сына (major Filio), но только как Отец Сына, по рождению, а не по роду» (generatione, non genere — In Ps. 138. 17). Абсолютная полнота бытия Отца проявляется гл. обр. в рождении Сына, по отношению к Которому Он есть «Начало» (principium), «Виновник» (auctor — *De Trinit.* IX 31; XII 21, 52–54) и «Глава» (caput — *De Synod.* 60), а также в изведении Св. Духа, по отношению к Которому Он тоже есть «Виновник» (auctor — *De Trinit.* II 29). Эти природные свойства Отца вечны (aeternae proprietates), так что Отец есть «как вечный Бог, так и вечный Отец» (Ibid. XII 52). Своеобразная деятельность Бога Отца в творении и промыслении совпадает с Его ролью в бытии др. Божественных Лиц: Отец — Начало и Причина (ex quo, «из Которого») всякого икономического действия Бога (Ibid. II 1, 6; III 15; IV 6, 16).

Бог Сын, или «Единородный Бог» (unigenitus Deus), характеризуется свойством «рожденности» (genitus), или «единородности» (unigenitus), к-рое принадлежит только Ему и не допускает соучастника в этом свойстве, ведь так же как, кроме нерожденного Отца, нет др. нерожденного Бога, так и, кроме Единородного Бога, нет др. Единородного Бога (Ibid. II 1, 6; IV 33). Способ Его происхождения от Отца — истинное и совершенное природное рождение (perfecta nativitas, veritas nativitatis, absoluta generatio), в результате к-рого получает ипостасное бытие (subsistuerit) истинный Сын и совершенный Бог (perfectus Deus), рожденный «из Бога в Бога» (in Deum ex Deo natus — Ibid. IV 42; VII 11, 39; VIII 55–56; IX 37; XII 52). Поэтому Сын есть такое же самостоятельное Лицо (persona) и Ипостась, как и Отец, что у И. выражается термином *res* (вещь — Ibid. XII 54; ср. греч. *πρόσωπα*), а также глаголом *subsistere* (существовать самостоятельно, букв. «стоять-под-собой» — Ibid. IV 4, 13, 35; VII 41) и производными от него формами: *subsistens* (самостоятель-

но существующий — *De Trinit.* V 35; VII 11, 19; ср. *ὑφ'εστώτος*) и *substantivus* (самостоятельный, ипостасный; ср. *substantivus Deus* (ипостасный Бог) — Ibid. X 21). Согласно И., рождение Сына (*nativitas, generatio*) существенным образом отличается от творения (*creatio, coeptum esse*), которое состоит в том, что сущность, или природа, из которой создается вещь, чужда природе творящего. Бог создает вещи или из ничего, или из вещей, ранее созданных из ничего, как из воды животных или из неодушевленного живое, рождение же Сына есть изведение Рождаемого из собственной природы Родителя, т. е. акт передачи природы Родителем Рожденному (Ibid. V 37; VI 14, 19, 35; VII 14; VIII 18; XI 11; XII 16–17; *De Synod.* 17). Поэтому если Слово Божие называется в Свящ. Писании Сыном Божиим, то это значит, что Он произошел не из ничего, не из к.-л. сущности, чуждой Богу, но из природы Бога Отца, «из того, что было в Боге» (*De Trinit.* III 3–4; VI 12–14; IX 30; XI 11). Здесь мысль И. полностью совпадает с мыслью отцов Никейского Собора: Сын рожден «из сущности Отца», или «из природы Бога» (*de substantia Patris — De Synod.* 15, 37, 58, 84, 88; *ex natura Dei — De Trinit.* V 35, 37, 39; VI 9, 28; VII 8; IX 10–12), и «в единстве природы» с Отцом (*in naturae unitate — De Trinit.* XII 54), т. е. Сын единосущен и единоприроден Ему. При этом Сын в рождении получает от Отца не часть Его природы, а всю природу целиком, ибо рождается от Отца как «целый Бог от целого Бога» (*Deum totum ex Deo toto — Ibid.* VI 10; ср.: Ibid. II 8; IX 61). Если бы у Сына чего-то не доставало по сравнению с Отцом, то в Сыне не было бы полноты божества, обитающей в Нем (*plenitudo deitatis in Filio — Ibid.* III 4). Кроме того, Сын есть «совершенный и истинный Образ» Бога Отца (*forma, imago, species, species in imagine, vultus — Ibid.* II 1; III 18; VII 37; VIII 46; In Ps. 68. 25). Как разъясняет И., «то, что во Образе (in forma), происходит путем образования в Образ» (*formatur in formam — In Ps.* 138. 15), т. е. «если Единородный Бог есть Образ нерожденного Бога, то в Нем есть истина совершенной и абсолютной природы, благодаря которой Он есть истинный Образ» (*De Trinit.* XI 5). Др. словами, Сын есть «Образ сущности» Отца (*imago substantiae — Ibid.* III 23)





и в Самом Себе, как в зеркале (Ibid. IX 69), отражает всю полноту Отчей природы (imago naturae — Ibid. VIII 49; X 6), не отличаясь по природе от Того, чьим Образом (или нераздельным подобием (indiscreta similitudo) — De Synod. 13) Он является (De Trinit. VII 11, 39; IX 69). Акт рождения Сына не имеет ничего пространственного и телесного и состоит в том, что Отец без отделения или отсечения, Сам оставаясь целым и ничего не теряя, сообщает всю Свою природу Сыну: «Не через отсечение, или протяжение, или ответвление Бог из Бога, но происходит через рождение из силы природы в ту же природу» (Ibid. V 37; ср.: Ibid. II 8; III 17). Рождение Сына произошло вне времени (sine tempore), оно — вечное (nativitas aeterna — Ibid. IV 13; XII 54). Для доказательства этого тезиса, оспаривавшегося арианами, И. прибегает к различным аргументам. Так, основываясь на Прологе Евангелия от Иоанна, И. доказывает, что Слово Божие было у Бога «в начале», т. е. всегда, прежде всех времен, к-рые были созданы Им и через Него (In Ps. 2. 23; De Trinit. II 13, 17). Др. доказательство предвечного рождения Сына выводится им из понятия вечности Бога как Отца, ибо признавать Сына рожденным во времени означает мыслить Отца подчиненным времени, что недопустимо; поэтому следует признать, что Бог всегда был Отцом, а следов., вечно существовал и Сын (De Synod. 26; In Matth. XVI 4). Кроме того, Отец и Сын — понятия соотносительные; поэтому вечное бытие Отца предполагает и вечное бытие Сына, и наоборот (De Trinit. XII 21–23; ср.: Ibid. XII 32; De Synod. 25). Вечность Сына следует также из представления о Нем как о совершенном Образе Бога Отца, во всем равном Отцу в силу полноты божества, а следов., и в вечном бытии, к-рое свойственно только Богу (De Trinit. XII 24; De Synod. 25). Сын Божий называется в Свящ. Писании Божией Премудростью, Силой и Словом (Sapientia et Virtus et Verbum), без к-рых Бог Отец никогда не существовал (De Trinit. XII 52). Если допустить, что «было время, когда Сына не было», то Отец до рождения Сына-Премудрости был бы несовершенен (imperfectus), а после рождения стал бы избыточен (superfluous), что нелепо (Ibid. XII 54; впрочем, иногда И. в отличие от свт. Афанасия Велико-

го и в согласии со смч. Иринеем говорит, что Отец премудр Сам по Себе, а Сын рождается от Него как «Сила от Силы, Премудрость от Премудрости» — Ibid. II 7). И. подчеркивает, что у Бога «Слово — не произнесение звука (prolatio vocis), но Бог от Бога, самостоятельно существующий (subsistens) вместе с истинным рождением как собственный (proprius) от Отца и неотделимый от Него из-за неразличия природы» (Ibid. VII 11; ср. ἴδιος у свт. Афанасия — Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 9, 14; III 62).

Хотя акт Божественного рождения непостижим для человеческого ума и невыразим средствами человеческого языка (Hilar. Pict. De Trinit. II 9; III 17–18), для его уяснения И. использует различные образы, заимствованные из тварного мира. Так, он указывает на чудо умножения Христом хлебов в пустыне, когда одна рука Преломляющего все время отламывала куски от хлеба, а другая держала целый хлеб, не уменьшающийся вслед преломления (чем отмечается рождение Сына без отделения части Отчей сущности — Ibid. III 6). Иной аналогией является зажжение одного огня от другого (ср.: Tat. Contr. graec. 5), при к-ром не происходит отделения, отсечения или умаления первого огня, однако второй огонь имеет природу первого огня, рождаясь, как свет от света, что указывает на единство природной сущности (unitas substantiae naturalis), или родовой природы Отца и Сына (genere naturae — Hilar. Pict. De Trinit. VII 29). Еще один образ — рождение в человеке мудрости и слова, что подчеркивает духовный характер рождения Сына, Его нераздельность с Отцом и совечность Отцу (Ibid. XII 52–54). Изредка И. прибегает к аналогии человеческого рождения (humana nativitas); при этом он стремится исключить из нее все телесные и страстные условия, но подчеркивает неразличное подобие родителя и рожденного и целостность и неделимость их природы (Ibid. VI 35; VII 28–30).

Гораздо менее точно представление И. о внутреннем мотиве или причине рождения Сына от Отца, в чем он не выходит из границ доникейской лит-ры (Понов. 2004. С. 532). Так, настаивая на природном характере рождения Сына, И. стремится устранить подозрение в необходимом и принудительном характере этого рождения т. о., что видит при-

чину рождения Сына во всемогуществе, в любви и щедрости Отца (Hilar. Pict. In Matth. XVI 4; De Trinit. VI 21). Согласно И., Отец родил Сына «Своей любовью и силой» (per caritatem et virtutem — De Trinit. III 3), «по Своей воле и решению» (ex voluntate atque consilio — De Synod. 87; ср.: De Trinit. III 4). Противопоставляя Божественное рождение человеческому, И. отмечает, что различие между ними в том, что человеческое рождение происходит по необходимым законам чревоношения, а Божественное рождение чуждо естественной необходимости и есть дело Божественной свободы (De Trinit. XII 8). Хотя И. различает происхождение по сущности и происхождение по воле, но соединяет то и другое в акте Божественного рождения, в чем он почти сходится со свт. Афанасием Великим: «Всем тварям сущность дала воля Божия, а Сыну дало природу совершенное рождение из бесстрастной и нерожденной сущности. Ведь все было создано таким, каким захотел Бог, а Сын, рожденный от Бога, существует таким, каким и Бог. И природа произвела не неподобную Себе природу, но Рожденный из сущности Божией соответственно рождению обнаруживает сущность природы, а не [сущность] воли соответственно твари... Сына родила не только воля и не сущность, изменившаяся и вынужденная к тому повелением естественного закона... но прежде всех времен Отец из сущности Своей природы, бесстрастно желая, дал Сыну сущность естественного рождения» (De Synod. 58–59; ср.: Ibid. 37). По учению И., особенное участие Сына в Божественной икономии определяется тем, что Он как «Бог, чрез Которого все» (Deus per quem omnia) и «в Котором все» (in quo omnia) есть принцип откровения Отца в творении мира и спасении (De Trinit. II 1; IV 6, 15–16, 36–38; V 5; VIII 50; In Ps. 2. 14): «Один Посредник между Богом и человеками, Бог и Человек, Посредник и в даровании Закона, и в восприятии тела. И другого подле Него не мыслится. Ибо один Он, Рожденный из Бога в Бога, чрез Которого создано было все на небе и на земле, чрез Которого сотворены времена и века, так как все, что существует, имеет бытие от Его деятельности... Подле Него не мыслится иного, потому что это свойственно одному Единородному Богу и один только Он рожден



от Бога в этом особенном блаженстве Своих сил» (De Trinit. IV 42).

Св. Дух, о Котором И. рассуждает лишь отрывочно (Ibid. II 1–29; VIII 28–50; XII 52–57), хотя и не является нерожденным, как Отец, или едиnorodным, как Сын, но не есть тварь, а самостоятельная Божественная Ипостась (res — Ibid. XII 55; ср.: Ibid. II 29–32). Его особое свойство — исхождение (processio, egressio) от Отца (Ibid. VIII 19–20), исходя от Которого, Св. Дух тем не менее остается в Нем, «проникает» (init) Его и исследует и знает Его глубины (profunda scrutatur et novit — Ibid. XII 55; ср.: 1 Кор 2. 10). Кроме представления об исхождении Св. Духа от Отца (a Patre procedit — De Trinit. VIII 19) И., так же как свт. Афанасий Великий, учит о послании Св. Духа в мир через Сына: «Из Тебя [т. е. Отца] Он исшел (ex te profecto) и через Него [т. е. Сына] послан (per eum misso)» (Ibid. XII 55; ср.: Ibid. XII 56–57); так что «Св. Дух исходит от Отца, но будет послан (misus sit) от Отца Сыном, ибо все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну» (Ibid. VIII 20; ср.: Ibid. VIII 26). По-видимому, такое учение о посылании Св. Духа через Сына следует понимать икономически, так же как и сходное учение свт. Афанасия. Однако И. идет значительно дальше свт. Афанасия и утверждает, что Св. Дух принимает (accipit) от Сына не только миссию в мире, но и «могущество (potestas), силу (virtus) и учение (doctrina)». Ведь, по мысли И., даже если признать, что «исходить от Отца» не то же, что «принимать от Сына», следует согласиться, что одно и то же означает «принимать от Сына» и «принимать от Отца» (Ibid. VIII 19–20; ср.: Ibid. VIII 26). Сама природа (natura) Св. Духа происходит «от Отца через Его Единородного [Сына]» (Ibid. XII 55). Сын мыслится И. не только «Дарителем» Св. Духа (largitor), но и «Виновником» (auctor) Его бытия (Ibid. II 4), так что у Св. Духа оказываются две Причины бытия — Отец и Сын (Patre et Filio auctoribus — Ibid. II 29). То же можно сказать и о двусмысленном у И. имени Св. Духа — «Дар» (donum, munus). С одной стороны, «в даровании полезного» (in datione utilitatis) состоит только «явление Духа» (manifestatio Spiritus) в мире, в Церкви (Ibid. VIII 29–30); Св. Дух — это «Дар во всех» (donum in omnibus — Ibid. II 1), «Дар верных»

(donum fidelium — Ibid. II 29), от Него — «разделение даров» (divisio donorum — Ibid. VIII 31). С др. стороны, такое особое имя Св. Духа, как «употребление в Даре» (usus in munere — Ibid. II 1), ставится И. в один ряд с ипостасными именами Отца и Сына и скорее всего характеризует Его место во внутритроичных отношениях как Дар Отца Сыну или Их общий Дар. Так понимали это положение тринитарного учения И. в последующей лат. традиции (см.: Aug. De Trinit. VI 10; ср.: Smulders. 1944. P. 274–276). По учению И., Св. Дух, будучи «Духом Христа и Духом Бога» (Spiritus Christi et Spiritus Dei), «единоприроден» Им (res naturae unius): ведь если Он есть «вещь природы Сына», то Он есть «та же вещь природы Отца» (Hilar. Pict. De Trinit. VIII 26; ср.: Ibid. VIII 22). Особая деятельность Св. Духа в творении и промыслении полностью определяется Его характером «Дара во всех» (donum in omnibus — Ibid. II 1): это благодатное завершение икономической деятельности Отца и Сына, состоящее гл. обр. в духовном возрождении и просвещении людей и наделении их особыми духовными дарами (Ibid. I 36; VIII 30; In Ps. 63. 10).

Единство Лиц Св. Троицы (как правило, рассматривается И. с т. зр. единства Отца и Сына) определяется, во-первых, единым источником Их происхождения (учение о «монархии Отца») и, во-вторых, Их общей родовой сущностью (substantia, essentia, deitas, divinitas), или природой (natura). Действительно, Отец и Сын суть единый Бог, а не два Бога, потому что Сын происходит от Отца и не есть такой же нерожденный Бог, как и Отец: «У Отца не отъемлется то, что Он один Бог, тем, что и Сын — Бог, так как Сын — Бог из Бога, один из одного, и потому один Бог, что Он из Него. И наоборот, Сын не менее Бог от того, что Отец один Бог, ибо Он Единородный Сын Божий, а не Нерожденный, чтобы отнять у Отца то, что Он один Бог, но и Сам Он не иное что, как Бог, потому что рожден от Бога» (De Trinit. IV 15). Если бы наряду с Богом Отцом существовал др. Бог, совершенно равный Ему по природе, но независимый от Него по бытию, то было бы два Бога, а не один (Ibid. VII 26). Поэтому И. учит, что рождение Сына от Отца, с одной стороны, сообщает Ему природу истинно-

го Бога, а с др. стороны, эта природа, не отличающаяся от Отчей природы по роду, не допускает признавать Его вторым Богом (Ibid. VI 11; VIII 4; IX 19, 27). Др. основанием единства Бога служит общая божественная природа Лиц Св. Троицы, к-рую Сын и Дух получают, происходя от Отца. Ведь «природа [Божия] имеет свое имя «Бог» (Deus), которое не иное у Двух, ведь и у Отца, и у Сына одно и то же имя единой природы» (naturae unius nomen unum — Ibid. V 20; ср.: De Synod. 36). Отец и Сын «суть едино (unum sunt) не единением Лица (non unione personae), а единством сущности» (unitate substantiae — De Trinit. IV 42), поэтому Они «единосущны» (unius substantiae, homousii — De Synod. 84). Божественную сущность, или природу, И. понимает именно как «общую», или «родовую» (genus, in genere naturae — Ibid. IV 40; VI 11; VII 5; ср.: Moingt. 1969. P. 164), так что одно Лицо Св. Троицы «не отличается от другого по роду» (Hilar. Pict. De Trinit. VII 37; IX 69; XI 17), т. е. «по неразличному роду Божества» (indissimili genere divinitatis — Ibid. VII 8; ср.: indifferens divinitatis substantia (неразличная сущность Божества) — Ibid. VIII 10). Между Ними существует «равенство природы» (aequalitas naturae), «единое не единством Лица, а рода» (non personae unitate, sed generis — De Synod. 76; De Trinit. VII 15). Вместе с тем это не какая-то безличная общая сущность, предшествующая бытию Божественных Лиц и разделенная между Ними, но сущность Отца, переданная Им в рождении Сыну и в изведении — Духу (De Synod. 58–59, 81–82). Все Лица Св. Троицы обладают божественной природой во всей ее полноте (tota natura — De Trinit. IX 69); вслед. единства сущности Божественные Лица едины также по свойствам, силе, власти, чести и славе (Ibid. IX 40–41). Единство божественной сущности позволяет Лицам Св. Троицы находиться Друг в Друге: Отец пребывает в Сыне, а Сын — в Отце при неразличии божественной сущности в Том и Другом по роду и воле (nec genere nec voluntate — In Ps. 131. 22; 144. 3; De Trinit. IV 40; V 38; VII 31); Св. Дух проникает Отца (De Trinit. XII 55). Между Лицами наблюдается также полное взаимопроникновение сознания (mutua scientia, perfecta cognitio — Ibid. II 6), воли

(voluntas), силы (virtus) и деятельности (opus — Ibid. IX 12–20, 71–74; X 8; In Matth. XI 12; см.: Moingt. 1969. P. 165). Между терминами «единосущный» (homousius, unius substantiae) и «подобосущный» (homoeusius, similis substantiae) И. не видел большого различия (nihil differre — Hilar. Pict. De Synod. 87) и считал, что они вполне могут взаимодополнять друг друга, если понимать под термином «подобосущный» совершенное, внутреннее и природное подобие Лиц Св. Троицы (naturae unita similitudo, substantiae similitudo, similitudo generis), а из термина «единосущный» исключать савеллианское понимание тождества Ипостасей, которое совершенно исключается термином «подобосущный» (Ibid. 67–76, 87; De Trinit. III 23; VII 26, 37–39; In Ps. 131. 22; 144. 3; ср.: Попов. 2004. С. 636–640).

**Учение о творении и тварном мире.** По мысли И., акт творения мира является полной противоположностью рождению Сына: если Сын, рождаясь от Отца, происходит прежде веков из Его природы, то мир создан не из божественной природы и вообще не из какой-нибудь предсуществовавшей природы, но из ничего (ex nihilo — Hilar. Pict. De Trinit. IV 16; V 4). Рождение как природный акт обуславливает тождество природы рождающего и рожденного, творение же есть дело власти, силы и воли (potestas, opus virtutis, voluntas) Творца, производящего творения из ничего с такими свойствами, с какими Он пожелал (De Synod. 17, 58). Возникнув из ничего, творение начинает существовать во времени, потому что было некогда, когда его не было (De Trinit. XII 16). В творении мира как в совместном акте Отца и Сына Отцу принадлежат замысел творения, повеление и указание, а Сыну — непосредственное исполнение (Ibid. II 18–20; IV 16–21; VIII 50; In Ps. 67. 22; 91. 4; 135. 13; 148. 4). Поводом к творению мира, согласно И., была добрая воля, или благодать, Бога — ведь Бог не нуждался в мире и ничего не приобрел от него для полноты Своего бытия; но, будучи благим (bonus), Он создал мир для того, чтобы больше существ приобщить к Своей благодати (In Ps. 2. 14; 135. 8). И. различает 2 этапа в творении мира: предвечное и безначальное приутовление вещей в Божественном предвечии и силе и творение от-

дельных вещей во времени (De Trinit. XII 39–40; In Ps. 91. 4). Первое творение И. также понимает как творение сразу всех вещей Отцом в Сыне (In Ps. 91. 4). Бог все сотворил не неразумно (non irrationabiles), не без формы или порядка, но премудро и согласно с разумом (in intellectu — Ibid. 135. 8). Первым творением Божиим являются ангелы, к-рые сотворены прежде веков и времен, прежде земли, но позже первого неба, служащего границей твари и обтекаемого огненной силой Творца (Dei accensa virtute — De Trinit. XII 37; In Ps. 135. 8; Contr. Auxent. 6, 11). По природе ангелы духовны (naturae spiritalis, spiritalia — In Ps. 137. 5; De Trinit. VIII 50). Тем не менее они смертны, поскольку вечно существуют только благодаря повелению Бога, Который, обладая силой вечности, может дать вечность природе, созданной из ничего (In Ps. 148. 5; противоположную т. зр. см.: In Matth. V 11). Ангелы разделяются на разные чины (И., в частности, упоминает ангелов, архангелов, престолы, господства, власти, начала, херувимов, серафимов и века (saecula), хотя признает, что есть и др. чины) соответственно их служению и месту обитания на небесах (De Trinit. II 9, 18; III 7; In Ps. 118. 3. 10; 134. 9–12; 135. 8–10). Природа ангелов деятельна, так что в них нет ничего инертного и праздного: на небе они погружены в размышление о справедливых судах Божиих, а на земле различным образом содействуют Богу в спасении народов, церквей, отдельных людей (In Ps. 2. 31; 61. 2; 118. 15. 9; 129. 7). Хотя Бог Сам по Себе в них не нуждается, так как и без их служения Ему все известно, их помощь нужна для нашей слабой природы, к-рая и в молитве, и в заслуге имеет нужду в духовном предстательстве и помощи, особенно в борьбе, к-рую люди ведут с «духами злобы поднебесными» (Еф 6. 12) (In Ps. 129. 7; 134. 17).

**Антропология.** Учение И. о человеке испытало определенное влияние Оригена и характеризуется спиритуализмом и резкой дихотомией души и тела (Попов. 2004. С. 653, 657). По определению И., человек есть «живое существо, причастное разуму» (ср.: «живое существо разумное, мыслящее, рассуждающее и чувствующее» — Hilar. Pict. In Ps. 118. 10. 1), состоящее из 2 природ — «внешней и внутренней, несоглас-

ных между собой, но объединенных в одно целое» (Ibid. 118. 10. 6). Человек — самое превосходное из всех земных творений, к-рыми он пользуется для познания и почитания своего Творца (Ibid. 118. 10. 1). Об этом свидетельствует то, что человек был сотворен не просто словом и повелением Божиим, но «руками Божиими», «по решению Совета Божия» (de consilii sententia) и «по образу Божию» (Ibid. 118. 10. 5–8; 134. 14). И. различает 3 этапа в творении первого человека: 1-й этап — создание души человека прежде тела; 2-й этап — сотворение тела из «праха земного», т. е. из земной материи, намного позже творения души; 3-й этап — соединение души и тела в «душу живую» через «скрепляющее вдунувание Духа» (Ibid. 118. 10. 7–8; 129. 5; 137. 17). Т. о., человек изначально составлен из 2 природ — души и тела, из к-рых одна — духовная, другая — земная; низшая и материальная природа приспособлена к силе и действию в ней природы высшей и более могущественной (Ibid. 53. 8; 118. 10. 8; 129. 4). Хотя в ранний период И. под влиянием Тертуллиана не допускал существования ничего бестелесного, а душу признавал по своей природе телесной (см.: In Matth. V 8), однако после знакомства с вост. богословием у него сложилось представление о душе как о всецело бестелесной, духовной и небесной природе (In Ps. 118. 10. 7; 129. 4–5). Именно человеческая душа сотворена «по образу и подобию Божию»; при этом она не есть сам образ Божий, но создана «по образу Божию», т. е. по образу Сына Божия, Который есть совершенный Образ Отца (Ibid. 118. 10. 7; 129. 6). Отражение образа Божия И. видит в бестелесной и духовной природе души (Ibid. 129. 5–6; De Trinit. V 8): не отличая строго «образа» от «подобия», И. полагает, что то и другое состоит как в физических (духовность, разумность, бестелесность, подвижность, вечность, вездесущие), так и в нравственных свойствах (благость, святость, любовь), роднящих человека с Богом (In Ps. 129. 6; 118. 10. 7). Основные силы человеческой души — ум (mens) и воля (voluntas). Последняя есть действие ума (De Trinit. VIII 12); она свободна и не зависит от естественной необходимости (Ibid. VII 19). Под влиянием Оригена И. полагает, что душа — «небесная природа» (natura caelestis),



а тело — «низкая природа» (*natura humilis*), «орудие» души, ее действий и движений (In Ps. 129. 4–5; 53. 8). Тело представляется ему как «земное и смертное», «мрачное и темное обиталище» души, которое удерживает ее на земле среди смерти и тления и оскверняет своими пороками (Ibid. 118. 3. 3–4; 118. 4. 1–2; 119. 14). Поэтому хотя душа в человеке есть принцип познания, однако, связанная с телом, она погружена в глубину неведения и чувственных наслаждений (Ibid. 62. 3; 118. 14. 1; 136. 5), так что праведники всегда стремились освободиться от бремени этого слабого и опасного тела (Ibid. 119. 1). Такое резкое противопоставление между душой и телом у И. отчасти основывается на их различном происхождении: подобно сщмч. Иринею Лионскому, И. считает, что люди получают тела от родителей, ибо «происхождение плоти всегда от плоти же», а душа творится непосредственно Богом из ничего, как душа первого человека (De Trinit. X 20, 22; In Ps. 91. 3–4), так что И. называет Бога «Родителем нашей души» (In Ps. 64. 4) и полагает, что в уме каждого человека запечатлено знание о Божественном происхождении его души (Ibid. 62. 3).

Негативное отношение И. к телу в меньшей степени обусловлено его взглядом на грехопадение человека и его последствия. Изначально человек был создан для бессмертия и предназначен к вечному блаженству (Ibid. 2. 15–16; 15. 8; 118. 10. 1). Он был поставлен над всяким видимым и материальным творением, и весь мир был призван служить ему (Ibid. 118. 10. 1; 134. 14). В раю тело человека подчинялось душе, поскольку душа создана быть госпожой (*domina*) тела, а тело — ее служанкой (*ancilla*), душа же безмятежно подчинялась Богу (Ibid. 122. 8; 146. 4). Человек проводил жизнь без страсти, горя, страха и преступления (Ibid. 136. 5). Но это состояние невинности и блаженства было нарушено преступлением заповеди и грехопадением первого человека (Ibid. 136. 5; 146. 4). Хотя учение о первородном грехе и его последствиях у И. практически не раскрыто (*Полн.* 2004. С. 664), из его рассуждений понятно, что вслед греха Адам утратил бессмертие, был осужден на смерть и для того, чтобы после вины, коснувшись древа жизни, не остаться навеки в состоянии наказания,

был изгнан из рая и лишился всех его благ (*Hilar. Pict.* In Ps. 1. 13; 68. 23; 142. 11). После грехопадения душа человека потеряла прежний покой (Ibid. 146. 4); в ней возникла борьба между волей, к-рая стремится к совершенной невинности, побуждаемая к этому страхом Божиим и надеждой на получение вечных благ, и естественной привычкой к порокам (Ibid. 126. 13). Тело человека стало не только смертным и тленным, но и «материей, подчиненной закону смерти и греха» (Ibid. 118. 3. 3; 118. 3. 6); в нем возникли «телесная слабость» и «склонность к порокам», передающиеся душе (Ibid. 134. 4; 145. 2). Последствия греха распространились на всех потомков Адама (Ibid. 65. 4; 136. 5; 145. 2). Душу всякого человека, создаваемую Богом чистой и непорочной, с момента ее вхождения в тело постепенно заражают его пороки, так что сам ум (*mens*) нисходит до услаждения удовольствиями (Ibid. 62. 3). Человеческая жизнь стала уже не жизнью, а скорее смертью (Ibid. 145. 2). Однако это не привело к появлению в человеческой природе «необходимости грешить», но грех происходит «из стремления воли и услаждения пороками» (Ibid. 68. 9).

**Христология.** Одно из центральных мест в богословии И. занимает учение о воплощении Сына Божия, тесно связанное с понятием Его «истощания» (*exinanitio, evacuatio*). Согласно И., боговоплощение состоит из 3 этапов. На 1-м этапе восприятие Богом человеческой природы в качестве предварительного условия нуждалось в своего рода «освобождении места», «опустошении» (*evacuatio*) в воспринимающей природе, когда Сын Божий «истощил Себя из образа Божия (*exinaniens se ex forma Dei*), приняв образ раба в Своем [земном] рождении» (*Hilar. Pict.* De Trinit. IX 38). «Тот, Кто есть во образе Божиим, мог принять образ раба не иначе как через Свое истощание» (Ibid. IX 14); Бог не мог сойти в человека никаким иным способом, кроме как уничтожив Себя (*evacuans se*) (Ibid. XII 6). Слово Божие, будучи Образом Божиим, истощило Себя из того, чем было, в то, чем не было, чтобы иметь возможность родиться с душой и телом (In Ps. 53. 8). По мнению И., это было необходимо потому, что «характер бытия того и другого образа несовместим» (De Trinit. IX 14; ср.: In Ps.

68. 25). Однако И. убежден, что это «истощание» или «опустошение» Образа Божия никак не уменьшило полноты божественной природы Сына, ведь «истощание образа (*evacuatio formae*) не есть уничтожение природы (*abolitio naturae*), потому что Тот, Кто Себя истощает, не лишается Самого Себя, но сохраняется Тот, Кто воспринимает» (De Trinit. IX 14); так что «восприятие рабского образа не отняло у Него природу Образа Божия» (Ibid. IX 39). Один и Тот же Сын Божий стал и Сыном Человеческим «не из-за повреждения Божества, но из-за восприятия человека» (*non Dei defectione, sed hominis assumptione* — Ibid. X 22). Слово, став плотью, «не перестало пребывать тем, что есть Слово», т. е. Богом (Ibid. X 15); в Нем «сохранилась полнота Божества» (*plenitudine Divinitatis manente* — Ibid. IX 9, 26; X 66; XI 48). Поэтому со стороны Сына Божия это было скорее «сокрытием Себя внутри Себя и истощанием Себя в отношении Своего могущества» (*intra se latens et intra suam ipse vacuatus potestatem*), «умерением» (*temperat*) Самого Себя до «человеческого облика», чтобы воспринятая Словом наша немощная природа смогла вынести это соединение с всеильным и безграничным Божеством; это было «умерением» (*moderetur*) безграничной силы Божией, чтобы она не уничтожила соединившуюся с ней человеческую природу; причем «истощив Себя, Он оставался внутри Себя Самого, и этим не причинил ущерба Своему могуществу», всей силой к-рого Он продолжал пользоваться (Ibid. XI 48; ср.: Ibid. X 15). Слово Божие на время лишило Себя Своей предвечной Божественной славы и величия, поставив Себя в условия человеческого существования и задержав их внешнее обнаружение (Ibid. IX 39). На 2-м этапе, после предварительного «освобождения места» для человеческой природы, Слово Божие низшло в образ раба и человека (In Ps. 68. 4), стало плотью, т. е. «восприняло» (*suscipere, assumere*) плоть, «понесло» (*gerere*) на Себе плоть, «по домостроительству стало человеком» (*ex dispensatione homo esset* — De Trinit. IX 13–14, 38; X 66; XI 16, 48; In Ps. 51. 16; 141. 1; In Matth. IV 12). И. полагал, что в этом соединении с человеческой природой Слово Божие приобрело нечто новое, некую «временную новизну»





(*novitas temporalis*), утратив полное единство с Отцом, поскольку Оно утратило единство с образом Божиим, или Божественной славой; в то время как Отец не ощущал никакого прибавления в Своем бытии (De Trinit. IX 38). Произошло изменение вида (облика) (*demutatio habitus*), временная потеря Словом Своей предвечной Божественной славы, ибо «единство Его славы с Отцом исчезло в силу Его послушания Отцу по домостроительству» (Ibid. IX 39). На 3-м этапе эта «временная новизна», временное уничтожение Божественной силы и славы, Божественного облика, неравенство с Отцом вновь исчезли после воскресения Слова, когда Оно опять вошло в Свою славу, к-рую изначально имело с Отцом, но теперь уже вместе со Своим человечеством (Ibid. IX 39). Этот процесс И., основываясь на христологическом гимне ап. Павла (Флп 2. 6–11), кратко излагает в следующих словах: «[Слово] было во образе Божием (*in forma Dei*), и приняло образ человеческий (*formam hominis*), и опять есть во славе Бога Отца (*in gloria Dei Patris*), то есть после того, как образ раба преобразился в славу Того, во образе Кого Оно (Слово) ранее пребывало, когда природа тления была поглощена преуспеянием нетления» (In Ps. 138. 19). Т. о., в бытии Сына Божия И. выделяет, во-первых, бытие «во образе Божием» у Отца от начала, до воплощения, при полном тождестве с Отцом; во-вторых, существование в уничтоженном виде в «образе раба» (человека), к-рый на время как бы скрыл в Сыне «образ Божий», так что временно утратилось Его полное равенство с Отцом; в-третьих, возвращение в первоначальное единство Своего Божественного образа, в Свою славу, восстановление прежнего равенства с Отцом и прославление «образа раба» (т. е. человеческой природы; ср.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 1975<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 396, 399*). Это учение И. хотя по форме является «оригинальным и единственным в патристической литературе», однако по содержанию «оно как с положительной, так и с отрицательной стороны не представляет собой ничего, выходящего за пределы общецерковного учения» (Попов. 2004. С. 677).

Из учения о боговоплощении как «истощании Слова» логически следует представление И. о единстве Лица Господа Иисуса Христа и двой-

стве Его природ (*personam utriusque naturae in Domino Jesu Christo* — *Hilar. Pict. De Trinit. IX 14*; ср.: «Он из соединившихся вместе природ есть одна Ипостась двух природ» — Ibid. IX 3). Согласно И., «вера Церкви... знает домостроительство, но не знает разделения. Она не разделяет Иисуса Христа так, чтобы Иисус не был Сам Христос, и не отделяет Сына Человеческого от Сына Божия так, чтобы Сын Божий не признавался и Сыном Человеческим. Она не поглощает Сына Божия Сыном Человеческим... Для нее целое есть Бог Слово, целое для нее — Человек Христос, одно это она хранит в таинстве своего исповедания, чтобы ни Христа не считать иным, чем Иисус, ни Иисуса не проповедовать иным, чем Христос» (Ibid. X 52). Христос «неделим» (*indivisus*), ибо «не иной Сын Человеческий и не иной Сын Божий... и Тот, Кто есть Сын Божий, Сам есть и Сын Человеческий» (Ibid. IX 40; X 19); «один и Тот же есть Господь Иисус Христос, Слово, ставшее плотью, проявляющее Себя через все Свои [действия]» (Ibid. X 62; ср.: Ibid. IX 14; X 22, 66). И. совершенно не допускает возможности понимать соединение Бога и человека во Христе наподобие пребывания Св. Духа в пророках (Ibid. X 21). Христос, т. о., — это «Богочеловек» (*Deus homo*), «истинный Бог и истинный Человек», соединивший в Себе две природы (Ibid. I 13; IX 3, 14, 38). И. подчеркивает, что соединение двух природ во Христе не привело к их изменению, смешению или поглощению одной природы другой (Ibid. X 52; In Ps. 138. 2); этому не противоречит обстоятельство, что иногда И. для описания соединения природ употребляет термин *admixtio* (*imixtio*, смешение — De Trinit. II 24–26; VIII 13; X 44), к-рый еще со времен Тертуллиана означал тип теснейшего соединения без слияния (см.: *Tertull. Apol. adv. gent. 21*). Тем более не допускает И. мысли, что Слово утратило Свою божественную природу: став плотью, Оно «не утратило того, чем было, но начало быть тем, чем не было» (*Hilar. Pict. De Trinit. III 16*). И. ясно учит о том, что человеческая природа была воспринята Словом во всей полноте: «Родился совершенный человек (*perfectus homo*), и как каждый человек согласно природе, данной нам от Бога, рождается с телом и душой (*corporis atque animae*), так и

Иисус Христос благодаря Своей силе был Человеком и Богом с плотью и душой (*carnis atque animae homo ac Deus esset*) и поистине обладал всем тем, что есть человек» (Ibid. X 19). Его тело было «истинным телом» (*corporis veritas est* — Ibid. X 35); оно было нашим телом и нашей плотью (Ibid. I 11; II 16; In Ps. 68. 13). Как и наше, тело Христово происходило от Адама: Христос «воспринял тело греха (*carnem peccati*), чтобы отпустить грехи восприятием нашего тела, поскольку был причастен ему восприятием, но не виной» (*assumptione, non crimine* — De Trinit. I 13). Само наименование Сына Человеческого указывает на заимствование Христом плоти от человека, ведь «если бы Христос не воспринял от человека сущность плоти и не стал человеком, то не был бы и Сыном Человеческим» (Ibid. X 15). При этом Господь «благодаря восприятию плоти обладает в Себе нашей всеобщей природой» (*naturam universitatis nostrae* — Ibid. XI 16; ср.: Ibid. II 24–25; In Ps. 51. 16; In Matth. IV 12).

Хотя по природе тело Спасителя было тождественно человеческому телу, оно произошло сверхъестественным образом и имело значительные преимущества по сравнению с обычной человеческой плотью. Прежде всего это девственное зачатие Христа от Св. Духа, «ведь, рожденный по закону людей, Он был зачат не по закону людей» (De Trinit. X 47): «Сын Божий родился от Девы и Святого Духа, служа Сам Себе в этом действии и осенив [Ее] Своей, то есть Божественной, силой, Он оплодотворил Себе телесное начало и устроил происхождение [Своей] плоти» (Ibid. II 24; ср.: X 17, 35; In Ps. 51. 16; как и нек-рые предшествовавшие богословы, И. часто понимает под Св. Духом Божественную природу Сына Божия — см.: De Trinit. II 26; XI 44). Дева Мария «столько дала из Себя для рождения плоти, сколько женщины уделяют от себя воспринятым началам рождаемых тел, однако Иисус Христос образовал Себя не через природу человеческого зачатия» (Ibid. X 15). Слово Божие устроило происхождение не только Своего тела, но и души, т. е. всей человеческой природы: «Как через Самого Себя (*per se*) Слово восприняло Себе тело, так и из Самого Себя (*ex se*) — душу» (Ibid. X 22); душа Христа была всецело создана Словом, а Его тело было образовано Им





же в своих началах от Девы Марии. Следствием непорочного зачатия Христа является Его свобода от греха и тех человеческих немощей, к-рые присущи обыкновенному человеку в силу порочности человеческого зачатия (Ibid. X 25–26). В этом смысле следует понимать утверждение И., что тело Христово было «небесным телом» (*corpus caeleste* — Ibid. X 16–18), к к-рому в самом зачатии была «примешана» Божественная сила Слова: «Свободно от бедствий земного тела тело, получившее начало не от земных элементов, поскольку начало Сыну Человеческому здесь дал Св. Дух через тайну зачатия; ведь Сила Вышнего примешала силу к телу, которое родила Дева по зачатию от Духа» (Ibid. X 44; ср.: «Дух Святой, приходящий свыше, освятил внутренности Девы и, дыша в них... примешал Себя к природе человеческой плоти» — Ibid. II 26).

Несмотря на то что И. признавал во Христе истинное человеческое тело и душу, в его сочинениях есть множество мест, где он отрицает во Христе голод, жажду, страх смерти, боль страдания и неведение. Это положение христологического учения И. еще в средние века дало повод приписывать ему докетические взгляды, по сути отрицающие во Христе подлинную человеческую природу (см.: Попов. 2004. С. 685). По словам И., «если только Господне тело обладает такой природой, чтобы Своей силой и Своей душой удерживаться на влаге, наступать на жидкое, быстро проникать через стены, то как мы судим по природе человеческого тела о плоти, зачатой от Духа Святого? Плоть эта, то есть этот Хлеб, — с неба, и человек этот — от Бога. Конечно, Он имел тело для страдания и пострадал, но не имел природы, способной к скорби (*naturam non habens ad dolendum*). Ибо особой, только ему свойственной природы (*naturae propriae ac suae*) было это тело, которое на горé преобразуется в небесную славу, которое своим прикосновением изгоняет лихорадки, которое своей слюной образует очи» (*Hilar. Pict. De Trinit. X 23*). «Немощи телесной природы не было в природе Его тела, в силе природы которого было изгонять всякую немощь тел... ведь Он имел в Себе истинность Своего тела, но не имел немощи природы, поскольку это тело, рожденное от Девы, и имело истинность тела, и было вне немощи нашего тела, получив

начало от духовного зачатия» (Ibid. X 35; ср.: Ibid. X 46). Христос не только по божеству, но и по человечеству «естественно» господствовал над человеческими немощами, к-рые для Него были совершенно неестественными (Ibid. X 27–28). Тело Христа само по себе не нуждалось в пище и питье, поскольку оно было питаемо непосредственно Богом Словом или Его всемогущей силой, ставшей «силой тела» (Ibid. X 23, 28, 46). Христос вкушал пищу и обнаруживал чувство голода и жажды не по природной необходимости тела, а добровольно, когда Он каждый раз предоставлял этим немощам действовать в Своем теле, руководясь определенными целями домостроительства (Ibid. X 24, ср.: III 2–3). По мнению И., «когда Господь представляется пьющим, вкушающим или страждущим, это не означает, что Он действительно жаждал, алкал или плакал, но Он воспринял обыкновение (*consuetudo*) нашего тела, чтобы показать истинность плоти. Таким образом, Он отдавал долг не необходимости, но лишь обычаю» (Ibid. X 24; ср.: Ibid. IX 7). То же относится и к душевной составляющей человеческой природы Христа. Так, Господь был всеведущим не только по божеству, но и по человечеству, а если Он чего-то не знал, то, как полагает И., «не по немощи неведения», а по временному умолчанию или по домостроительному невмешательству, приспособляясь к истине плотского рождения (Ibid. IX 63). Это было своего рода добровольным приспособлением к обычным формам человеческой жизни (In Ps. 68. 1).

То же, по мнению И., в полной мере относится к крестным страданиям и смерти Христа: «Хотя в рождении, страдании и смерти Иисус Христос совершал свойственное нашей природе, но совершал это силой Своей природы, так как Он Сам для Себя есть начало рождения, поскольку хочет претерпеть то, что претерпеть Ему было неприлично, ибо умирает Тот, Кто живет... Единородный Бог захотел родиться как человек... Бог захотел пострадать... и восхотел умереть» (De Trinit. IX 7). Согласно И., Слово Само добровольно пожелало пострадать ради спасения человечества, а не по естественной необходимости (In Ps. 53. 12; ср.: De Trinit. X 11). Это было страданием не за Себя, а за других, страданием

по домостроительству (De Trinit. X 47). Слово, ставшее плотью, страдало по человечеству, а не по божеству, ибо хотя Оно и «предало Себя на страдание, но не изменилось вследствие подверженности страданию; ибо Оно могло пострадать, но не могло быть подверженным страданию, поскольку подверженность страданию относится к немощной природе» (De Synod. 49; ср.: In Ps. 141. 8; In Matth. XIII 4). Вместе с тем всемогущая сила Слова как бы поглощала и сводила на нет все болезненные ощущения Его человеческой природы, так что «в момент страдания [Христос] стонал и в муке вопиал к Богу, но не оттого, что испытывал естественный страх перед страданием, а для того, чтобы показать душевное переживание того человека, которого Он носил, чтобы через эту мольбу к Богу показать Себя Сыном Божиим и истинным, а не кажущимся человеком» (In Ps. 141. 1). «Какой же страх, — спрашивает И., — перед проникающими в тело гвоздями имел Тот, Кто восстановил одним прикосновением плоть отрубленного уха (Лк 22. 51)?.. Неужели скорбит от боязни пронзаемой плоти Тот, прикосновение Кого может даровать плоть после отсечения?» (De Trinit. X 28). Страдание было для Него даже радостью, поскольку в нем Он восторжествовал над силами дьявола и ада (In Ps. 138. 26). И., т. о., представляет физические страдания Христа по аналогии с «естественными немощами» (De Trinit. X 24): Его тело подвергалось действительным физическим страданиям, но не ощущало при этом чувства боли, т. к. оно было нейтрализуемо Его Божественной силой, исцелявшей всякую «болезнь и язву в людях», простиравшейся даже до края Его одежд и делавшей чудотворными Его слюны и слово (Ibid. X 46). В связи с этим И. говорил о двух действиях во Христе: «Он есть человек, поскольку говорит об оставлении [Богом] до смерти, но, будучи человеком, Он как Бог царствует в раю; Он как Сын Божий вручает дух Отцу, а как Сын Человеческий Он предается смерти» (Ibid. X 62). Сын Божий, ставший по домостроительству человеком, «был распят в немощи [человеческой] и жил силой Божией», ибо в Нем была «немощь к страданию и сила к жизни Божией» (Ibid. X 66). Наряду с истинными положениями христологического учения И.





содержит значительный элемент докетизма и близко к *афтартодокетизму* V–VI вв. Так, человеческая природа во Христе есть для И. «только пассивный орган Бога Слова» (Попов, 2004. С. 702).

**Сотериология.** В учении о спасении И. рассматривает искупление грехов человечества перед Богом; победу над диаволом и освобождение человека от его власти; онтологическое преобразование человеческой природы во Христе. При этом на преобразении человеческой природы И. делает главный акцент, в чем сказывается влияние на него вост. богословия обожения (сщмч. Иринея Лионского и свт. Афанасия Великого). В этом, согласно И., заключалась главная цель домостроительства, или «тайнство спасения человека» (*Hilar. Pict. De Trinit. II 1; V 18, 22, 35; IX 9; XII 47; In Ps. 53. 12*): «Мы нуждались, чтобы Бог стал плотью и обитал в нас, то есть чтобы через восприятие одной плоти Он обитал бы внутри всеобщей плоти; и Его уничтожение — это наше благодородство, Его позор — наша честь» (*De Trinit. II 25*). Именно «ради человеческого рода Сын Божий родился от Девы и Св. Духа... так что, став Человеком, Он воспринял в Себя от Девы природу плоти, и таким образом тело всего рода человеческого освятилось в Нем через общность с этим смешением» (*Ibid. II 24*). Бог Слово через «истощание Своего Божественного образа» исполнил «домостроительство спасения» (*dispensationem salutis — Ibid. IX 51*). Самим Своим воплощением Он привел человеческую природу в теснейшее единение со Своим божеством (*Ibid. VIII 13*). Крестная смерть Спасителя была Его добровольной жертвой за грех человечества и «удовлетворением» справедливому Божию наказанию (*satisfactura poenalis — In Ps. 53. 12*); Христос добровольно должен был принести Себя в жертву Богу Отцу, чтобы через эту добровольную жертву отменить проклятие и так «искупить (*redempturus*) весь род человеческий» (*Ibid. 53. 13*). Своей смертью Христос уничтожил древнее осуждение на страдание и смерть, к-рому подвергся Адам (а в нем все люди) вслед. преступления заповеди: Единородный Бог «воспринял плоть греха, чтобы через принятие нашей плоти отпустить грехи, так как Он стал причастным ей через восприятие, а не через вину.

Он уничтожил смертью осуждение на смерть, чтобы новым творением в Себе нашего рода устранить определение древнего приговора» (*De Trinit. I 13*). Одновременно Своей смертью Христос загладил все наши грехи пред Богом (*In Ps. 64. 4*) и примирил нас с Отцом (*Ibid. 129. 9*). Несмотря на то что эти высказывания И. имеют разрозненный характер и не приведены в систематический вид, тем не менее можно сказать, что на Западе И. был «одним из пионеров богословия удовлетворения» (*Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. L., 1968<sup>4</sup>. P. 388*). И. учит, что крестной смертью Спаситель победил диавола, державшего в рабстве человеческий род, поскольку диавол, не зная о божестве Христа, навлек смерть, т. е. наказание за грех, на Подателя жизни, не знавшего греха, и тем самым был осужден (*Hilar. Pict. In Ps. 68. 8; ср.: De Trinit. I 13; III 1–5; In Ps. 2. 31*). В Своей смерти Господь сошел во ад, где «сокрушил медные врата, разорвал железные цепи, низложил всякую власть, возторжествовав над ними Собой, избавил (букв. «выкупил» — *redimit*) того, кого создал по Своему образу, и возвратил его в рай сладости» (*In Ps. 138. 26*). Крестная жертва Христа была не только удовлетворением Божественной справедливости и победой над диаволом, но и исполнением изначального Божественного плана, предустановленного еще до сотворения мира, по к-рому Бог определил даровать человеку вечную жизнь и славное бессмертие, чтобы Бог был «все во всем» (*Ibid. 68. 14*). После воскресения Спасителя тленность Его плоти «изменилась в Божественную силу и нетление Духа» и временная плоть обрела ту славу, к-рую Слово имело вневременно (*De Trinit. III 16; ср.: In Ps. 2. 27; 138. 5*).

Вслед за вост. отцами И. учит об обожении человека как конечной цели домостроительства Сына Божия: «Сын Божий родился как Сын Человеческий, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» (*In Ps. 51. 16*); Он «не отложил того, что есть Бог (*quod Deus est*), и передал человеку, чтобы он стал Богом» (*acquirit homini ut Deus sit — De Trinit. IX 4; ср.: Ibid. XI 15*). «Что есть Христос, пребывая Богом во плоти, то, со своей стороны, есть и мы, обновленные из плоти в Бога» (*Ibid. II 25*). По мысли И., «как Вечность Божия восприняла плоть нашей природы, так

и природа нашей плоти будет способна принять силу Вечного Существа» (*In Matth. XVI 5*). И. различает 2 степени прославления человеческой природы Христа: первая достигается в Его воскресении, а вторая — после всеобщего воскресения мертвых и Страшного Суда (см.: *Попов. 2004. С. 703–705*). При этом И. не удалось избежать двусмысленности в учении об обожении как конечном прославлении человечества Христа, поскольку мн. его высказывания создают впечатление, что под обожением он понимает не просто приобретение человеческой природой божественных качеств, но и преобразование ее в божественную природу. С обожением И. связывает и посредническую миссию Христа, целью к-рой является совершенное единство всех верующих с Отцом через Посредника: «Христос пребывает во Отце по природе Своего божества, а мы, в свою очередь, пребываем во Христе по Его телесному рождению, и Христос опять пребывает в нас благодаря святым таинствам» (*Hilar. Pict. De Trinit. VIII 15; ср.: Ibid. IX 3*).

**Благодать и свобода.** В свободной воле, сохранившей стремление к добру и после грехопадения человека, и в божественной благодати И. видит 2 неперемных условия спасения каждого человека. Он не противопоставляет их друг другу и говорит, что, с одной стороны, человек должен получить помощь и направляться божественной благодатью, но, с др. стороны, первоначальное движение к Богу лежит в нашей власти (*In Ps. 118. 1. 2; 16. 10*). Благодать не исключает человеческих заслуг, и воля человека играет немалую роль в его очищении от грехов (*Ibid. 142. 3; 118. 14. 20*). Бог «дарует милость нашей немощи, из-за которой мы не всегда пребываем благими, по заслуге воли, поскольку Ему приятно, когда мы являемся благими, и Он более умиливается благодаря тому, что мы желаем, чем гневается на то, что мы не можем» (*Ibid. 52. 12*). Заслуга предполагает свободу воли и зависимость деяния от самого действующего: «Есть милость, — говорит И., — вытекающая из благодати Божией, но она должна быть заслужена нами» (*Ibid. 118. 17. 7*). За действие, имеющее значение заслуги, дается награда, к-рая есть не дар, а нечто должное (*In Matth. XX 7*). Вечное блаженство должно быть заслужено



самим человеком, ибо «должно быть совершенно нечто из нашего собственного, чтобы хотеть добра, избегать всякого зла, всем сердцем повиноваться небесным правилам и таким служением стать знаемыми Богу» (De Trinit. VI 5). Начало всякого религ. действия И. приписывает человеческой воле, а помощь в его завершении — благодати Божией: «Пребывание в вере есть дар Божий, а зарождение начала — от нас. И наша воля должна иметь из себя самой собственным то, чтобы желать. Бог дает начинающемуся возрастание, потому что наша слабость сама по себе не достигает совершенства, однако заслуга совершенства, которого следует достичь, обусловлена началом воли» (In Ps. 118. 14. 20). «Человеческая слабость сама по себе бессильна достигнуть чего-нибудь, и только то является делом ее природы, чтобы начинать, и желать, и начинать приобщать себя к дому Божию. Милосердию же Божию принадлежит: хотящим помогать, начинающих укреплять, приходящих принимать. От нас исходит начало, чтобы Он дал завершение» (Ibid. 118. 6. 12; ср.: Ibid. 118. 14. 20; 118. 16. 10; De Trinit. II 35). Т. о., с т. зр. И., благодать Божия выражается не только в прощении грехов, согласно к-рому «отпущение грехов не есть заслуга доброй жизни, но изволение самопроизвольной снисходительности, от богатства благодати щедро изливающее дар милосердия» (In Ps. 66. 2), но и в помощи человеку в достижении желаемого добра. Однако в сочинениях И. «нет ни одной поддержки, которая бы говорила прямо и определенно о непосредственном влиянии благодати Божией на саму волю человека» (Попов. 2004. С. 671).

**Экклезиология и сакраментология.** Учение И. о Церкви основано на предельно реалистическом понимании слов ап. Павла о ней как о «теле Христовом» (Hilar. Pict. In Ps. 64. 2; 128. 9). Для И. Церковь действительно есть тело Христа — то тело, к-рое восприняло Им от Девы и в к-ром Он царствует после Его прославления через воскресение (Ibid. 14. 5; 125. 6). Церковь есть «всеобщая плоть» Христа (De Trinit. II 25), «уста Христовы», через к-рые Господь обращается к людям (In Ps. 138. 29). Христос Сам «есть Церковь, ибо заключает ее всю в Себе через таинство Своего Тела» (Ibid. 125. 6). Церковь — это также «Невеста Христо-



Свт. Иларий, еп. Пиктавийский, благословляет св. жену. Барельеф. Нач. XII в. (Музей аббатства Сен-Круа, Пуатье)

ва» (Ibid. 127. 8), «небесный Иерусалим», означающий «согласный союз верующих» (Ibid. 131. 23). «Как град состоит из множества различных обитателей, так и во Христе через природу воспринятого тела содержится собрание всего рода человеческого» (In Matth. IV 12). «Церковь есть тело Христа, а мы его члены... она же есть Сион, гора Господня, дочь Царя, город святой, построенный на основании пророков и апостолов из живых камней» (In Ps. 128. 9). Церковь, созданная Христом и утвержденная апостолами, едина. Согласно И., это единство зиждется на единстве веры, любви, воли и действия (De Trinit. VI 9; VII 4; In Ps. 121. 5). Однако это не только нравственно-духовное, но и природное единство, основанное на новой жизни, сообщенной верующим в крещении, и состоящее в том, что они все облачаются в единого невидимого Христа (De Trinit. VIII 13). Реальность единства обеспечивается таинством Евхаристии, в к-ром поддерживается и усиливается укорененность верующих в Теле Христовом (Ibid. VIII 14–15). Хотя ныне Церковь состоит не только из святых, но и из грешных, к-рые «пребывают в Церкви, но не соблюдают церковной дисциплины» (In Ps. 1. 4; 52. 13; In Matth. XXXIII 8), в эсхатологической перспективе Церковь будет состоять только из святых (In Ps. 132. 6). Относительно церковного устройства И. сообщает лишь, что ап. Петр был «главой апостольской

общины» (princeps apostolatus), он есть хранитель ключей от небесных врат, на нем была основана Церковь Христова (In Matth. VII 6; XVI 7; In Ps. 131. 4). Иногда под основанием Церкви И. понимал исповедание ап. Петра: «На этом камне исповедания покоится здание Церкви» (De Trinit. VI 36); вера ап. Петра «есть основание Церкви, и благодаря этой вере врата адовы бессильны против нее. Эта вера имеет ключи Царствия Небесного. Все, что она разрешила и связала на земле, разрешено и связано на небесах» (Ibid. VI 37). Однако И. никак не соединял это представление с совр. ему Римской кафедрой. В борьбе против ариан он опирался на авторитет галльских Соборов и не имел по этим вопросам контактов с Римским престолом; даже против Медиоланского епископа он действовал помимо свт. Либерия.

Из церковных таинств И. упоминает лишь Крещение и Евхаристию. Крещение было установлено Самим Христом и освящено Его крещением в Иордане, ибо «хотя Христос не нуждался в очищении, но властью Своего примера Он совершил таинство спасения человека, освятив человека и его восприятием, и омовением» (In Matth. II 5). Согласно И., в крещении мы освобождаемся от грехов и смерти, душой и телом возрождаясь к новой жизни, и становимся храмом Божиим (De Trinit. I 21; VI 44; In Ps. 64. 15; 65. 11; In Matth. X 24). Поэтому И. называл крещение возрождением (In Ps. 14. 14; De Trinit. XII 57), божественным рождением (De Trinit. I 21), таинством нового рождения (In Ps. 63. 11). В крещении верующие принимают участие в смерти Христа и умирают для ветхого человека, чтобы возродиться с Ним и иметь участие в Его воскресении и вечной жизни (De Trinit. IX 9). Присоединяясь к Церкви — телу Христову, они получают залог вечной жизни и воскресения по образу прославленного тела Христа (In Ps. 65. 11; 91. 9). Св. Дух сходит на крещаемых, как некогда на Господа при Иордане, они приемлют «помазание» небесной славы и, усновляемые Отчим гласом, становятся сынами Божиими (In Matth. II 6).

Пребывание и единение верующих во Христе, необходимое для их обожения, становится более тесным благодаря таинству Евхаристии. И. придерживался предельного реализма в вопросе об образе присутствия



Христа в этом таинстве: «Если истинно Слово стало плотью и если мы истинно принимаем плоть Слова в Господней трапезе, каким образом мы не должны считать пребывающим в нас по природе Того, Кто и природу плоти принял нераздельно, родившись человеком, и природу плоти Своей примешал к природе Своей вечности в таинстве плоти, которая должна нам сообщаться?» (De Trinit. VIII 13). «В истинности Плоти и Крови не остается места сомнению. Ибо теперь и по словам Самого Господа, и по вере нашей истинно есть Тело и истинно есть Кровь. И они, принятые и потребленные, производят то, что и мы во Христе и Христос в нас» (Ibid. VIII 14; ср.: VIII 15; Contr. Const. 11). Т. о., через Евхаристию верующие приобщаются ко всеобщему телу Христа для того, чтобы в воскресении получить прославленное и обновленное тело по образу прославленного тела Господа. Поэтому Евхаристия есть залог блаженного воскресения и буд. единства с Отцом и Сыном в Божественной славе (De Trinit. VIII 12). «Трапеза Господня есть та, от которой мы принимаем пищу, то есть Хлеб живой, сила Которого такова, что Сам Он, будучи живым, животворит и тех, которые Его принимают» (In Ps. 127. 10). И. не дает точного ответа на вопрос о соотношении евхаристической жертвы с Голгофской. Он лишь говорит, что христ. алтарь — это жертвенник (Ibid. 68. 19), на к-ром принимается хлеб духовной жизни (Ibid. 68. 19; 127. 10), что в христ. богослужении жертва благодарения и хвалы заменила кровавые ветхозаветные жертвоприношения и что жертва Пасхального Агнца была принесена по новому закону (Ibid. 68. 26).

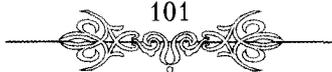
**Эсхатология.** Несет в себе характерные черты как ранних зап. (Тертуллиан, Лактанций), так и вост. (Ориген) представлений. Согласно И., после смерти человека для него наступает время воздаяния за все, совершенное им в земной жизни, и определяется его загробная участь. Подобно нек-рым раннехрист. писателям, И. полагает, что души всех умерших нисходят в преисподнюю: «Закон человеческой необходимости состоит в том, чтобы после погребения тел души нисходили в преисподнюю» (ad inferos — Ibid. 138. 22; ср.: 118. 15. 18; 138. 22). Суд Божий наступает для умерших тотчас по

смерти, доказательство чего И. видит в притче о богатом и Лазаре (Ibid. 2. 48). Подобно Тертуллиану, И. полагает, что загробный мир, в котором содержатся души как святых, так и грешных, имеет 2 отделения: *лоно Авраамово*, или место блаженных, где находятся души праведников, наслаждаясь заслуженным покоем, и страну мучений, где души нечестивых страдают до последнего Суда и воскресения; оба отделения разделены непроходимой бездной (Ibid. 2. 48; 120. 16). Неизвестно, допускал ли И. возможность для душ праведников, умерших после нисхождения Христа во ад, непосредственно восходить на небо.

День Суда будет «либо воздаянием вечного блаженства, либо вечного наказания» (Ibid. 2. 48). Люди страшатся дня Суда, потому что тогда они должны будут дать отчет во всяком праздном слове и подвергнуться неугасимому огню, причиняющему великие страдания для очищения души от греха (Ibid. 118. 3. 12). Подобно Лактанцию, И. полагал, что этому Суду не подвергнутся ни нечестивые люди, т. к. они уже осуждены, ни праведники, участь к-рых определяется задолго до последнего Суда; на нем будут судимы в собственном смысле лишь те, кто занимают среднее положение между праведными и нечестивыми, — те члены Церкви, к-рые молятся и чтут Бога, но в то же время живут по-язычески (Ibid. 1. 17). Для этого по всемогущей воле Божией произойдет воскресение тел всех людей; будет восстановлен материальный состав человеческих тел, к-рый они имели прежде (Ibid. 2. 41; ср.: 55. 12). Однако в буд. воскресении, хотя природа тела не уничтожится, оно изменится по своим качествам (Ibid. 2. 41): станет более славным (Ibid. 118. 3. 4), обретет славу нетления (Ibid. 2. 41), преобразится в небесную славу (Ibid. 91. 10), получит лучезарный облик и славу воскресения и вместе с душой будет жить «в новизне духа» (in spiritus novitate — In Matth. X 24), «тело перейдет в природу души... и будет скорее духовным телом» (Ibid. X 19). Хотя все люди искуплены Христом и всем необходимо предстать перед Его Судом, все они воскреснут, но не все изменятся, ибо не всем будет дарована честь и слава воскресения: нечестивые воскреснут, но не изменятся; они получают свои воскресшие тела для наказания и после воскре-

сения возвратятся в преисподнюю для вечных мучений в огне (In Ps. 1. 14–15; 52. 17; 55. 7–10; 69. 3). Этот огонь, уготованный не только для дьявола и его ангелов, в наст. время усмирленный силой Божией, всего лишь «дымит», но не жжет, а своей силы достигнет только после Суда (Ibid. 143. 11).

Совершенно иным будет удел праведников, к-рые, обратившись «в новую и небесную сущность» и «став подобными ангелам» (In Matth. V 11; X 13), в своих прославленных и духовных телах взойдут на небо и составят Царство Христа, в к-ром есть различные обители сообразно достоинству тех, кто будут жить в них, и все, хотя в разной степени, будут обладать Божественной славой (In Ps. 54. 5). Старые небо и земля прейдут, и возникнут новые небо и земля для этого Царства, установленного в вышних областях мира (Ibid. 148. 7). Наступит успокоение всей твари, к-рая, по слову апостола, подверглась суете (Рим 8. 19–21); под этой тварью И. вслед за Оригеном понимает небесные силы, к-рые подчинились суете и тлению в служении сынам человеческим и к-рые освободятся от этой обязанности и найдут успокоение в славе детей Божиих, когда цель их служения будет достигнута (In Ps. 148. 2). Как и Ориген, И. видит в этом «сокровенный конец» (finis occultus), т. е. окончательное завершение мирового процесса и осуществление цели творения, когда Сын передаст Царство прославленных святых Отцу: «Итак, сокровенный конец — это воскресение мертвых, прославление святых, уничтожение господствующего зла, гибель смерти; и вследствие этого — Царство Христа, Царство также и Бога Отца» (Ibid. 9. 4; ср.: 148. 8; De Trinit. XI 29). И. не удалось тем не менее избежать нек-рых неточностей и крайностей, обусловленных его основной сотериологической идеей «обожения» человечества во Христе, которое должно полностью преобразиться и даже раствориться в Его божестве: «После покорения врагов [Христос] покорится Покорившему Ему все (т. е. Отцу), чтобы Бог был все во всем, то есть природа божества Отца распространится на природу нашего тела, которое Он воспринял» (De Trinit. XI 40; ср.: Ibid. XI 35–38). И. отмечает, что это покорение, или подчинение, всего немощного и земного





Богу следует понимать как «переход из одной природы в другую, поскольку она, переставая быть тем, что есть, подчиняется той, в форму которой переходит. Перестает же не для того, чтобы не существовать, а чтобы усовершенствоваться, и становится подчиненной в силу изменения, переходя в вид другого воспринятого рода» (Ibid. XI 35). Т. о., И., подобно Оригену и свт. Григорию Нисскому, учит об окончательном прославлении и обожении человечества во Христе «в таких выражениях, которые можно понять не только в смысле исчезновения человеческого вида, но даже в смысле растворения в Божестве самой природы человека; однако эти выражения относятся к моменту окончательного обожения и ввиду специальных оговорок Илария не могут обозначать уничтожения человеческой природы» (Попов. 2004. С. 707. Примеч. 1).

Соч.: CPL, N 427–472; *Gryson R.* Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge. Freiburg i. Br., 2007. Т. 1. P. 556–562; **собр.**: Opera. Т. 1–2. Veronae, 1730; PL. 9–10; PLS. 1. Col. 241–286; CSEL. 22, 65; **отд. соч.**: *Gamurrini G. F., ed.* Tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta. R., 1887. P. 3–28; Traité des Mystères / Éd., trad. J.-P. Brisson. P., 1947, 2005. (SC; 19 bis.); Sur Matthieu / Éd., trad. J. Doignon. P., 1978–1979. 2 vol. (SC; 254, 258); De Trinitate / Ed. P. Smulders. Turnhout, 1979–1980. 2 t. (CCSL; 62–62a); Contre Constance / Éd., trad. A. Rocher. P., 1987. (SC; 334); Commentaire sur le psaume 118 / Éd., trad. M. Milhau. P., 1988. 2 t. (SC; 344, 347); Tractatus super Psalmos / Ed. J. Doignon, R. Demeulenaere. Turnhout, 1997–2009. 3 t. (CCSL; 61–61B); La Trinité / Introd., éd., trad. J. Doignon, M. Figura, G.-M. de Durand, Ch. Morel, G. Pelland. P., 1999–2001. 3 t. (SC; 443, 448, 462); **рус. пер.**: О тайнах: Кн. 1 (фрагменты) / Пер.: О. Е. Нестерова // Памятники средневеков. лат. лит.-ры IV–VII вв. М., 1998. С. 21–35. Лит.: [Constant P.] Vita sancti Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis concinnata // PL. 9. 1844. Col. 125–184; *Reinkens J. H.* Hilarius von Poitiers. Schaffhausen, 1864; *Sedlmayer H.* Das zweite Buch von Hilarius «De Trinitate» in wiener Papyrus // Serta Harteliana. W., 1896. S. 177–180; *Schellauf F.* Rationem afferendi locos litterarum diuinarum quam in Tractatibus super Psalmos sequi uidetur sanctus Hilarius episcopus Pictaviensis. Graz, 1898; *Beck A.* Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers. Mainz, 1903; *Lindemann H.* Des hl. Hilarius von Poitiers «Liber mysteriorum»: Eine patristisch-kritische Studie. Münster, 1905; *Wilmart A. L.* «Ad Constantium Liber Primus» de Hilaire de Poitiers et les Fragments Historiques // RBen. 1907. Vol. 24. P. 149–179, 291–317; *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Серг. П., 1908; *он же.* Христология Илария Пиктавийского. Серг. П., 1909; *Kling H.* De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque, ut fertur institutionis oratoria Quintilianae studioso. Hdlb.; Freiburg i. Br., 1909; *Feder A. L.* Studien zu Hilarius von Poitiers. W., 1910–1912. 3 Bde; *idem.*

Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers // Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg i. Br., 1911. Bd. 81. S. 30–45; *idem.* Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis // WSt. 1919. Bd. 41. S. 51–60, 167–181; *Le Bachelet X.-M.* Hilaire (saint) // DTC. 1920. T. 6. Pt. 2. Col. 2388–2462; *Niccoli M.* Docetismo e soteriologia nel «De Trinitate» di Ilario // Ricerche religiose. R., 1925. Vol. 1. P. 244–274; *Kinnavey R. J.* The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as Contained in «Commentarius in Matthaëum», «Liber ad Constantium» and «De Trinitate»: A Morphological Semasiological Study. Wash., 1935; *Favre R.* La communication des idiomes dans les œuvres de S. Hilaire de Poitiers // Gregorianum. R., 1936. Vol. 17. P. 481–514; 1937. Vol. 18. P. 318–336; *Glorieux P.* Hilaire et Libère // MSR. 1944. Vol. 1. P. 7–34; *Smulders P. F.* La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. R., 1944. (AnGreg; 32); *idem.* Eusebe d'Emèse comme source du «De Trinitate» d'Hilaire de Poitiers // Hilaire et son temps. P., 1969. P. 175–212; *idem.* Hilarius von Poitiers // Alte Kirche / Hrsg. M. Greschat. Stuttgart, 1984. Bd. 1. S. 250–265; *idem.* A Bold Move of Hilary of Poitiers: Est Ergo Erans // VChr. 1988. Vol. 42. P. 121–131; *Brisson J.-P.* Introduction // Hilaire de Poitiers. Traité des Mystères. P., 1947. P. 7–70. (SC; 19 bis); *Emmenegger J. E.* The Functions of Faith and Reason in the Theology of St. Hilary of Poitiers. Wash., 1948; *Wild Ph. T.* The Divinization of Man According to St. Hilary. Mundelein (Ill.), 1950; *Casamassa A.* Appunti per lo studio dei «Tractatus super Psalmos» di S. Ilario // Miscellanea biblica et orientalia A. Miller oblata. R., 1951. P. 231–238; *Beumer J.* Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis // ThQ. 1952. Bd. 132. S. 170–192; *Galtier P. S.* Hilaire, trait d'union entre l'Occident et l'Orient // Gregorianum. 1959. Vol. 40. P. 609–623; *idem.* S. Hilaire de Poitiers: Le premier docteur de l'Église latine. P., 1960; *idem.* La «forma Dei» et la «forma servii» selon S. Hilaire de Poitiers // RechSR. 1960. Vol. 48. P. 101–118; *Löffler P.* Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West // ZKG. 1960. Bd. 71. S. 26–36; *Rondeau M.-J.* Remarques sur l'anthropologie de S. Hilaire // StPatr. 1962. Vol. 6. P. 197–210. (TU; 81); *idem.* L'arrière-plan scripturaire d'Hilaire, Hymne II, 13–14 // RechSR. 1969. Vol. 57. P. 438–450; *Fierro A.* Sobre la gloria en San Hilario: Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa». R., 1964. (AnGreg; 144); *Goffinet E.* L'utilisation d'Origène dans le commentaire des Psaumes de S. Hilaire de Poitiers. Louvain, 1965; *Martínez Sierra A.* La prueba escriturística de los arrianos según S. Hilario de Poitiers. Comillas, 1965; *Simonetti M.* Ilario e Novaziano // RCCM. 1965. Vol. 7. P. 1034–1047; *idem.* L'esegesi ilariana di Col 1,15a // VetChr. 1965. Vol. 2. P. 165–182; *idem.* Note sulla struttura e la cronologia del «De Trinitate» di Ilario di Poitiers // Studi Urbinati. Urbino, 1965. Vol. 39. P. 274–300; *idem.* Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West // *Quasten.* Patrology. 1986. Vol. 4. P. 33–61; *Blasich G.* La risurrezione dei corpi nell'opera esegetica di s. Ilario di Poitiers // Divus Thomas. Ser. 3. Piacenza, 1966. Vol. 69. P. 72–90; *Borchard C. F. A.* Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle: Diss. Gravenhage, 1966; *Doignon J.* Hypothèse sur le contenu du «Contra Dioscorum» d'Hilaire de Poitiers // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 170–177. (TU; 92); *idem.* Hilaire de Poitiers avant l'exil. P., 1971; *idem.* Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hilaire de Poitiers // RSPTh. 1976. T. 60. P. 565–578; *idem.* Introduction // Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. P., 1978. Vol. 1. P. 19–86. (SC; 254);

*idem.* Hilaire de Poitiers devant le verset 17, 28a des Actes des Apôtres: Les limites d'un panthéisme chrétien // Orpheus. N. S. Catania, 1980. T. 1. P. 334–347; *idem.* Les «Capitula» de l'In Matthaëum d'Hilaire de Poitiers: Éd. crit. et comment. // Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung / Hrsg. J. Dummer, J. Irmscher. B., 1987. P. 87–96. (TU; 133); *idem.* Sur la «descente» du Christ en ce monde chez Hilaire de Poitiers // RHR. 1990. Vol. 207. P. 65–75; *idem.* Hilarius von Poitiers // RAC. 1991. Vol. 15. Col. 139–167; *idem.* Traits stoïciens de l'action de Dieu chez Hilaire de Poitiers: la «praeparatio» sur fond de «constitutio» // Mélanges M. Spanneut. Lille, 1993. P. 149–154; *idem.* Introduction // Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Tractatus super Psalmos. Turnhout, 1997. T. 1. P. VII–CX. (CCSL; 61); *idem.* Hilaire de Poitiers: «Disciple et témoin de vérité» (356–367). P., 2005; *Попов И. В.* Св. Иларий, еп. Пиктавийский // БТ. 1968. Сб. 4. С. 127–168; 1970. Сб. 5. С. 69–151; 1971. Сб. 6. С. 117–150; Сб. 7. С. 115–169 (перезд.: *Попов И. В.* Труды по patrologии. Серг. П., 2004. Т. 1. С. 417–734); *Fontaine J.* Hilaire et Martin // Hilaire de Poitiers, évêque et docteur. Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVI<sup>e</sup> cent. de sa mort. P., 1968. P. 59–86; *idem.* L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style (remarques sur In psalm. 13. 1) // Hilaire et son temps: Actes du colloque de Poitiers (29 sept.–3 oct. 1968) à l'occasion du XVI<sup>e</sup> cent. de la mort de saint Hilaire. P., 1969. P. 287–305; *idem.* Les origines de l'hymnodie chrétienne latine d'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan // Revue de l'Inst. catholique de Paris. 1985. Vol. 14. P. 15–51; *Gaiffier B., de.* Comment Hilaire fut proclamé Docteur de l'Église // Hilaire de Poitiers, évêque et docteur. 1968. P. 27–37; *Jacobs A. D.* Hilary of Poitiers and the Homoeousians: A Study of the Eastern Roots of His Ecumenical Trinitarianism: Diss. / Emory Univ. Atlanta, 1968; *Kannengiesser Ch.* Hilaire de Poitiers // DSAMDH. 1968. T. 6. Col. 466–499; *idem.* L'héritage d'Hilaire de Poitiers. Pt. 1: Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales // RechSR. 1968. T. 56. P. 435–455; *idem.* L'Exégèse d'Hilaire // Hilaire et son temps. 1969. P. 127–142; *Antin P.* Propos d'Hilaire à Martin // Ibie. P. 105–106; *Gastaldi N. J.* Hilario de Poitiers: Exégeta del salterio: Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los salmos. P., 1969; *Gazeau R.* Contribution à l'histoire de la diffusion du culte de saint Hilaire de Poitiers // Hilaire et son temps. 1969. P. 114–126; *Goe-mans A.-J.* La date de la mort de saint Hilaire // Ibid. P. 107–111; *Hamman A.* Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère? // Ibid. P. 43–50; *Meslin M.* Hilaire et la crise arienne // Ibid. P. 19–42; *Moingt J.* La théologie trinitaire de S. Hilaire // Ibid. P. 159–173; *Saffrey H. S.* Saint Hilaire et la philosophia // Ibid. P. 247–265; *Armstrong G. T.* The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers // StPatr. 1970. Vol. 10. P. 203–207; *Duval Y.-M.* Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360–363 // Athenaeum. N. S. Pavia, 1970. Vol. 48. P. 251–275; *Tezzo G., ed.* La Trinità di sant'Ilario di Poitiers. Torino, 1971; *McDermott J. M.* Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God // VChr. 1973. Vol. 27. P. 172–202; *Peñamaría de Llano A.* Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers: Precursor de Pelagio o Agustín? // REAug. 1974. Vol. 20. P. 233–250; *idem.* La salvación por la fe: La noción «fides» en Hilario de Poitiers: Estudio filológico-teológico. Burgos, 1981; *Jacobs J. W.* The Western





Roots of the Christology of St. Hilary of Poitiers: A Heritage of Textual Interpretation // *StPatr.* 1975. Vol. 13. P. 198–203. (TU; 116); *Moreschini C. M.* Il linguaggio teologico di Hilario di Poitiers // *La Scuola Cattolica.* Mil., 1975. Vol. 103. N 3. P. 339–375; *Ladaria L. F.* El Espíritu Sancto en San Hilario di Poitiers. Madrid, 1977; *idem.* «Dispensatio» en S. Hilario di Poitiers // *Gregorianum.* 1985. Vol. 66. P. 429–455; *idem.* El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers // *Ibid.* 1989. Vol. 70. P. 277–290; *idem.* La cristología de Hilario de Poitiers. R., 1989. (AnGreg.; 255); *idem.* Dios Padre en Hilario di Poitiers // *Estudios Trinitarios.* Salamanca, 1990. Vol. 24. P. 443–479; *idem.* Adán y Cristo en los «Tractatus super Psalmos» de S. Hilario de Poitiers // *Gregorianum.* 1992. Vol. 73. P. 97–122; *idem.* Il prologo di Giovanni nei primi libri (1–3) del De Trinitate di Ilario di Poitiers: Una lettura anti-ariana // *Atti del IV simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo.* R., 1994. P. 157–174; *Newlands G. M.* Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern; Las Vegas, 1978; *Pelland G.* Le thème biblique du Règne chez S. Hilaire de Poitiers // *Gregorianum.* 1979. Vol. 60. P. 639–674; *idem.* La «subiectio» du Christ chez S. Hilaire // *Ibid.* 1983. Vol. 64. P. 423–452; *idem.* Une exégèse de Gn 2:21–24 chez S. Hilaire (Tract. myst. 1, 5; In Ps. 52, 16) // *Science et Esprit.* Montréal, 1983. Vol. 35. P. 85–102; *idem.* Gloriam ex conspectu gloriae // *Gregorianum.* 1991. Vol. 72. P. 757–763; *idem.* La Loi dans le Tr. Ps. 118 de S. Hilaire // *Ibid.* 1995. Vol. 76. P. 575–583; *Jacoangeli R.* Il linguaggio soteriologico di Ilario di Poitiers // *Cristologia, e catechesi patristica / A cura di S. Felici.* R., 1980. Vol. 1. P. 121–148; *idem.* «Sacramentum carnis, sanguinis, gloriae» in S. Ilario di Poitiers // *Sangue e Antropologia biblica nella Patristica.* Rome 23–28 nov. 1981: *Atti della seconda Settimana.* R., 1982. Vol. 1. P. 503–527; *Burns P. C.* The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew. R., 1981; *Milhau M.* Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les «autres traducteurs» (In psalm. 2, 2–3) // *Augustinianum.* 1981. Vol. 21. P. 365–372; *idem.* Introduction // *Hilaire de Poitiers.* Commentaire sur le psaume 118. P., 1988. T. 1. P. 15–66. (SC; 344); *idem.* Différentes versions de titres ou de versets de Psaumes rapportées par Hilaire de Poitiers «Tractatus super Psalmos» // *RBen.* 1992. Vol. 102. P. 24–43; *idem.* Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, tr. ps, instr. 11) // *Le Psautier chez les Pères.* Strasbourg, 1994. P. 55–72; *idem.* Comparaison entre la version grecque du Psaume CXVIII par Origène et sa version latine par Hilaire de Poitiers // *Origeniana Sexta: Origène et la Bible.* Leuven, 1995. P. 701–707; *Longobardo L.* Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers: *Diss.* Napoli, 1982; *Meijering E. P.* Hilary of Poitiers on the Trinity: De Trinitate 1. 1–19; 2, 3. Leiden, 1982; *Amyanvou A. G. S.* The Christological Anthropology in St. Hilary of Poitiers' Tractates on the Psalms: A Philological Study: *Diss.* R., 1983; *Orazio A.* Ilario di Poitiers e la «universa caro» assunta dal Verbo nei Tractatus super Psalmos // *Augustinianum.* R., 1983. Vol. 23. P. 399–419; *idem.* La Salvezza in Ilario di Poitiers: Cristo salvatore dell'uomo nel Tractatus super Psalmos. Napoli, 1986; *Brennecke H. C.* Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur dritten Phase des «arianistischen Streites» (337–361). B.; N. Y., 1984; *idem.* Hilarius von Poitiers // *TRE.* 1986. Bd. 15. S. 315–322; *Canévet M.* Le schéma de conversion dans le prologue du «De Trinitate» d'Hilaire de Poitiers et le livre VII des «Confessions» d'Augustin. Prob-

lématique d'un temps // *Augustinianum.* 1984. Vol. 27. P. 165–174; *Figura M.* Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers. Freiburg i. Br., 1984; *idem.* Der Philipperhymnus in der Auslegung des Hilarius von Poitiers // *Von der Suche nach Gott / Hrsg. M. Schmidt, F. Domínguez Reboiras.* Stuttgart, 1998. P. 351–366; *Brésard L.* Hilaire de Poitiers et le mystère de la naissance // *BLE.* 1985. T. 86. P. 83–100; *Durst M.* Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers: Ein Beitr. z. Dogmengeschichte des 4. Jh. Bonn, 1987; *idem.* In medios iudicium est: Zu einem Aspect der Vorstellung vom Weltgericht bei Hilarius von Poitiers und in der lateinischen Patristik // *JAC.* 1987. Bd. 30. S. 29–57; *Rocher A.* Introduction // *Hilaire de Poitiers.* Contre Constance. P., 1987. P. 7–156. (SC; 334); *Williams D. H.* A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers // *JEcclH.* 1991. Vol. 42. P. 202–217; *idem.* The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the «Liber contra Auxantium» // *Church History.* Chicago, 1992. Vol. 61. P. 7–22; *idem.* Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' «Commentarium in Matthaeum» // *JCS.* 2001. Vol. 9. P. 151–172; *Barnes T. D.* Hilary of Poitiers on His Exile // *VChr.* 1992. Vol. 46. P. 129–140; *idem.* The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers // *Phoenix.* Toronto, 1992. Vol. 46. P. 256–265; *Lemaire J.-L.* Histoire et exégèse dans l'«In Matthaeum» d'Hilaire de Poitiers // *Penser la foi: Recherches en théologie aujourd'hui.* P., 1993. P. 437–447; *Opelt I.* Hilarius von Poitiers als Polemiker // *VChr.* 1993. Vol. 27. P. 203–217; *Vaccari G.* La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers: Uno studio sui termini «adsumere» e «adsumptio»: *Diss.* R., 1994; *Ferreira M.* Fé e profeta em s. Hilário de Poitiers. Lisboa, 1995; *Doignon J., Figura M.* Introduction // *Hilaire de Poitiers.* La Trinité. P., 1999. T. 1. P. 9–188. (SC; 443); *Weedman M.* Martyrdom and Docetism in Poitiers's «De Trinitate» // *Augustinian Stud.* Villanova (Penn.), 1999. Vol. 30. N 1. P. 21–41; *idem.* Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy // *Church History.* 2007. Vol. 76. P. 491–510; *idem.* The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. Leiden; Boston, 2007; *Beckwith C. L.* The Certainty of Faith in God's Word: The Theological Method and Structure of Hilary of Poitiers De Trinitate: *Diss.* / Univ. of Notre Dame. Notre Dame (Ind.), 2004; *idem.* Hilary of Poitiers on the Trinity: From De Fide to De Trinitate. Oxf., 2008; *Colautti G. B.* Las figuras eclesiológicas en S. Hilario de Poitiers. R., 2005; *Meyer J. R.* «Assumptio Carnis» and the Ascent to God: Hilary's Revision of Irenaeus' Doctrine of Salus Carnis // *Zschr. für antikes Christentum.* B., 2005. Vol. 9. P. 303–319; *Henne P.* Introduction à Hilaire de Poitiers. P., 2006; *Marafioti D.* Sant' Ilario e il Libri dei Salmi // *Rassegna di teologia.* R., 2007. Vol. 48. P. 455–466; *Petri S.* Introduzione a Ilario di Poitiers. Brescia, 2007; *Blackburn L.* Stretching Forth Toward the Good Things to Come: Hilary of Poitiers' Account of the Law of Moses in His Commentary on Psalm 119 // *Stone-Campbell Journal.* Loveland (Ohio), 2008. Vol. 11. P. 179–197; *Dupont-Fawille D.* Saint Hilaire de Poitiers: Théologien de la communion. R., 2008.

**А. Р. Фокин**

**Почитание. Агиография.** Блж. Иероним в соч. «О знаменитых мужах» (393) и Сульпиций Север в «Хронике» (нач. V в.) сообщали о роли И. в борьбе с арианством, однако не упоминали о почитании

святого. Сведений о почитании И. в Пиктави в V — 1-й пол. VI в. не сохранилось, возможно, из-за того, что город находился под властью вестготов, к-рые враждебно относились к галльским церковным иерархам, подозревая их в политической нелояльности. В этих условиях почитание И. могло привести к открытому конфликту между правосл. духовенством и арианской властью.

В 567–568 г. Венанций Фортунат по просьбе Пиктавийского еп. Паскентия составил Житие И. в 2 частях (собственно Житие и «Книга о чудесах св. Илария»). Произведение сохранилось в многочисленных рукописях (самые ранние — IX в.), в нек-рых манускриптах к нему приложено псевдоэпиграфическое послание И. к дочери Абре. Ценность этого Жития как источника сведений об И. невелика, информация о его жизни и деятельности была заимствована в основном из сочинений блж. Иеронима и Сульпиция Севера. По мнению Б. Круша, «за исключением вымыслов, Фортунат не дает никаких новых сведений о св. Иларии» (MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. VI). В «Книге о чудесах св. Илария» описаны 9 чудес, одно из к-рых имеет точную датировку. Ночью перед битвой с вестгот. кор. Аларихом II (507) франк. кор. Хлодвиг увидел свет, исходивший из базилики св. Илария. Это знамение предвещало поражение вестготов-ариан. По словам Венанция Фортуната, и после смерти святой продолжал бороться с ересью. Сообщение об этом чуде приведено также в «Истории франков» Григория Турского (*Greg. Turon. Hist. Franc.* II 37), в др. месте Григорий сравнивает арианина Алариха II с Арием, а Хлодвига — с И., одержавшим победу над ересью (*Ibid.* III. Praef.). Следов., образ И. использовался в интересах галльского епископата, сотрудничавшего с франк. королями, чтобы представить политический конфликт между франками и вестготами как борьбу за чистоту веры. В VII в. Хроника Псевдо-Фредегара отмечает, что Хлодвиг одержал победу над врагом при помощи св. Мартина и И., базилики к-рых были вполн. щедро одарены королем. В IX в. эти сведения повторил архиеп. Гинкмар Реймский в Житии св. Ремигия (*Hincmarus. Vita S. Remigii.* 19 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 311).

Прославление И. как выдающегося галльского богослова получило





отражение в сочинениях VI–VII вв. Восхваляя Леонтия, еп. Бурдигалы, Венанций Фортунат сравнивает его с И., Мартином и свт. Григорием Богословом, боровшимися с арианством (*Venant. Fort. Carm.* II 16). В др. местах Фортунат называет И. среди великих богословов наряду со свт. Афанасием Великим, свт. *Григорием I Великим*, блж. Августином и свт. *Василием Великим* (*Ibid.* V 1. 7; V 3). По свидетельству поэта, предметом особой гордости для жителей Галлии служило то, что И. прославился мужественной защитой православия от Британии до Персии и Индии (*Ibid.* VI 5. 215–224). В VII в. *Иона из Боббио* называл И., свт. Амвросия Медиоланского и блж. Августина «столпами Церкви» (*Ionae Vita Columbani abbatis.* I 1 // *MGH. Scr. Mer.* T. 4. P. 66). Однако, несмотря на известность И. как богослова, его произведения не получили широкого распространения в Галлии. Единственное упоминание о чтении «книги св. Илария» содержится в Житии свт. Аполлинария († до 534), еп. Валенции (ныне Валанс) (*Vita S. Apollinaris.* 8 // *MGH. Scr. Mer.* T. 3. P. 200).

Для агиографов VI в. важным представлялся тот факт, что И. был наставником св. Мартина, основателя 1-й в Галлии мон-ря (в Локотигиаке, близ г. Пиктавий), к-рый впосл. оставался одним из мест особого почитания св. Мартина. Григорий Турский и Венанций Фортунат, к-рые принадлежали к числу почитателей св. Мартина, уделяли особое внимание почитанию И. Фортунат, рассказывая в Житии И. о том, как св. Мартин воскресил в Локотигиаке умершего, упомянул о Пиктавийском епископе как об одном из главных действующих лиц: «Смерть утратила свои права там, куда Иларий вошел силою молитвы» (*Venant. Fort. Vita Hilar.* XII 45). В стихотворении о Пиктавийском еп. Платоне, бывш. диаконе Григория Турского, автор изображает назначение епископа на кафедру как дар св. Мартина своему наставнику И.

Житие, составленное Фортунатом, стало основным памятником агиографической традиции И. Ряд рукописей в качестве дополнений к нему включает позднейшие описания чудес И. и повествования апокрифического характера (BNL, N 3893–3909). Одно из самых полных собранных агиографических произведений

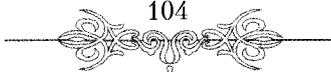
об И. содержится в ркп. Paris. Lat. 5316 (XV в.): Житие И., составленное Фортунатом; сказание об И. и «арианском папе Льве» (в ркп. под заголовком «Похвала св. Фортуната блж. Иларию»); рассказ о перенесении мощей И. (заимствован из Жития св. Фридолина); сказание о митре И.; переработанный вариант Жития; «Трактат о жизни, учении, заслугах и чудесах блж. Илария» и 13 описаний чудес, составление к-рых болландисты датировали XI в. (*Catalogus codicum hagiographicorum latipogum.* 1890. T. 2. P. 103–104).

Описания чудес И. в рукописях различаются, что затрудняет датировку текстов (так, напр., в одном из текстов упоминается Фротальд (Фротбальд), аббат мон-ря св. Геновефы в Паризиях, вслед. чего текст можно датировать VII–VIII вв. — BNL, N 3898). «Ранняя» группа чудес содержится в рукописи XII в., где она смешана с др. повествованиями (по упоминаниям о нападении норманнов они датируются IX–X вв.). Среди них — апокрифическое повествование о смерти И., якобы переданное свидетелем этого события, неким пресв. Леонтием. В др. рассказе речь идет о некоей Годе, к-рая получила исцеление у гроба И., но, не проявив благодарности, сразу покинула базилику и вновь тяжело заболела. Упоминается о почитании И. как целителя змеиных укусов, «имеющего власть попирать драконов и скорпионов и уничтожать змей» (по преданию, И. изгнал змей с о-ва Дивес, к-рый болландисты помещают в обл. Пуату — *ActaSS.* Jan. T. 1. P. 792). В повествовании о чудесном обличении норманна, лицемерно принявшего крещение (BNL, N 3896), упоминается о «благородном графе Раннульфе», т. е. Рамнульфе I (839–866) или Рамнульфе II (878–890). В некоторых описаниях чудес говорится о местных реалиях еп-ства Пуатье, а И. восхваляется как самый могущественный чудотворец, что позволяет предположить причастность к созданию сохранившихся описаний монахов (в VII–IX вв.) и каноников (с X в.) базилики св. Илария.

Записи чудес И. велись и в XII в. (исцеления болящих, защита клириков, возвращение похищенной собственности и удовлетворение имущественных притязаний капитула базилики). В одном из чудес среди действующих лиц назван «Гвидон или Гальфрид, герцог Аквитанский

и граф Пиктавийский», т. е. гр. Вильгельм VIII (1058–1086), упоминается об основанном им в 1069 г. монастыре Сен-Жан-де-Монтгернёф. Два текста датируются временем правления франц. кор. Филиппа I (1060–1108). В описаниях чудес И. представлен как «блаженный покровитель Аквитании», заступник праведных и противник тех, кто нарушают мир и законы. Согласно одному из 2 сохранившихся среди описаний чудес И. взаимосвязанных апокрифических сказаний (BNL, N 3893), папа Лев (вымышленное лицо) принял арианскую ересь и созвал всех епископов, в т. ч. И., на Собор. Зная о твердой приверженности И. правосл. вере, папа вступил с ним в спор, однако был посрамлен. И. обличил его еретичество, после чего земля разверзлась и поглотила папу, а епископы утвердились в правосл. вере. В др. сказании (BNL, N 3909) повествуется о Соборе в г. Тур, созванном палким легатом диак. Гильдебрандом (впосл. папа *Григорий VII*) по указанию папы *Александра II* (1061–1073). Гильдебранд согласился занять место председателя с условием, что на нем будет митра И., в к-рой святой некогда посрамил «арианского папу Льва». Происхождение этих преданий остается неизвестным. Легенда об «арианском папе Льве», вероятно, более ранняя, имеет полемическую антипапскую направленность.

Предания об И., связанные с песнопением «Поет гимн толпа братьев» (*Hymnum dicat turba fratrum*), содержатся в ирл. «Книге гимнов» (XI в.). В рукописной традиции (напр., ирл. Бангорский антифонариий, кон. VII в.) авторство гимна приписывалось И. В наст. время исследователи полагают, что текст был составлен в кон. VI в. в Ирландии (*Curran.* 1984. P. 31–34) или в V в. в Пиктавии (*Stevenson.* 1995. P. 99–100). В «Книге гимнов» приведены 2 версии его происхождения, возможно основанные на несохранившихся легендах, к-рые трудно вписать в общий контекст агиографической традиции И. Согласно первой, И. обедал в разбойничьем притоне на горе *Таргано* (Юж. Италия); после благодарственной молитвы разбойники стали уменьшаться в росте. Явившийся ангел сообщил, что они погибнут, если не покаются. Разбойники покалялись, пропели гимн и были прощены. Во 2-й версии составление гимна «во времена Валента





и Валентиниана» (между 364 и 375) связано с горой Юпитера (у перевала Большой Сен-Бернар) в Альпах, мимо к-рой пролегал путь И. в г. Суанна (Санна). По предположению издателей текста, здесь подразумевается г. Свессиона (ныне Суасон) или Сеноны (ныне Санс), однако, возможно, в первоначальном варианте легенды сообщалось о путешествии через Альпы в Рим св. *Илария*, еп. Арелатского (444 — *The Irish Liber Hymnorum*. 1898. Vol. 2. P. 125).

Поздние предания о почитании И. отразились в Житии св. Фридолина (VI–VII вв.), составленном в XI в. мон. Бальтером. Согласно этому произведению, Фридолин, выходец из Ирландии, прибыл в Пиктавий для поклонения гробнице святого и был избран аббатом мон-ря св. Илария. Явившись ему в видении, И. повелел восстановить церковь и перенести мощи в более почетное место. Фридолин посетил кор. Хлодвига и обратил его в христианство, после чего король пожертвовал средства для перестройки храма. По инициативе Фридолина епископ Пиктавия совершил перенесение мощей И., после чего аббат отделил часть мощей для себя. Затем И. вновь явился Фридолину и повелел идти в страну алеманнов и основать там мон-рь. По дороге святой посетил г. Курия (ныне Кур, Швейцария), где построил церковь во имя И. По свидетельству агиографа, св. Фридолин основал также мон-рь во имя И., известный под названием Хелера, на берегу р. Мозелла (ныне Мозель) (*ActaSS. Mart.* Т. 1. P. 433–438). Житие св. Фридолина содержит недостоверные сведения и анахронизмы, свидетельства существования мон-ря св. Илария в Пиктавии, строительства базилики и перенесения мощей святого при кор. Хлодвиге не соответствуют действительности. На Житии св. Фридолина основана проповедь св. *Петра Дамиани* «О перенесении мощей св. Илария» (ок. 1060), в которой имеются дополнительные подробности — мощи И. переносят ангелы и т. д.

Авторы XVI–XVII вв. (Ж. Буше, А. дю Соссей) приводили предание о строительстве базилики при кор. Хлодвиге и о перенесении мощей И. в др. варианте. Источником этих сведений было Житие И., составленное Хильдебертом Лаварденским, еп. Ле-Мана (1097–1125) и архиеп. Турским (1125–1133). Вероятно, это

Житие не сохранилось. Согласно преданию, И. был похоронен в построенной им капелле святых Иоанна и Павла в одном саркофаге с женой и дочерью. Незадолго до завоевания Аквитании кор. Хлодвигом (507) некие благочестивые мужи вскрыли гробницу, из к-рой исходило благоухание, и перенесли мощи И. под защиту городских стен. В честь этого события были установлены празднования 26 июня и 1 нояб. Согласно «Галльскому Мартирологу» А. дю Соссея, ангелы перенесли мощи И. в новую церковь, построенную аббатом Туделином и богато украшенную по повелению Хлодвига (*ActaSS. Ian.* Т. 1. P. 798–799). Болландисты указывали на существование в Пуагье «старой» ц. св. Илария «у кельи» (Сент-Илер-де-ла-Сель), якобы воздвигнутой на месте первоначального захоронения святого. В этой церкви хранилась плита с рельефным изображением погребения И., к-рая в средние века считалась первоначальным надгробием святого. Однако легенда, согласно к-рой усыпальница И. находилась на месте этой церкви, впервые упоминается лишь в 1270 г. (*Gaillard*. 1861. P. 283). В действительности базилика св. Илария (впосл. ц. Сент-Илер-ле-Гран) находилась на месте его первоначального погребения. Восходящее к Хильдеберту Лаварденскому предание о том, что мощи И. ввиду военной опасности были укрыты внутри городских стен, где для них построили новую церковь, анахронично — базилика св. Илария, построенная на месте позднеантичного некрополя, находилась за пределами городских укреплений до X в., когда образовавшееся вокруг нее поселение (бург) было обнесено стеной и т. о. соединено с городом. Легенда о строительстве базилики при кор. Хлодвиге, по всей вероятности, основана на рассказе Венанция Фортуната и Григория Турского о чудесном предзнаменовании победы франков над вестготами. По мысли поздних агиографов, в качестве благодарности франк. король воздвиг храм над мощами И.

**Литургическое почитание.** Самое раннее свидетельство о почитании И. содержится в установлениях стациональной литургии г. Туроны (ныне Тур), к-рые относятся ко времени еп. Перпетуя (458/9–488/9). Согласно этому источнику, богослужение в день памяти И. совершалось

в базилике св. Мартина, вероятно в память о том, что св. Мартин был учеником И. (*Greg. Turon. Hist. Franc.* X 31. 6). Во 2-й пол. VI в. Венанций Фортунат упоминал И. среди наиболее чтимых галльских святых. По его свидетельству, в кафедральном соборе в г. Наметы (ныне Нант), построенном еп. Феликсом, хранились реликвии И. и св. Мартина. Согласно Григорию Турскому, близ г. Габал (ныне Жаволь) находились гора Иларий и священное озеро, у которого язычники устраивали ежегодные празднества. Чтобы положить конец языческому культу, местный епископ построил близ озера церковь во имя И., где поместил реликвии святого (*Greg. Turon. Glog. conf.* 2). Григорий Турский упоминает об особом почитании И. в Пиктавии. В «Истории франков» сообщается, что еп. Паскентий до избрания на кафедру был аббатом базилики св. Илария, к-рая служила местом убежища (в 577 восставший гр. Гунтрамн Бозон укрыл в ней своих дочерей; во время беспорядков 589–590 в пиктавийском мон-ре Св. Креста представители враждующих сторон искали укрытия в базилике). При заключении договоров франк. правители клялись именами И. и св. Мартина.

Память И. под 13 янв. была внесена в галльскую редакцию Мартиролога Иеронима (кон. VI в.). Согласно записи в Мартирологе, в этот день совершалось воспоминание погребения святого (*Pictavis depositio S. Hilari episcopi et confessoris*). Под 1 нояб. указана память освящения базилики св. Илария. Эта заметка внесена в середину записи и, т. о., может представлять собой более позднюю вставку, однако, по мнению И. Делеэ, она также относится к галльской редакции Мартиролога. По мнению А. Кантена, запись в Мартирологе Беды (1-я пол. VIII в.) была основана на Житии, составленном Фортунатом. В Мартирологе Флора (сер. IX в.) под 13 янв. сообщается о ссылке И. во Фригию и о воскрешении им умершего. Эта запись без изменений была внесена в Мартирологи Адона Вьеннского и Узуарда (2-я пол. IX в.).

Сведения о почитании И. содержатся в различных агиографических произведениях. В VI в. о паломничестве к гробнице И. упоминал Фортунат в Житии св. Германа, еп. г. Паризии (*Venant. Fort. Vita S. Germani*).



45 // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 400). Св. Аредий († 591) особо почитал И., совершал паломничества к его гробнице и построил в его честь церковь в своем мон-ре (Vita S. Aridii. 10, 48, 53 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 585, 600, 604). О паломничестве в Пиктавий упоминается также в «Видении Баронта» (678/9) (Visio Baronti. 18 // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 392). В кон. VIII в. Алкуин называл базилику св. Илария среди главных святынь Галлии (Alcuinus. Vita S. Willibrordi. 32 // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 139). В VIII–IX вв. одним из основных центров почитания И. был г. Ремы (ныне Реймс), где существовала церковь во имя святого, строительство к-рой приписывалось св. Ремигию (MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 343). Флодоард упоминал о том, что в г. Ремы были 2 церкви во имя И. — внутри городских стен и в пригороде (Floardus. Historia Remensis Ecclesiae. IV 48 // MGH. SS. T. 36. P. 450–451). Архиеп. Ригоберт (698–743) построил близ г. Ремы еще одну церковь во имя И. (Vita S. Rigoberti // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 63–64). Почитание И. было особенно развито в Клермоне (ныне Клермон-Ферран), где в 1-й пол. X в. существовали 4 церкви во имя святого (Libellus de ecclesiis Claromontanis // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 461–462, 467). Впосл. почитание И. получило широкое распространение на территории Аквитании, в основном в исторических областях Пуату, Сентонж, Лимузен и Овернь.

**Мощи.** Н. Гайар установил, что мощи И. хранились в Пуатье до XIII–XIV вв. В грамоте 878 г. сообщается о пожаловании базилике, «где сам драгоценный почивает под спудом (humato corpore requiescit), для того чтобы у его гробницы были зажжены лампы». В источниках XII в. содержатся упоминания о саркофаге (sepulcrum) И., к этому времени мощи святого почивали в раке, которую выносили из храма во время процессий. Первое упоминание об этом относится к 1068 г. (Gaillard. 1861. P. 286). В XIII–XIV вв. мощи при неизвестных обстоятельствах были утрачены. В последний раз рака, вероятно с мощами И. (feretrum vestrum seu chasse), упоминается под 1286 г. В 1394 г. Иоанн I, герц. Берри и светский аббат базилики, обратился к монахам аббатства Сен-Дени с просьбой передать ему часть хранившихся у них мощей И., после чего в Пуатье были доставлены глава

и др. части мощей святого. В 1447 г. глава И. была помещена в серебряный бюст-реликварий, установленный затем на главном алтаре базилики. Согласно описям имущества базилики 1479 и 1548 гг., в храме находились серебряные реликварии с главой и рукой И., а также ковчег с частицами его мощей. В 1562 г. святыни были уничтожены гугенотами.

Каноники базилики предприняли поиски частиц мощей И. в др. церквях Франции. В 1602 г. Годфруа де



Реликварий с мощами свт. Илария, еп. Пиктавийского. Кафедральный собор в Ле-Пюи-ан-Веле, Франция

Сен-Белен, еп. Пуатье, привез из Сен-Дени часть главы святого. Однако каноники, сомневаясь в подлинности мощей, хранившихся в Сен-Дени, продолжали поиски. Исследователи XIX в. установили, что эти мощи в действительности принадлежали св. Илару, еп. г. Габал (1-я пол. VI в.), и были вывезены в Сен-Дени при кор. Дагоберте I (629–639) (Gaillard. 1861. P. 273; Longuetar. 1857. P. 366–369). Мощи св. Илара значатся в описи монастырских реликвий 1247 г., однако в свидетельстве об их подлинности (1394) они уже названы мощами И. Монахи Сен-Дени утверждали, что святыня была подарена мон-рю кор. Дагобертом I, который якобы вывез ее из Пиктавия во время военных действий против аквитанцев.

В июле 1655 г. Анри де Мона, еп. г. Ле-Пюи (Ле-Пюи-ан-Веле), произвел ревизию ц. св. Георгия в Ле-Пюи. Во время ревизии были найдены документы, свидетельствующие о том, что в 1428 г. еп. Гильом де Шалансон обнаружил в церкви мощи св. Георгия, 1-го еп. Ле-Пюи, и И. Во время повторного освидетельствования в саркофаге с моща-

ми был найден ковчег с печатью еп. Гильома, а также свидетельство о подлинности мощей, подписанное в 1162 г. еп. Петром II. В ковчеге находились 2 небольшие мраморные доски с надписями, одна из к-рых гласила: «Здесь почивают останки (membra) святого и славнейшего Илария, еп. Пиктавийского». По повелению епископа было проведено медицинское освидетельствование мощей. В 1657 г. об этом событии стало известно каноникам базилики св. Илария, они направили делегацию в Ле-Пюи. Епископ ознакомил их с результатами экспертизы и передал кость левой руки И. В Пуатье святыня была вновь освидетельствована канониками кафедрального капитула, после чего ее перенесли в базилику. В память об этом событии в еп-стве Пуатье были установлены празднования в честь св. Георгия 15 нояб. и в честь возвращения мощей И. 25 нояб.

Усилиями капитула базилики была издана книга «Чудесное обретение драгоценных мощей св. Илария, еп. Пуатье» (Miraculeuse découverte des précieuses reliques de St. Hilaire, évêque de Poitiers... 1657). В этой книге была предпринята попытка объяснить наличие в Ле-Пюи подлинных мощей И. По предположению каноников, святыня была вывезена из Пуатье в IX в., во время нападений скандинавов. Впоследствии часть мощей была возвращена в Ле-Пюи, где память об этом была утрачена. Укрытие святыни в Ле-Пюи каноники связывали с родственными отношениями между графами Пуатье и Оверни, а также с тем обстоятельством, что еп. Норберт I (упом. между 880 и 915), вероятно, был сыном гр. Пуатье Бернарда I и братом гр. Оверни Бернарда II (см.: Cubizolles. 2005. P. 77). Отсутствие сведений об этих событиях в письменных источниках можно объяснить спешным вывозом святынь из Пуатье, которому угрожали скандинавы, а также упадком монастыря св. Илария после разорения. Напр., в 868 г. из Пуатье были вывезены мощи св. Радегунды, к-рые были временно помещены в мон-ре Кенсе, затем перенесены в неизвестное место и считались утраченными. В 1001 г. святыня была случайно обнаружена в базилике св. Бенigna в г. Дижон, после чего возвращена в Пуатье (Aigrain. 1918).



В наст. время часть мощей И. хранится в крипте базилики Сент-Илерле-Гран в Пуатье, реликварий с главой — в ризнице кафедрального собора в Ле-Пюи. Н. Гайар указывал, что частицы мощей И. хранились также в др. церквях во Франции, в Италии и Германии, однако высказывал сомнения в их подлинности (Gaillard. 1861. P. 264).

Ист.: BHL, N 3885–3909; ActaSS. Ian. T. 1. P. 782–803; Venant. Fort. Carm. II 15; III 7; VIII 3, 163; X 14; idem. Vita S. Hilarii // MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. 1–11; Greg. Turon. Hist. Franc. IV 18; V 24, 44, 49; VII 6; MartHieron. Comment. P. 38–39, 581–582; Fredegarius Scholasticus. Chronicae // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 1–193; [Florus]. Martyrologium // PL. 94. Col. 809–810; Ado. Martyrologium // Ibid. 123. Col. 214; MartUsuard // Ibid. Col. 645; Miracula S. Hilarii // AnBoll. 1889. T. 8. P. 183, 186–188; Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis. Pars 1: Codices Latini membranei. Brux., 1886. T. 1. P. 137–139, 157–158; 1889. T. 2. P. 414–415, 419–421; Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI qui asservatur in Bibliotheca Nationali Parisiensi. Brux., 1889. T. 1. P. 5–11; 1890. T. 2. P. 103–121; Recueil des historiens des Gaules et de la France / Éd. M. Bouquet. P., 1877. Vol. 14. P. 108–109; The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 35–36; Vol. 2. P. 18, 125; Chronicon S. Maxentii Pictavensis // Chroniques des églises d'Anjou / Éd. P. Marchegay, E. Mabilley. P., 1869. P. 351–433.

Лит.: Auber Ch. Histoire de la cathédrale de Poitiers. Poitiers, 1849. Vol. 2. P. 307, 333–335, 353–354, 523–524; Longuemar A. T., de. Essai historique sur l'église royale et collégiale de St.-Hilaire-le-Grand de Poitiers. Poitiers, 1857; Gaillard N. Dissertation sur les reliques de St. Hilaire // Bull. de la Société des Antiquaires de l'Ouest. Ser. 1. Poitiers, 1861<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 264–300; Halphen L. Note sur la chronique de Saint-Maixent // Bibliothèque de l'École des Chartes. P., 1908. Vol. 69. N 1. P. 405–411; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Age. P., 1908. P. 108, 345, 481; Koebner R. Venantius Fortunatus: Seine Persönlichkeit u. seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches. Lpz.; B., 1915; Aigrain R. Sainte Radegonde: Vers 520–587. P., 1918; Fayard A. St. Hilaire au Puy et l'église St.-Georges. Le Puy-en-Velay, 1968; Curran M. The Antiphony of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy. Blackrock, 1984. P. 22–34; Van Dam R. Leadership and Community in Late Antique Gaul. Berkeley, 1985, 1992<sup>2</sup>. P. 251, 274, 292; idem. Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul. Princeton, 1993. P. 28–41, 155–161; Stevenson J. Irish Hymns, Venantius Fortunatus and Poitiers // Aquitaine and Ireland in the Middle Ages / Ed. J.-M. Picard. Dublin, 1995. P. 81–110; Le diocèse de Poitiers / Sous la dir. de R. Favreau. P., 1988; Cubizolles P. Le diocèse du Puy-en-Velay des origines à nos jours. Nonette, 2005. P. 77, 143.

А. А. Королёв

**Гимнография.** Одно из наиболее древних песнопений, посвященных И., содержится в Лиможском Прозарии из аббатства св. Марциала (сер. X–XII вв.) — секвенция «Nova gratia aethera rebantia promunt carmina» (Новой благодатью

небеса, откликаясь, воспевают песни) (АНМА. Vol. 7. N 135). В эпоху позднего средневековья были составлены еще неск. секвенций И.: «Ad illuminandum mundum, Hilarium virum mundum» (Для просвещения мира Илария, мужа чистого) (АНМА. Vol. 8. N 187), «Sancti praesulis celebremus gaudia» (Да будем праздновать торжество святого предстоятеля) (АНМА. Vol. 9. N 230), «Christo, regi gloriae, canticum laetitiae» (Христу, Царю славы, песнь радостную) (АНМА. Vol. 42. N 242). В ряде печатных Миссалов франц. происхождения (Missale Xantopense. P., 1491; Missale Pictaviense. P., 1498) встречается секвенция «Hilarius, via morum, fuit praesul pictavorum» (Иларий, образец нравов, был предстоятелем пиктавийцев) (АНМА. Vol. 39. N 182). Там же содержится ряд тропов И. — «Domini veritas est in hoc praesule» (Истина Господня пребывает в этом предстоятеле) (ad offertorium, АНМА. Vol. 49. N 683), «Gloriose praesul Hilari» (О, славный предстоятель Иларий) (ad communionem, Ibid. N 771).

И. посвящены особые гимны оффиция — «Praesul fuit Pictavensis nobilis Hilaricus» (Предстоятелем был в Пиктавии честной Иларий) (23 четверостишия; впервые встречается в ркп. Paris. Lat. 196 (XI в.); АНМА. Vol. 11. N 274), «Hilario pontifici laudes refundant populi» (Иларию, епископу, хвалы воздают народы) (7 четверостиший, впервые в Бревиарии испан. происхождения — ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 30849 (XI–XII вв.); АНМА. Vol. 16. N 253). Кроме того, известны особые молитвы в чине мессы (oratio, secreta, postcommunio) на память И.

Согласно тридентскому литургическим книгам, И. полагается общее последование учителям Церкви (3-го класса). В реформированных после II Ватиканского Собора книгах — общее последование пастырям (епископам) или общее последование учителям Церкви.

Отрывки из сочинений И. включались в число уставных чтений: согласно Тридентскому Бревиарию, в среду внутри октавы праздника Тела Христова на 3-й ноктурне (7-е чтение) читался отрывок из трактата «О Троице» (De Trinit. 8), а также отрывки из толкования на Евангелие от Матфея — в 8-е воскресенье после Пятидесятницы (XX Matth. VI), 8 мая (Явление арх. Михаила) (Ibid. XVIII), в общей службе мученику (Ibid. X), в общей службе епископам-исповедникам (Ibid. XXVI), в общей службе учителям (Ibid. IV), в вотивной службе святым апостолам (Ibid. XX); в совр. литургических книгах на часе чтений в качестве 2-го чтения читается отрывок из соч. «О Троице» (De Trinit. I 37–38).

Лит.: Szövérfy J. Die Annalen Der lateinischen Hymnendichtung; Ein Handbuch. B., 1964. 2 Bde.

Э. П. Л.

**Базилика И. в Пуатье (Saint-Hilaire le Grand)** впервые упоминается в описании чуда о кор. Хлодвиге,

к-рое Венанций Фортунат датировал 511 г. Немногочисленные сведения об этом храме во 2-й пол. VI в. содержатся в сочинениях Григория Турского и Фортуната. Базилика находилась к юго-западу от городских стен, на территории позднеантичного некрополя, служила усыпальницей епископов. Вероятно, в VII в. при храме был основан мон-рь, однако точных сведений об этом не сохранилось. Согласно Житию св. Айхарда († 687?), ученика св. Филиберта и вполс. аббата мон-ря Гемметик (см. ст. Жюмьез), святой род. ок. 624 г. в Пиктавии и был передан для обучения ученому мон. Ансфриду из обители св. Илария (ActaSS. Sept. T. 5. P. 86). Житие было составлено в X–XI вв., однако, возможно, основывалось на более ранних источниках. В Житии св. Леодегария, еп. Августодунского († 678), сообщается о том, что его тело временно находилось в пиктавийской базилике св. Илария. В нек-рых рукописях слово «базилика» заменено словом «монастырь», однако это является следствием исправлений поздних редакторов (ActaSS. Oct. T. 1. P. 426, 481). В 3-й четв. VII в. аббат Хроскельм, вероятно, настоятель базилики св. Илария, основал мон-рь Богоматери в Нобилиаке (Нуайе, ныне Нуайе-Мопертю) (Levillain. 1910. P. 245–250). Основание монашеской обители при базилике можно связывать с деятельностью кор. Бальхильды (см. Батхильда, † 680), к-рая в 657–665 гг. как регентша при малолетнем кор. Хлотаре III принимала активное участие в жизни франк. Церкви. В частности, Бальхильда преобразовала ряд крупных пригородных базилик в мон-ри, даровала им привилегии и вывела их из епископской юрисдикции (Wood. 1994. P. 199–200). По мнению нек-рых исследователей, с деятельностью Бальхильды было связано также основание мон-ря св. Илария (Nelson J. Queens as Jezebels: Brunhild and Balthild in Merovingian History // Idem. Politics and Ritual in Early Medieval Europe. L.; Ronceverte, 1986. P. 40).

В 732 г. базилика была разграблена арабами. Согласно «продолжению» Хроники Псевдо-Фредегария, «они дошли до Пиктавия и после сожжения базилики св. Илария — великая это скорбь — решили разорить и дом блаженнейшего Мартина» (Fredegarius Scholasticus. Chronicae: Continuationes. 13 // MGH. Scr.





Mer. T. 2. P. 175). В 768 г. майордом Пипин Короткий издал грамоту на имя Бертина, «аббата мон-ря св. Илария, покровителя нашего города Пиктавий, где сам он, драгоценный, почивает своим телом», в к-рой подтвердил привилегии мон-рю. Эта грамота является самым ранним сохранившимся документом из архива базилики. В 794 г. под влиянием монастырской реформы имп. Карла Великого аббат Атон ввел в Нобилиаке бенедиктинский устав. В 808 г. нек-рые монахи из мон-ря св. Илария обратились к кор. Аквитании Людовику Благочестивому с просьбой разрешить им также соблюдать этот устав. В ответ король предложил им переселиться в Нобилиак, сохраняя повиновение аббату монастыря св. Илария. Насельники монастыря при базилике должны были впредь соблюдать прежний, небенедиктинский устав (*sanoniscam institutionem pleniter... debeant observare* — Documents. 1847. P. 4). В 834 г. кор. Аквитании Пипин I подтвердил неприкосновенность владений мон-ря и принял его под особое покровительство. В грамоте сообщается, что инициатором ее дарования выступил еп. Фридеберт, «наш архикапеллан и аббат монастыря св. Илария, расположенного в пригороде Пуатье, в котором сей первейший и скорый [на помощь] исповедник почивает своим телом» (Ibid. P. 7). Дарование грамоты нашло отражение в Сен-Мексанской хронике, компиляции сер. XII в., составленной в т. ч. на основе летописи мон-ря св. Илария.

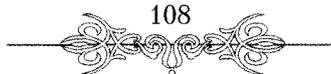
Вероятно, бо́льшая часть монастырского архива погибла во время нападений норманнов, к-рые неоднократно осаждали Пуатье в 853–865 гг. В этих условиях светским аббатом мон-ря стал гр. Рамнульф I (839–866), что засвидетельствовано в грамоте, датированной маем 862 г. В 863 г. норманны разграбили и сожгли мон-рь. В перечислении разоренных норманнами мон-рей в Сен-Мексанской хронике под 877 г. указано: «Монастырь св. Илария и киновия Св. Креста, которую построила блж. королева Радегунда, были разрушены (*destructa erant*)». В февр. 876 г. еп. Фротарий, выступавший в качестве аббата мон-ря, получил пожертвованное обители селение с зависимыми крестьянами. Однако в жалованной грамоте, датированной апр. 878 г., получателем дарения на-

звана базилика св. Илария, в к-рой ответственным лицом был «хранитель Теотад» (*ubi Teotadus custos preesse vedetur*) (Ibid. P. 11). Для восстановления базилики кор. зап. франков Одон сделал ряд пожертвований (889). В грамоте 890 г. сообщается о том, что Эбул, аббат монастырей св. Дионисия близ Парижа и св. Илария, распределил часть земельных владений обители между монахами «для различных неотложных нужд». Кельи и городские владения также были переданы монахам для свободного использования, однако они не могли быть проданы или отчуждены в пользу посторонних лиц. После смерти Эбула (893) управление мон-рем было передано Экфреду, еп. Пуатье († 900). В грамоте 924 г. содержится упоминание о казначее Альбуине и о канониках базилики. Вероятно, здесь подразумеваются каноники, к-рые были поселены при храме св. Илария, после того как монашеская община пришла в полный упадок. Согласно Сен-Мексанской хронике, капитул каноников был учрежден аббатом Эбулом (еп. Лиможский в 958–969), который назван «добрым пастырем Церкви». По повелению Эбула пригородное поселение вокруг храма было укреплено, скорее всего тогда же была восстановлена и сама базилика. В грамотах Эбул выступал в качестве казначея и управителя (*claviger vel rector*) базилики, должность светского аббата занимал гр. Вильгельм III (934–963). Грамота 942 г., в которой закреплено разделение земельных владений базилики в качестве пребенд, свидетельствует об окончательном оформлении капитула каноников. В последующих грамотах сообщается о сдаче этих земель в аренду канониками, об их обмене или о возвратном пожертвовании базилике. После смерти гр. Вильгельма III должность светского аббата базилики перешла к его преемнику гр. Вильгельму Железная Рука и в дальнейшем стала наследственной. Непосредственное руководство капитулом осуществлял еп. Эбул в качестве казначея базилики, после его ухода на покой эти обязанности перешли к приору. В 989 г. гр. Вильгельм Железная Рука основал при базилике госпиталь для бедных, обеспечив его земельными владениями. Граф также вернул в подчинение капитулу св. И. мон-рь Нуайе, освободив его

от всех выплат и повинностей. Несмотря на сделанные графом пожертвования, в кон. X в. деятельность каноников привела к размыванию собственности капитула и отчуждению земельных владений. Направленный против этих тенденций статут, принятый капитулом базилики под руководством декана и казначея Гальфрида, был дважды подтвержден герц. Аквитании Вильгельмом V в 1016 г. Ок. 1025 г. герцог отказался от всех налогов, к-рые он в качестве светского аббата собирал в земельных владениях базилики.

В 1074 г. папа Григорий VII потребовал у Иземберта II, еп. Пуатье, объяснений относительно жалобы членов капитула на нарушение епископом их законных прав, а также принял базилику под особое покровительство Папского престола. В 1078/79 г. в соответствии с папским распоряжением герц. Вильгельм VIII воспретил принимать в состав капитула сыновей клириков и незаконнорожденных, а также ограничил число каноников 60. В соответствии с принципами григорианской реформы герцог передал капитулу права на владение церковью, «которая была насильственно присвоена нашими родителями и предшественниками, нами же во искупление такого их греха да будет возвращена с почетом». Рост влияния капитула привел к заключению договоров о взаимном литургическом поминовении и помощи (*confraternitas*) с капитулом базилики св. Урсина в Бурже (1079) и с монастырем Мармутье близ г. Тура (1081). О возрождении монашеской жизни свидетельствует грамота 1080 г., в к-рой речь идет о передаче ц. св. Лаврентия в Бургундии каноникам ц. св. Илария, выразившим желание принять устав регулярных каноников. Одним из условий этого акта было обязательное совершение богослужений в 3 дня памяти И.

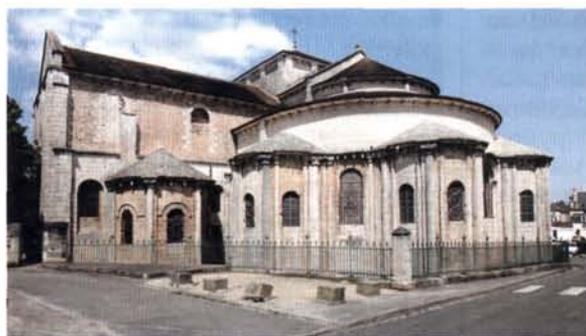
Рост благосостояния капитула привел к ряду злоупотреблений, следствием к-рых было постановление еп. Пуатье Петра II о разделении имущества казначея и каноников (между 1092 и 1115). В дальнейшем имущественные споры, часто требовавшие вмешательства архиепископа Бордо, также нарушали единство капитула. Папский престол и епископы Пуатье поддерживали усилия капитула по возвращению владений,



незаконно присвоенных светскими лицами. В 1142 г. Римский папа *Иннокентий II* вновь принял базилику св. Илария с ее владениями под особое покровительство Папского престола. Папы *Александр III*, *Луций III*, *Иннокентий IV* неоднократно вмешивались в деятельность капитула, указывали на злоупотребления и противоправные действия каноников, но поддерживали их в имущественных и др. спорах с церковными иерархами и светскими лицами. В 1263 г. Римский папа *Урбан IV* ввиду затяжного конфликта между капитулом и епископом Пуатье вывел капитул из юрисдикции епископа и поставил его в прямую зависимость от Папского престола. Это постановление было подтверждено папой *Климентом IV* в 1265 г.

В XII–XIII вв. базилика св. Илария уже не служила усыпальницей епископов Пуатье, однако сохраняла значение главной святыни Аквитании. В 1172 г. наследник англ. престола *Ричард Львиное Сердце* принял здесь символы власти над графством Пуатье (знамя и копьё). В 1177 г. папа *Александр III* утверждал, что базилика «считается знаменитейшей и славнейшей среди всех церквей Аквитании» (Documents. 1848. P. 186). В архиве капитула содержатся сведения о многочисленных пожертвованиях в пользу базилики, о торжественных празднованиях в честь И. Титул светского аббата базилики, принадлежавший с сер. XII в. королю Англии, перешел к франц. королям после захвата графства Пуатье *Филиппом II Августом* (1204).

**Архитектура и живопись.** Базилика св. Илария в Пуатье — важнейшее по своему историческому и архитектурному значению сооружение (в наст. время длина 59 м, длина трансепта 42 м, высота сводов центрального нефа 15 м). Архитектурные особенности храма и его сложная строительная история остаются предметом дискуссий. Согласно Сен-Мексанской хронике, после 1025 г. по повелению англ. королевы *Эммы* архит. *Готье Коорланд* начал строительство новой ц. св. Илария. Возможно, в строительстве храма принял участие *Шартрский еп. Фульберт*, к-рый занимал должность казначея базилики св. Илария с 1019 по 1028/29 г. К этой фазе строительства, вероятно, относится сев. притвор с возвышавшейся над ним высокой колокольней (частич-



пелле с восточной стороны каждого из рукавов, над средокрестьем возвы-

*Базилика свт. Илария Пиктавийского в Пуатье. 1025–1049 гг.*

но сохр. нижний ярус). Образцом для него мог послужить монументальный зап. притвор с башней в церкви аббатства *Флёри* (впосл. *Сен-Бенуа-сюр-Луар*), построенный аббатом *Госцелином* (1004–1030). По словам хрониста, «если эта готтожа во многом и угодила Емму, то во многом и угодила Емму» строительством церквей и мон-рей (из др. построек, выполненных по заказу *Агнессы*, известна романская ц. Богоматери бывш. жен. бенедиктинского

После 1039 г. работы были продолжены на средства матери герц. *Вильгельма VII* графини *Агнессы*, к-рая построила большую часть здания. По словам хрониста, «если эта готтожа во многом и угодила Емму, то во многом и угодила Емму» строительством церквей и мон-рей (из др. построек, выполненных по заказу *Агнессы*, известна романская ц. Богоматери бывш. жен. бенедиктинского



*Интерьер базилики свт. Илария Пиктавийского в Пуатье. 1025–1049 гг.*

аббатства в Сенте). Согласно хронике, освящение храма 1 нояб. 1049 г., в к-ром приняли участие 13 епископов, было необычайно пышным и торжественным.

К этому времени была построена основная часть существующего здания. Алтарь с апсидой отделен 8 колоннами от обхода (деамбулатория) с 4 капеллами. Алтарь перекрыт коробовым сводом, деамбулаторий — крестовыми. Трансепт имеет по 1 ка-

пелле с восточной стороны каждого из рукавов, над средокрестьем возвы-

шается низкая массивная башня. С целью обеспечения доступа к открытой крыше вост. часть храма поднята над уровнем пола в нефе на высоту человеческого роста. Особенности архитектуры базилики подчеркивают мемориальное назначение. Крипта с гробницей И., расположенная под средокрестьем, является центральной точкой храма. Зап. часть здания (в основном разобрана в кон. XVIII в.), почти не уступающая по ширине трансепту, состояла из 3 очень широких нефов, причем северный включал в себя башню. Интерьер нефа и трансепта обильно освещен за счет больших окон клеристория.

Ок. 1100 г. деревянное перекрытие нефа было заменено кирпичными сводами, возведение к-рых над широкими центральным и боковыми нефами потребовало дополнительных опор. В главном нефе недалеко от стен были поставлены дополнительные 4-колонные опоры, разбившие его на 5 травей. Между новыми опорами и стенами на 2 уровнях были перекинута арки. В боковых нефам своды опирались на поставленный по центру каждого из них ряд колонн. По свидетельству архит. *К. Перро* (1669), неф был перекрыт цилиндрическим сводом, что подтверждается архитектурными исследованиями. *К. Дж. Конант* считал подлинными существующие сомкнутые своды, относя перестройку храма (включая апсиду) к 1130–1168 гг. (*Conant*. 1959. P. 105–106); эта т. зр. воспроизводится и поныне (см., напр.: *Laule B., Laule U.* 1997. P. 159).

27 мая 1562 г. базилика была разграблена гугенотами, к-рые нанесли зданию сильные повреждения. В 1591 г. рухнула верхняя часть колокольни (восстановлена в 1592). В 1793 г. храм был закрыт и разорен, в 1799 г. продан как строительный материал за 1900 франков, однако за невыплатой возвращен в собственность гос-ва. В 1804 г. руины базилики (к тому времени была разобрана вся зап. часть) переданы католическому епископу. В 1808 г. был образован приходский совет, к-рый



сразу же начал восстановительные работы. В 1840 г. базилика была признана историческим памятником. В 1855 г. архит. Ш. Жоли-Летерм приступил к разборке руин и восстановлению храма в романском стиле, в связи с чем в 1858 г. были разобраны портал в стиле пламенеющей готики (1474) и др. поздние пристройки. Работы проводились на средства, собранные по подписке (1859), объявленной еп. Пуатье кард. Луи Эдуаром Пи. В 1869–1875 гг. была восстановлена зап. часть храма, в т. ч. зап. фасад (из-за того что на его месте прошла улица, глубина храма была уменьшена на 2 травеи). Освящение состоялось в 1875 г., но работы по оформлению интерьера продолжались до 1885 г. В 2000 г. базилика была объявлена памятником всемирного наследия под эгидой ЮНЕСКО. В 2003–2004 гг. проведена реставрация храма.

В базилике сохранились фрагменты первоначальной росписи. По мнению Э. Верньоля, в апсиде находилось изображение Спасителя во славе, возможно окруженного символами евангелистов и образами 24 старцев (Vergnolle. 1994. P. 178). В основании конхи апсиды открыты сцены из Апокалипсиса. В деамбулатории сохранились сцены из житий различных святых (мученичество св. Квентина, милостыня св. Мартина). На столбах нефа и на своде арки на нижнем этаже колокольни сохранилось 4 фигуры, в т. ч. св. Квинтиан, — остатки ряда св. епископов Пуатье, насчитывавшего не менее 20 фигур. Сохранились также участки фресковой «мраморировки» стен. По мнению О. Демуса, огромные (высота ок. 2,3 м) строгие фигуры епископов были созданы до нач. XII в., житийные сцены — «несущественно позже». Фрески базилики примыкают к кругу связанной с Пуатье романской живописи кон. XI в., склонной к экспрессии и светлым, прозрачным тонам. К этому кругу относятся фрески в церкви аббатства Сен-Савен-сюр-Гартамп в Сен-Савене близ Пуатье и в баптистерии Сен-Жан в Пуатье, фрагменты росписей в ц. Нотр-Дам-ла-Гранд в Пуатье, а также миниатюры Жития св. Радегунды из монастыря Св. Креста в Пуатье (Poitiers. Bibliothèque municipale. MS 250).

Лит.: Documents pour l'histoire de l'église de St.-Hilaire de Poitiers // Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest, 1847. Poitiers, 1848.

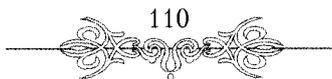
P. 1–362; *Levillain L.* Les origines du monastère de Nouaillé // Bibliothèque de l'École des Chartes. 1910. Vol. 71. N 1. P. 241–298; *Crozet R.* Art roman en Poitou. P., 1948; *Conant K. J.* Carolingian and Romanesque Architecture: 800 to 1200. Baltimore, 1959. P. 105–106; *Demus O.* La peinture murale romane. P., 1970. P. 42, 93, 95, 198, 199, 202; *Camus M.-Th.* La reconstruction de St.-Hilaire-le-Grand de Poitiers à l'époque romane: La marche des travaux // Cah. Civ. Med. 1982. Vol. 25. P. 101–120, 239–271; *idem.* Les voutes de la nef de St.-Hilaire-le-Grand de Poitiers du XI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle // Bull. archéol. du Comité des travaux historiques et scientifiques. N. S., 1980. P., 1983. Vol. 16A. P. 57–94; *idem.* A propos de trois découvertes récentes: Images de l'Apocalypse a St.-Hilaire-le-Grand de Poitiers // Cah. Civ. Med. 1989. Vol. 32. P. 125–134; *idem.* Sculpture romane du Poitou: Les grands chantiers du XI<sup>e</sup> siècle. P., 1992; *Oursel R.* Haut-Poitou roman. La Pierre-qui-Vire, 1984; Les peintures murales du Poitou-Charentes / Éd. B. Brochard, Y.-J. Riou. Poitiers, 1993; *Vergnolle E.* L'art roman en France. P., 1994. P. 176–182; *Wood I.* The Merovingian Kingdoms: 450–751. L.; N. Y., 1994; *Vinken G.* Heiligenverehrung und Baustruktur: Die romanische Basilika St.-Hilaire-le-Grand in Poitiers im Licht ihrer kultischen und memorialen Funktion // Zschr. für Kunstgeschichte. Münch., 1996. Bd. 59. N 3. S. 291–308; *Laule B., Laule U.* Romanesque architecture in France // Romanesque: Architecture, Sculpture, Painting / Ed. R. Toman. Köln, 1997. P. 159.

А. А. Королёв, Л. К. Масиель Санчес

**ИЛАРИЙ** [Илар; лат. Hilarius, Hilarius] († 29.02.468, Рим), св. (пам. зап. 29 февр.), папа Римский с 19 нояб. 461 г. Преемник папы свт. Льва I Великого. Согласно *Liber Pontificalis*, родом с о-ва Сардиния. Его отец в Каталоге папы Феликса IV (III) (VI в.) именуется Криспинианом, в Каталоге папы Конона (VII в.) — Пимианом, а в *Liber Pontificalis* — Криспином. В авг. 449 г. И., диак. Римской Церкви, присутствовал как папский легат на II Соборе в Эфесе, известном как «Разбойничий» Собор. Собор был созван по указу имп. Феодосия II для пересмотра дела пресв. Евтихия, осужденного за монофизитство Поместным К-польским Собором во главе со свт. Флавианом (448). К нач. лета в Риме было составлено посольство, в к-рое вошли Юлий, еп. г. ПUTEОЛЫ (ныне Поццуоли), Ренат, пресв. рим. ц. св. Климента (скончался по пути в Эфес), И. и нотариус Дульцидий. Прибыв, легаты вступили в общение с Флавианом, патриархом К-польским. Председателем нового Собора был назначен сторонник Евтихия Диоскор, патриарх Александрийский. Требование римской делегации зачитать послание к Собору Римского папы свт. Льва Великого было дипломатично отклонено.

Оправдание специально вызванного на Собор Евтихия не было оспорено рим. легатами, к-рые, возможно, не имели четких указаний папы по этому поводу. Однако заявление Диоскора об осуждении и о лишении сана обвинителей Евтихия, прежде всего свт. Флавиана К-польского, на основании того что он, придерживаясь учения о двух природах Христа, якобы изменяет Никейский Символ веры, рим. делегация опротестовала, т. к. учение Флавиана было одобрено папой Львом Великим в особом послании от 448 г. (т. н. Томос к Флавиану). И. первым выразил недовольство действиями Диоскора, хотя его протест, равно как и просьбы нек-рых епископов не осуждать невинного Флавиана, не были услышаны. После того как в базилику Пресв. Девы Марии, где проходил Собор, ворвались жаловавшиеся на Флавиана монахи, заседание было прервано. Порядок был восстановлен при помощи имп. чиновников и воинов. Когда работа Собора возобновилась, Диоскору удалось добиться решения об осуждении Флавиана. В греч. актах «разбойничьего» Собора о легатах из Рима более не упоминается. В сир. версии сообщается, что на заседании 22 авг. Александрийский патриарх, обнаружив отсутствие рим. легатов, направил к ним депутацию. В доме, где остановились легаты, посланники нашли лишь тяжелобольного Дульцидия, к-рый сообщил, что еп. Юлий бежал из города, а И. укрылся в мартирии св. ап. Иоанна Богослова. Когда через некоторое время депутаты вернулись в дом легатов, Дульцидий передал им ответ Юлия и И., к-рые заявили, что, даже если их будут приглашать на Собор десятки раз, они не явятся. Патриарх продолжил Собор без легатов. В посл. И. в послании к Пульхерии (450) общал, что в Эфесе Диоскор неоднократно зазывал его на Собор, но он отказался, опасаясь, как бы тот обольщениями или угрозами не склонил его к осуждению Флавиана. Легаты вернулись в Рим поодиночке. Первым к нач. окт. прибыл И., от к-рого папа Лев Великий и получил сведения о событиях в Эфесе.

13 и 15 окт. 449 г. папа направил 2 послания в К-поль имп. Феодосию II, в к-рых он со слов И. изложил события в Эфесе и выразил протест против принятых там решений. В этих посланиях папа с похвалой от-



звался о стойкости своего диакона перед Диоскором. Подобным образом И. характеризуется и в «Хронике» *Проспера Аквитанского* (*Prosper. Chron.* // PL. 51. Col. 601–602), к-рый в 50-х гг. V в. был секретарем папы. Из послания И. к Пульхерии известно, что именно он в кон. 449 — нач. 450 г. доставил в К-поль письма папы. Сохранились 2 послания *Феодорита*, еп. Кирского, написанные между «разбойничьим» и IV Вселенским (Халкидонским; окт. 451) Соборами. Первое адресовано пресв. Ренату (*Theodoretus*. Ep. 116), второе — не названному по имени рим. архи-диакону, возможно И. (*Idem*. Ep. 118). Титул архи-диакона Феодорит мог дать И. (к-рый в послании к Пульхерии именуется себя простым диаконом) по ошибке: Кирский епископ, вынужденный скрываться в различных мон-рях Сирии, был плохо осведомлен о составе папского посольства (в частности, он не знал о скоропостижной кончине Рената на Делосе). В посланиях Феодорит отмечал стойкость спутников И. на II Эфесском Соборе и просил их воздействовать на папу Римского, чтобы тот принял меры для защиты осужденных Собором, в т. ч. и Феодорита.

Из переписки с математиком и астрономом *Викторием Аквитанским* о принципах исчисления Пасхи, которую И. вел после 455 г., когда обнаружилось расхождение между рим. и александрийской пасхалиями, известно, что к этому времени И. находился уже в сане архи-диакона. В разгоревшемся споре о пасхалиях папа Лев Великий принял дату, предложенную свт. *Протерием*, патриархом Александрийским, однако в послании к имп. *Маркиану* выразил желание, чтобы этот вопрос был решен окончательно (*Leo Magn.* Ep. 138 // PL. 54. Col. 1102). По поручению папы И. обратился к Викторию с просьбой рассчитать новую пасхалию и объяснить принципы исчисления даты Пасхи. Пасхалия *Виктория*, составленная с 28 по 559 г. по Р. Х., существенно отличалась от александрийской (*Krusch*. 1938. S. 27–52). В VI в. она была заменена в Италии пасхалией *Дионисия Малого*, а в Галлии считалась офиц. до VII в.

Став папой Римским, И. продолжил политику свт. Льва Великого. Сохранившиеся до наст. времени немногочисленные пастырские послания И. в основном были посвя-

щены рассмотрению церковных проблем в Галлии и Испании. В *Liber Pontificalis* упоминается, что вскоре после избрания на Римскую кафедру папа направил Никифору и епископам Иллирика послание, в к-ром осудил ереси Нестория и Евтихия и объявил незыблемыми определения Вселенских Соборов — Никейского (325), Эфесского (431) и Халкидонского (451). Послание не сохранилось, как, вероятно, и большинство других, написанных И. в период понтификата. Фрагмент послания И., вероятно из «Фессалоникийского собрания» (*Collectio Thessalonicensis*), содержится в актах Собора в Тицине (ныне Павия) 866 г. (*Synodus Ticinensis*. 5 // *Mansi*. T. 15. P. 76). В нем идет речь о поставлении Адрианопольского еп. *Деогратия*, действительность рукоположения к-рого митр. Евкситий Фессалоникийский готов был признать при условии, что *Деогратий* осудит ереси Нестория и Евтихия. Позиция папы в этом вопросе неясна. Вероятно, он одобрял действия Евксития. Данный фрагмент важен тем, что свидетельствует о вмешательстве папы в дела вост. Церквей, т. к. Адрианополь находился за пределами Фессалоникийского викариата, подчиненного Римскому престолу (диоцез Иллирика), и был в составе Фракийского диоцеза, к-рый, согласно 28-му прав. Халкидонского Собора, долгое время оспаривавшемуся Зап. Церковью, находился в юрисдикции К-польской кафедры.

В Риме И. вступил в борьбу с *арианством*, о чем позднее вспоминал папа *Геласий I* (492–496). Готы-ариане, находившиеся на службе в рим. армии, пользуясь поддержкой магистрата армии Рикимера, захотели открыть в Риме свою церковь. Усилиями Филофея, родственника имп. Прокопия Антемия (467–472), ариане получили от него соответствующее разрешение. Однако позднее под влиянием И. император отменил свое решение и клятвенно заверил папу, что не допустит еретических богослужений близ гробницы ап. Петра (*Gelasius I*. Ep. 26 // *Epistulae Romanorum Pontificum*. 1868. T. 1. P. 406).

Послания папы к епископам Галлии о положении кафедры Арелата (ныне Арль) были включены в «Арелатское собрание» (*Collectio Arelatensis*). В Юж. Галлии И. поддерживал первенство Арелатской кафедры. Утвержденное в 417 г. папой *Зо-*

*симой* первенствующее положение этой кафедры было утрачено ею в 445 г. по решению имп. *Валентиниана III* (после конфликта св. *Илария*, еп. Арелатского, и папы Льва Великого). Через нек-рое время Лев Великий вернул ряд прав преемнику Илария Равеннию, но они имели характер личных привилегий. И. восстановил власть архиепископов Арелатских в полном объеме. В 462 г. в Галлии разгорелся скандал вокруг нарбонского архи-диака. Ермета. Рукоположенный архи-еп. Нарбонны Рустиком во епископа г. Бетерры (ныне Безье), Ермет не был принят папством и остался в Нарбоне. Рустик назначил его своим преемником на Нарбонской кафедре. В послании к Леонтию Арелатскому от 2 нояб. 462 г. И. просил предоставить ему сведения об этих неканонических действиях (*Hilarus*. Ep. 7 // *Ibid*. P. 140–141). По итогам Собора в Риме И. направил послания галльским епископам, в к-рых признал, что рукоположение было совершено в соответствии с канонами, поэтому Ермет после смерти Рустика сможет занять Нарбонскую кафедру, лишившись, однако, обычных прав и привилегий митрополита I Нарбонской пров. (так, право утверждать епископов на кафедре перешло к старейшему по рукоположению иерарху Констанцию, еп. Уцеции (ныне Юзес)). В то же время И. призвал Леонтия, первенствующего еп. Галлии, внимательно следить за соблюдением канонических правил в подчиненной ему области (*in provincia quae ad monarchiam tuam pertinet*). Также папа настаивал на том, чтобы епископы и клирики, посещая др. церковные провинции, имели при себе удостоверяющие грамоты от своего митрополита, и предписывал отчуждать церковные земельные владения лишь по решению местного Собора. И. возвратил Арелатской митрополии приходы, к-рые после 445 г. по различным причинам отошли др. еп-ствам (*Hilarus*. Ep. 8 // *Ibid*. P. 141–146).

В 463 г. разгорелся новый конфликт между митрополиями Арелата и Вьенны. Вьеннский еп. Мамерт рукоположил епископа в г. Деа Августа (ныне Ди), принадлежавший к Арелатской митрополии. В послании от 13 окт. 463 г. к Леонтию Арелатскому И. выразил возмущение действиями Мамерта и призвал Собор галльских епископов решить этот вопрос. В послании к епископам



Галлии И. напомнил об исключительном праве Арелатского епископа созывать межпровинциальные Соборы. В послании от 25 февр. 464 г. папа подтвердил решение Собора: рукоположенный Мамертом епископ должен был получить утверждение Арелатского митрополита и впредь ему подчиняться. Мамерту предписывалось впредь воздерживаться от неканонических действий под страхом лишения полномочий митрополита (*Idem*. Ep. 9–10 // *Ibid.* P. 146–151). Конфликт вокруг кафедры г. Деа Августа был вызван тем, что после 455 г. бургунды, расселенные в 443 г. рим. полководцем Флавием Аэцием в Сапаудии (ныне Савойя), захватили долину р. Родан (ныне Рона). Бургундские правители (короли) утвердили одну из своих резиденций во Вьенне, распространив свою власть и на нек-рые города Арелатской митрополии, в т. ч. на г. Деа Августа. Местный епископ, пользовавшийся большим авторитетом на территории королевства бургундов, начал окормлять эти города. Большая часть территории Арелатской митрополии оставалась под непосредственным контролем императора. Политические изменения в Галлии привели к изменению церковно-иерархической структуры, что подвигло И. выступить с призывом соблюдать прежние границы митрополий (*Idem*. Ep. 11 // *Ibid.* P. 151–152).

Позже разгорелся спор между 2 галльскими митрополитами — Авксанием, еп. г. Аквы Секстиевы (близ совр. г. Экс-ан-Прованс), и Ингенуем, еп. г. Эбрэдун (ныне Амбрён), относительно прав на епископские кафедры г. Никея (ныне Ницца) и г. Цемелий (ныне Симьез, в черте г. Ницца). В послании к Леонтию и др. иерархам И. поручил решение спора Арелатскому епископу и местному Собору, предположив, что оба города ввиду их близкого расположения должны быть подчинены одному епископу (*Idem*. Ep. 12 // *Ibid.* P. 152–155).

Неурядицы происходили также в церковных делах в Испании. В 463–464 гг. епископы Тарраконской пров. подали жалобу на действия Сильвана, еп. г. Калагуррис (ныне Калаора), который вопреки пожеланиям паствы и рекомендациям местных Соборов самочинно рукополагал епископов на др. кафедры. Как утверждали епископы, в течение 7 лет они тер-

пели его действия ради мира в Церкви. Когда Нундинарий, еп. г. Барцинона (ныне Барселона), предчувствуя кончину, назначил преемником на кафедре хореепископа Иринея, митр. Тарраконы (ныне Таррагона), Асканий, отмечая неканоничность этого акта, все же просил И. утвердить назначение Иринея, поскольку тот был достойным человеком ([*Ad Hilarum*] Ep. 13–14 // *Ibid.* P. 155–158). Папа ответил на вопросы испан. епископов 31 дек. 465 г. Он настаивал на соблюдении древнего обычая избирать епископа только с согласия паствы и с последующим утверждением местным митрополитом. Совершенные Сильваном рукоположения папа объявил незаконными и потребовал низложить поставленных им епископов, но лишь в том случае, если на их место будут законно избраны др. кандидаты. Назначение Иринея на Барцинонскую кафедру И. счел незаконным, поэтому вместо него предписывалось избрать др. епископа (*Hilarus*. Ep. 16–17 // *Ibid.* P. 165–170).

Эти и др. проблемы стали предметом обсуждения на состоявшемся под рук. И. Соборе в Риме (19 нояб. 465), где присутствовали епископы из Галлии, Африки и Италии. Собор постановил запретить возведение в священник сан лиц, имеющих телесные увечья, слабоумных, состоявших во 2-м браке и женатых на вдовах. О решениях Собора были извещены испанские епископы (*Idem*. Ep. 15 // *Ibid.* P. 159–165).

В Риме важной задачей И. стало восстановление церквей, пострадавших от вандалов (455). Работы по реставрации храмов начались еще при Льве Великом. В *Liber Pontificalis* содержится перечень восстановленных И. храмов, сообщается о его дарах церквам и монастырям. В понтификат И. при Латеранском баптистерии были возведены 3 оратория — св. Иоанна Крестителя (значительно перестроен в XVII в.), св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова (в целом сохр. изначальный вид) и Св. Креста (разрушен в нач. XVII в.). Согласно описаниям, баптистерий имел форму равноконечного креста, между рукавами к-рого находились небольшие капеллы. Своды зданий были украшены мозаиками, стены выложены мрамором. На архитраве портала оратория Иоанна Крестителя находится посвятельная надпись: «Епископ Илар свято-

му народу Божию» (*Hilarus episcopus sanctae plebi Dei*). Сохранились первоначальные бронзовые двери оратория с надписью на створках: «Епископ Илар, служитель Божий, преподнес в честь блаженного Иоанна Крестителя» (*Hilarus episcopus Dei offert in honorem beati Johannis Baptistae*). Над входом в ораторий Иоанна Богослова помещена надпись: «Своему освободителю, блаженному евангелисту Иоанну, епископ Илар, служитель Христов» (*Liberatori suo beato Johanni Evang. Hilarus episcopus famulus Christi*). На своде сохранилось мозаичное изображение агнца. Вероятно, ораторий был выстроен И. в память о благополучном возвращении из Эфеса, где он нашел убежище в мартирии Иоанна Богослова. Все 3 капеллы были пышно украшены мрамором, золотом и серебром, подробное описание убранства содержится в *Liber Pontificalis*.

Дары в виде золотых и серебряных чаш были сделаны папой Латеранской базилике (базилика Константина), базилике св. Петра на Ватиканском холме, св. Павла за городской стеной (Сан-Паоло фуори ле Мура) и сщмч. Лаврентия. При загородной базилике св. Лаврентия (Сан-Лоренцо фуори ле Мура) И. учредил монастырь и дом для паломников. Др. монастырь был основан И., когда он был еще архидиаконом, в местности Луна (*ActaSS. Sept. T. 3. P. 574*; предположительно близ совр. Пьяцца Витторио в Риме). Согласно эпиграфическим источникам, И. завершил восстановительные работы в ц. св. Анастасии на Палатине на средства, завещанные для этой цели некими Севером и Кассией.

В *Liber Pontificalis* подчеркивается особая забота папы И. об устройении *стационального богослужения*. Процесии следовали от Латеранской базилики или базилики св. Девы Марии «у Яслей» (ныне ц. Санта-Мария Маджоре) до одной из титулярных церквей Рима.

В *Liber Pontificalis* не указывается точная дата кончины И. Она вычисляется от даты его поставления (19 нояб. — через 7 дней после кончины папы Льва Великого (10 нояб.)). И. занимал кафедру 6 полных лет 3 месяца и 10 дней. С учетом того, что 468 год был високосным, датой его кончины является 29 февр. В большинстве списков *Мартиролага* блж. Иеронима память И. по-





мещена под 10 сент. Та же дата памяти И. вошла в каролингские «исторические мартирологи» (Адона Вьеннского, Узуарда и др.), а также в XVI в. — в Римский мартиролог кард. Цезаря Барония. После II Ватиканского Собора (1962–1965) память И. перенесена на 29 февр. О широком почитании И. в Риме или за его пределами в древности и средние века сведений нет. Л. Дюшен выразил сомнение, что Илар, упомянутый под 10 сент. в Мартирологе блж. Иеронима, — папа Римский. В одном из ранних списков Мартиролога, в Эхтернахском (VIII в.), под этой датой упомянута кончина в Риме некоего еп. Илара. В Бернском кодексе (кон. VIII в.) и в позднейших списках эта заметка приобретает нехарактерную для Мартиролога блж. Иеронима подробность: «В Риме кончина блаженного папы Илара, по чьему распоряжению Викторий составил Пасхалию». Дюшен предположил, что, поскольку ни в италийской, ни в изначальной галльской редакциях Мартиролога блж. Иеронима не упоминалось о кончине папы Римского И., отождествление неизвестного еп. Илара с одноименным папой произошло лишь в каролингскую эпоху. Это мнение разделил И. Делез, уточнив, что память И. могла присутствовать в галльской редакции Мартиролога блж. Иеронима, но она помещалась под 10 сент. из-за того, что И. был отождествлен с еп. Иларом (MartHieron. Comment. P. 500). Соч.: CPL, N 1662–1663; Epistolae et decreta // Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt S. Hilario usque ad Pelagium II / Ed. A. Thiel. Brunnsbergae, 1868. T. 1. P. 126–174; Epistulae // PL. 58. Col. 9–32; Krusch B. Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. [II]: Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung. B., 1938. S. 16–26 [Epistula ad Victorium; Prologus Victorii Aquitani ad Hilaram archidiaconum].

Ист.: ActaSS. Sept. T. 3. P. 553–574; LP. T. 1. P. 242–248; ACO. T. 2. Vol. 2/1. P. 74–79; Jaffé. RPR. T. 1. P. 48–49; MartHieron. Comment. P. 500; MartRom. Comment. P. 390.

Лит.: Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 2. P. 900–905; Duchesne. Fastes. T. 1. P. 126–131, 286–288; idem. Histoire ancienne de l'Église. P., 1910. T. 3. P. 229–233; Grisar H. Roma alla fine del mondo antico. R., 1908. P. 334–338; Rahner H. Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlass von Jérôme Vignier. Freiburg i. Br., 1935. S. 129–142; Fliche, Martin. HE. T. 4. P. 219–224, 332–333; Fuhrmann H. Eine Bruchstück der Collectio Ecclesiae Thessalonicensis // Traditio. N. Y., 1958. Bd. 14. P. 371–377; Amann E. Hilaire (1) // DTC. T. 6. Col. 2385–2388; Cigniti B. Ilaro, papa // BiblSS. T. 7. Col. 737–753; Scaglia G. Gli «archiva» di papa Damaso e le biblioteche di papa Ilaro // Studi medievali. Ser. 3. Spoleto, 1977. T. 18. P. 39–63; Задворный В. История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 318–321; Ma-

ckie G. V. Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function and Patronage. Toronto, 2003. P. 195–211; Vilella Masana J. Los concilios eclesiásticos de la «Tarraconensis» durante el siglo V // Florentia iliberritana. Granada, 2003. Vol. 14. P. 327–344.

Д. В. Зайцев

**ИЛАРИЙ** [Иларий Арелатский; лат. Hilarius Arelatensis] (ок. 401–449), св. (пам. зап. 5 мая), еп. г. Арелат (ныне Арль, Франция), митр. Вьеннской пров., первенствующий еп. Галлии (до 445), политический и церковный деятель, писатель.

**Источники.** Основные сведения об И. содержатся в 2 агиографических произведениях: автором «Слова о жизни св. Гонората Арелатского», наставника И. и его предшественника на кафедре, был сам святитель, автором Жития св. Илария — его ученик Гонорат Массилийский (Марсельский). Среди др. важных источников — посвященная И. «Похвала пустыне» св. Евхерия, еп. Лугдунского (Лионского), краткий рассказ в соч. Геннадия Массилийского «О знаменитых мужах», Житие св. Германа Автиссиодурского (Осерского), составленное Констанцием Лугдунским, письма Сидония Аполлинария, анонимное Житие св. Лупа, еп. Трикасс (ныне Труа), а также послания Римского папы свт. Льва I Великого.

**Жизнь.** Год рождения И. устанавливается по сообщению Гонората Массилийского о кончине в возрасте 48 лет. Из его родственников известны брат и сестра Пимениола, вышедшая замуж за Лупа (впосл. епископ Трикасс). По свидетельству агиографа, И. получил фундаментальное классическое образование, владел искусством риторики. Главным событием своей жизни И. считал «обращение» к аскезе, о чем есть упоминание в «Слове о жизни св. Гонората» (*Hilarius Arelatensis. Vita Honorati. 23–24 // Hilaire d'Arles. Vie de St. Honorat. 1977. P. 132–138*) и в Житии И. (*Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii. 3–7 // Honorat de Marseille. Vie de St. Hilaire d'Arles. 1995. P. 92–104*). Как И., так и его агиограф приписывают «обращение» (conversio) влиянию св. Гонората Арелатского, специально прибывшего из Леринского мон-ря, чтобы убедить своего родственника оставить мирскую жизнь. И. связывал изменение жизни с воздействием благодати, в то время как агиограф был склонен объяснить успех миссии способностью И. к рациональному мышлению.

В нач. V в. большая часть галло-рим. аристократии удалилась из городов в свои имения, поскольку власть на местах перешла в руки варварских военачальников. Вероятно, И., образованный молодой человек, также находился в своем имении, вдали от «ненадежности и смятения» (*Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii. 10*), не стремясь к активному участию в общественной жизни. К моменту «обращения» он лишился родителей и самостоятельно управлял семейными владениями. Под влиянием св. Гонората он продал имущество брату, поручив истратить средства на милостыню или на пожалования монастырям, и отправился на о-в Лерин (ныне о-в Сент-Онора в архипелаге Лерен), где под рук. св. Гонората начал вести монашескую жизнь.

В кон. 426 или в нач. 427 г. Гонорат был избран на Арелатскую кафедру. Прибыв в Арелат вместе с наставником, И. стал клириком при епископской кафедре, а затем был рукоположен во пресвитера. Вскоре, по свидетельству агиографа, «из любви к пустыне» он вернулся в монастырь (*Vita Hilarii. 8*). Об этом упоминает и Сидоний Аполлинарий в «Благодарении епископу Фавсту» (*Sidon. Apol. Carmina. XVI 115*). Из сочинения св. Евхерия следует, что И. скорее всего стал жить близ Леринского мон-ря. Епископское служение св. Гонората († 16 янв. 429) оказалось недолгим. Предчувствуя кончину, он призвал И. и др. близких учеников в Арелат. Известие о тяжелой болезни епископа вызвало волнения в городе: «К столь великому мужу [Гонорату] для принятия благословения стекалось множество именитых людей, они стали требовать ответа о преемнике блаженного Гонората» (*Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii. 10*). В послании Римского папы св. Келестина I, датированном 26 июля 429 г. (т. е. через полгода после смерти епископа), упоминалось о нестроениях в еп-ствах Галлии, в частности в Арелатском, а также был затронут вопрос избрания преемника св. Гонората. Папа отрицательно отнесся к практике поставления епископов из числа монахов, указав, что на кафедру может быть избран только пресвитер, прошедший в Церкви все степени служения. Св. Келестин указал, что «никто да не будет поставлен епископом к тем, кто его не желает. Следует искать





дая их волной крещения, и учил крещеных праведно жить» (Ibid. 32). И. занимался благотворительностью (продал для выкупа пленных все серебро, хранившееся в городских базиликах, собственноручно механизировал солеварню). Геннадий Масилийский подчеркивал его трудолюбие (во время чтения книг И. плел рыболовную сеть) и неустанную заботу о бедных: «Иларий, епископ Арелатский, — любитель нищеты, о нуждающихся заботился не только духовным состраданием, но и собственным телесным трудом, ибо для облегчения участи бедных выполнял также и сельский труд, превывавший его силы, будучи человеком знатного рода и воспитанным совершенно иначе» (*Gennad. Massil. De vir. illustr. 70*). И. придавал большое значение чтению Свящ. Писания, «он был силен и в деле учения, всем, невзирая на их положение, предлагал безукоризненные проповеди» (Ibid. 69). Жил бедно, и зимой и летом носил одну тунику, даже дальние расстояния преодолевал пешком.

В годы епископского служения И. Арелат оставался важнейшим городом Галлии. В нач. IV в. там располагалась резиденция имп. *Константина I Великого*, его сыновей *Константина II* и *Констанция II* и монетный двор; в 395 г. из г. Треверы (ныне Трир, Германия) в Арелат была перенесена резиденция префекта Галлии — высшего имперского гражданского сановника, чья власть распространялась на Галлию, Испанию и Британию. В 418 г. имп. *Гонорий* постановил проводить в Арелате ежегодное собрание представителей городских общин Вьеннской пров. Рост политического значения города привел к повышению авторитета епископской кафедры. До 398 г. Арелатский епископ подчинялся митрополиту г. Вьенна, однако на Тавринском (Туринском) Соборе, проходившем под рук. еп. Симплициана Медиоланского, предстоятель Арелата получил права митрополита в юж. части Вьеннской пров., к-рая т. о. делилась на 2 митрополичьих округа (*Les Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle / Éd. J. Gaudemet. P., 1977. P. 138–140*). В 417 г. Римский папа *Зосима* предоставил Арелатскому еп. Патроклу права митрополита во всей Вьеннской и в обеих Нарбонских провинциях, а также исключительное право выдавать рекомендательные письма галльским клирикам, на-

согласия и обоюдного желания клира, народа и местных властей» (*Coelestin. Ep. 4 // PL. 50. Col. 430–436*).

Согласно Житию И., св. Гонорат прилюдно указал на него как «на первосвященника, выделяющегося исключительными достоинствами» (*Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii. 9*). И. был огорчен решением наставника: он, желая вернуться к уединенному образу жизни, не хотел принимать обязанности пастыря в таком важном городе, как Арелат. После погребения епископа И. тайно бежал из города. Однако жители Арелата начали поиски и, обнаружив И., вернулись в город через Аламанское укрепление (*castellum Alamannicum* — вероятно, ныне Эмарг; укрепление находилось к западу от Арелата). В Аламанском укреплении на голову И. спустилась белая голубка. И. принял это как знак свыше и согласился стать епископом.

Заняв кафедру, И. продолжил вести аскетический образ жизни. После рукоположения он основал в Арелате мон-рь и стал его 1-м настоятелем (обитель была известна как «Илариев монастырь» ([*monasterium*] *Hilarianum*)). И. взял за основу устав Леринской обители, однако, вероятно под влиянием идей прп. *Иоанна Кассиана*, смягчил его строгость. Так, ношение власяницы (*cilicium*) насельниками разрешалось при условии, что она не заметна для окружающих. В соответствии с предписаниями Иоанна Кассиана в мон-ре И. совершались те богослужения, к-рые обозначались термином *laus* — хвала (Ibid. III 4). По свидетельству агиографа, И. «заставил жизнь бурлить по пустынным установлениям» (*Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii. 7*). Обитель, насельники к-рой оказали значительное влияние на общественную жизнь города, находилась на окраине Арелата, на правом берегу р. Родан (ныне Рона), возле ц. мч. Генесия (на месте совр. ц. Сен-Женесде-ла-Колон).

Гонорат Масилийский упоминал о том, что И. инициировал церковное строительство в еп-стве. Вероятнее всего, новые храмы возводились в сельской местности. В этом была необходимость, поскольку население отдаленных районов еп-ства было еще слабо христианизировано. По свидетельству агиографа, И., «проходя пространство Каменных полей [ныне равнина Кро], крестил пастухов одного за другим, возрож-

правлявшимся в Рим или в др. места за пределами Галлии (*Zosimus, papa. Ep. 1 // PL. 20. Col. 642–646*). Это решение было опротестовано нек-рыми галльскими епископами, в т. ч. еп. Иларием Нарбонским. Премник Зосимы папа *Бонифаций I* восстановил Нарбонскую митрополию в пределах Первой Нарбонской пров.; вероятно, независимость сохраняла и митрополия Вьенны.

Ввиду особого положения Арелатского епископа в системе церковной иерархии Галлии И. часто вступал в контакты с высшими гражданскими сановниками. Во время проповеди в базилике Констанция он обличил префекта Галлии, отвергнувшего «увещание ради его собственного спасения». Возможно, речь шла об Авксиларии (префект в 438–439), благочестивом муже, к-рый поддерживал отношения с И. и со свт. Германом Автиссиодурским (*Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii. 14, 22; Const. Lugd. Vit. Germ. 23*). Однако скорее всего И. обличал Альбина (префект в 440), амбициозного человека, к-рый конфликтовал с патрицием Аэцием. Для их примирения имп. *Валентиниан III* послал в Галлию рим. диак. Льва (впосл. папа Лев I Великий). Об имени префекта и о его проступках, вызвавших недовольство епископа, вероятно, намеренно не сообщалось, лишь указывалось, что речь шла «о деле справедливости».

Деятельность И. оказала влияние на церковную жизнь всей Галлии. В нояб. 439 г. И. после долгого перерыва (398–439) созвал Собор в г. Рейи (ныне Рьез), на к-ром присутствовали 12 епископов и пресвитер — представители кафедр из митрополий Арелата (юж. часть Вьеннской и Вторая Нарбонская пров.) и Эбредуна (ныне Амбрён). Согласно постановлению епископов, созывать межпровинциальные Соборы следовало 2 раза в год. Однако следующее совещание состоялось лишь в 441 г. в г. Аравсион (ныне Оранж), на нем присутствовали 17 епископов из 4 митрополий, в т. ч. Клавдиан Вьеннский и Евхерий Лугдунский. В заседаниях I Вазийского Собора 13 нояб. 442 г. участвовали 23 епископа. В 443 г. в Арелате состоялся местный провинциальный Собор (см. *Арелатские Соборы*).

И. посетил многие города Галлии, во время поездок часто встречался со свт. Германом Автиссиодурским. Действия И. вызывали неприязнь



некоторых церковных иерархов, стремившихся ограничить его полномочия, что в итоге привело к конфликту с Римским престолом. В 444 г. на Соборе в г. Везонцион (ныне Безансон) при активном участии И. и свт. Германа был осужден и лишен сана местный еп. Хелидоний. Его рукоположение было признано неправомочным по ряду причин: Хелидоний до вступления на кафедру был женат на вдове, а также, находясь на гос. службе, выносил смертные приговоры. Низложенный епископ отправился в Рим, чтобы подать жалобу папе Льву Великому. И. последовал за ним (кон. 444), но, явившись в Рим, святитель не смог опровергнуть доводы Хелидония, был обвинен в превышении полномочий и вернулся в Арелат. Свт. Лев Великий в послании к епископам Вьеннской пров. не стал упоминать о том, что Хелидоний выносил смертные приговоры (*Leo Magn.* Ep. 10: *Divinae cultum*). Подтверждая каноническое правило о недопущении к священству лица, женатого на вдове, папа признал обвинения против буд. епископа ложными. И. был обвинен в досрочном рукоположении преемника еп. Прокетия, хотя тот по болезни в течение долгого времени не мог исполнять пастырские обязанности. Кроме того, папа утверждал, что И. совершал неоправданные поездки по стране в сопровождении воинского отряда. Отголосок этого обвинения содержится в Житиях Юрских отцов, где цитируется послание свт. Льва Великого (*Vita Roman.* I 19).

В качестве наказания за дерзость в отношении Римского престола папа передал статус митрополита Вьеннской пров. епископу Вьенны. Право председательствовать на церковных Соборах было отдано старейшему еп. Леонтию (кафедра неизв.). Папа обратился за поддержкой к имп. Валентиниану III, к-рый издал рескрипт на имя патриция Аэция, командующего рим. войсками в Галлии (445). Император грозил объявить И. врагом империи в случае неподчинения решениям папы. Позиция имп. власти в конфликте Рима с епископом Арелатским отражает стремление упрочить власть Римского папы во всей Зап. Церкви (*Leo Magn.* Ep. 11: *Constitutio Valentiniani Augusti*).

После папского осуждения и жестких распоряжений императора И. направил в Рим пресв. Равенния, буд.

еп. Арелатского, а затем 2 епископов — Нектария и Констанция. Свт. Лев не отменил мер, направленных на лишение Арелатского епископа первенства в Юж. Галлии, однако во время переговоров склонился к примирению с И. Свт. Лев в послании к епископам, собравшимся в Арелате по поводу поставления Равенния (449), именовал покойного И. «человеком святой памяти» (*Defuncto sanctae memoriae Hilario — Leo Magn.* Ep. 40). Однако в послании к галльским епископам 450 г. папа утверждал, что «его [Равенния] предшественник по справедливости потерял [свои права] из-за чрезмерной самонадеянности» (*Idem.* Ep. 66). Вернув Хелидония на кафедру г. Везонцион, папа показал «дерзкому» И., что решения Римского престола имеют больше силы, чем постановления местного галльского Собора. Особенно усилился контроль папы над частью Сев. Галлии, т. к. Хелидоний был митрополитом пров. Магна Секвана. На юге Галлии Лев Великий также по своему усмотрению распределил полномочия между местными епископами, стремясь избежать концентрации власти в руках одного из иерархов. Осознавая невозможность эффективно и полностью контролировать церковную жизнь Галлии, папа был вынужден искать поддержки у светской власти. В дальнейшем Папский престол отказался от давления на Церковь в Галлии — папа Иларий (461–468) вернул Арелатскому еп. Леонтию право первенства в Юж. Галлии, разрешил ему созывать церковные Соборы и председательствовать на них.

После конфликта со свт. Львом I Великим И. устранился от активного участия в церковной жизни Галлии. Согласно Житию, он вел строгую аскетическую жизнь, предавался монашеским подвигам. Геннадий Массилийский ошибочно датировал его кончину временем правления императоров Валентиниана III (425–455) и Маркиана (450–457). Более точно год смерти И. устанавливается по тексту послания свт. Льва Великого к епископам, собравшимся в Арелате для рукоположения нового еп. Равенния (22 авг. 449). И. был похоронен в пригородной базилике св. Генесия, где находилась также гробница его предшественника, св. Гонората. Сохранился резной саркофаг III в., к-рый был использован для погребения святителя (в наст.

время хранится в Лувре, Париж), а также крышка саркофага (Музей античных Арля и Прованса), на к-рой вырезана надпись: «Здесь покоится Иларий, предстоятель священнейшего закона» (*Sacrosanctae legis antistes Hilarius hic quiescit*). В сохранившейся стихотворной эпитафии И. восхваляются смирение, добровольная бедность и пастырские труды святителя. Память И. под 5 мая (день смерти И.) была внесена в галльскую редакцию Мартиролога Иеронима (кон. VI в.). В Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.) есть краткая похвала И., источником к-рой могли быть и эпитафия и Житие святителя. Эта похвала, внесенная в Мартиролог Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.), отсутствует, однако, в Мартирологе Узуарда: «В Галлиях, в городе Арелат, блаженного Илария, епископа и исповедника, мужа славнейшего и благороднейшего». В XVI в. память И. была внесена в Римский мартиролог.

В XI в. восстановленная базилика св. Генесия передана мон-рю св. Виктора в Марселе, в XII–XIII вв. на ее месте велось строительство новой ц. во имя св. Гонората. После эпидемии чумы 1348 г. церковь была фактически заброшена, мощи св. Гонората вывезены в приорат Ганагоби и затем в Леринский мон-рь. Впосл. мощи др. Арелатских святителей перенесли в различные городские церкви. Мощи И. покоились в серебряном реликварии в ц. Св. Креста, часть мощей — в ц. св. Мартина. Святые были утрачены в годы Французской революции (1789–1799), небольшая часть мощей И. хранится в соборе св. Трофима.

**Сочинения.** Наиболее значительным произведением И. является «Слово о жизни св. Гонората» — панегирик (проповедь), произнесенный в день памяти покойного епископа. Произведение, первоначально составленное из неск. частей, датируется 430–432 гг. Вероятно, оно было написано в 1-й год пребывания И. на кафедре, т. е. в годовщину памяти свт. Гонората, и содержит ряд указаний на то, что было прочитано в храме. Впосл. И. переработал и соединил отдельные части панегирика; его окончательная редакция относится к 30-м гг. V в.

«Слово...» не является собственно житием (*vita*), жанр панегирика не предполагает связного и хронологически выстроенного рассказа



о жизненном пути подвижника. При этом сочинение отличается и от рим. эталона похвальной речи. По мнению И., традиц. риторическая преамбула — рассказ о родине, семье, рождении, воспитании и т. д. — не нужна христ. оратору. Главной задачей И. является описание всеобщей скорби об утрате епископа, к-рая претворяется в радость обретения нового небесного заступника — св. Гонората. По мнению М. Д. Валантен, равноудаленность вступления и заключения от основной части повествования является одной из особенностей «Слова...». Рассказ об обращении св. Гонората к аскезе (главы 5–8) перекликается с повествованием о смерти Гонората (главы 29–35). В последней части «Слова...» ключевыми словами являются «смерть» (*mors*), «исход» (*obitus*) и т. д., в начальной — «жизнь» (*vita*). И. опускает сведения о детстве и ранней юности Гонората, начиная повествование с рассказа о его духовном рождении — крещении. В начале и в конце произведения содержатся рассуждения св. Гонората об обманчивости земного мира и о непреложности Божиих обетований.

Тема 2 др. лит. блоков (главы 9–14 и 25–28) — апостольское служение Гонората. В 1-м блоке рассказывает об обращении брата святого, Венанция, о путешествии братьев на восток и о погребении Венанция. Во 2-м блоке описывается епископское служение Гонората. В диптихе, посвященном леринскому периоду жизни святого, 1-ю ч. составляет рассказ о его прибытии на о-в Лерин и об основании мон-ря (главы 15–17), 2-ю — повествование о беседах Гонората с И. (главы 23–24). Композиционным центром произведения являются главы 18–22, в к-рых описывается монашеская жизнь Гонората, его настоятельная деятельность, а также расцвет подвижничества в обители.

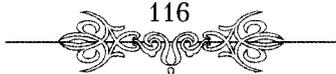
Риторические приемы И. просты и лишены претенциозности, что придает произведению интонацию искреннего, чуждого напыщенности рассказа. И. редко использует ассонансы, обычно довольствуясь игрой однокоренных слов: «Освещается потаенное место, когда светильник был спрятан в нем» (*Illuminatur latibulum, dum lumen occulitur — Hilarius Arelatensis. Vita Honorati. XVI 1*). Еще чаще автор сочетает приставочную и бесприставочную формы глагола,

напр. «traho» и «retraho»: «С одной стороны, благость его славы побуждает меня к речи, с другой — всеобщая утрата влечет к рыданиям» (*Ilinc me laudum suarum gratia ad sermonem trahit, hinc ad singultus retrahunt damna communia — Ibid. II 1*). Особым приемом И. является выстраивание цепочек из 3 похожих слов, напр. глаголов с одинаковыми окончаниями: «[Все им] одеты, поставлены, накормлены» (*Vestiebantur, instituebantur, alebantur — Ibid. IX 5*), или из слов с близким смысловым значением: после обращения И. Гонорат «радуется, торжествует, ликует» (*gaudet, triumphat, exultat — Ibid. XXIV 1*). Троекратное повторение «beatus» (счастливый, блаженный) приближает конструкцию фразы к литургической формуле: «Кто не считал себя счастливым, счастливым свой дом, счастливым свой ларец для хранения бумаг...» (*Quis itaque non beatum se, beatam domum, beata scrinia sua credidit — Ibid. XXII 3*). В основной части «Слова...» повествуется о жизни Гонората — юноши (главы 5–14), пресвитера и аббата (главы 15–24) и епископа (главы 25–35). И. часто использует прием, когда 2 части предложения начинаются одинаково и имеют сходную структуру (рассказывая о широкой благотворительности Гонората, автор восклицает: «О благая благотворительность, которой служила вера, о благая вера, благодаря которой благотворительность никогда не медлила!» (*O felix munificentia cui fides ministravit, o felix fides cui munificentia numquam moram fecit — Ibid. XXI 1*)); употребляет изысканную форму параллелизма — хиазм: «Так, именно так молитва святого возвращает своих беглецов, так упорных покоряет, так укрощает мятежных» (*Sic, sic sancti oratio fugitivos suos reducit, sic contumaces subjugat, sic expugnat rebellos — Ibid. XXIII 8*). В сочинении епископ широко использует метафоры, в т. ч. и необычные. Описывая свое обращение к аскезе, И. называет себя добычей (*praeda*) Гонората (*Ibid. XXIV 1*). Из восходящих к библейским текстам образов автор чаще всего обращается к образу света. Гонорат и Венанций представлены как светильники Божии, горящие верой: «Ты не пожелал оставить Твои горящие верой (*fidei igne fulgentes*) светильники в одном месте, но вынес их для просвещения (*illuminatio*) многих мест» (*Ibid. XI*

3). И. часто использует образ огня: Гонорат и Венанций горели (*flagrabant*) любовью к пустыне; Гонорат устремляется в пламя (*flamma*) обращения и воспламеняет (*inardescere*) других любовью ко Христу. Прилагательное *splendidus* (светлый, блестящий, прекрасный, часто в превосходной степени *splendidissimus*) И. обычно употребляет в составе метафорических выражений: Гонорат был сопчислен «к этим светлейшим звездам Царства Божия» (*Splendidissima illa regni Dei astra — Ibid. I 2*). Используются метафоры, связанные с ясной или пасмурной погодой, — так, Гонорат стремился, «разогнав облачность обид, призвать ясную погоду благодарностей» (*Ibid. XVIII 1*). В числе др. элементов риторики И. вводит в повествование свидетельства авторитетных мужей — восторженные высказывания о Гонорате св. Евхерия Лугдунского и св. Сальвиана. Излюбленным словесным приемом И. является риторический вопрос, в меньшей степени — восклицание и риторические обращения к отвлеченным понятиям, к вере, добродетели, благотворительности (*Ibid. XXI 1*), а также к самому Гонорату (*Ibid. XXXVII 1; XXXIX*).

Текст «Слова...» свидетельствует о знакомстве И. с произведениями не только ранних христ. авторов, но и античных писателей (Вергилия, Овидия, Цицерона). Среди известных ему агиографических сочинений важнейшим была «Жизнь Антония», написанная ок. 357 г. свт. *Афанасием I Великим* и переведенная на латынь *Евагрием* Антиохийским. Из агиографических произведений блж. *Иеронима Стридонского* И. было известно, вероятно, только Житие прп. Малха, откуда он заимствовал выражение «худшая победа»: «В тот момент, как говорит известный писатель, я одержал худшую победу» (*Ad praesentem, ut ille ait, vici pessima victoria — Ibid. XXIII 6*; ср. в Житии Малха: «Горе мне, несчастному! Я одержал над увещающим худшую победу, ибо думали, что он ищет не моего спасения, а своего утешения» — *Hieron. Vita Malch. 3 // PL. 23. Col. 55*). Из произведений блж. Августина И. знал «Исповедь» — аллюзии на нее содержатся в рассказе об обращении И.

Очевидно знакомство автора и с более ранней святоотеческой традицией Зап. Церкви. В «Слова...» встречаются цитаты из сочинения сщмч.





Киприана, еп. Карфагенского, «О ревности и зависти». Идея «бескровного мученичества» была скорее всего заимствована И. у Сульпиция Севера (ср.: *Sulp. Sev.* Ep. 2. 9–12), произведения к-рого И. подвергал критике. Сочинение Сульпиция «Жизнь Мартина», послания и «Диалоги» в основном содержат ряд рассказов о чудесах св. Мартина. У И. основным предметом повествования являются не чудеса, а подвиги и добродетели Гонората; из чудесных деяний святого упоминается только изгнание змей с Леринского о-ва (*Hilarius Arelatensis. Vita Honorati.* XV 4). Свойственная произведениям Сульпиция восторженность, переходящая в экзальтацию, была чужда И., тем более что «Жизнь Мартина» была написана еще до кончины святого. «Слово...» И. начинается с рассуждения о неуместности и бесполезности прижизненных похвал (*Ibid.* III 1). И. также не принимал негативного отношения Сульпиция к совр. церковной иерархии.

Большее влияние на И. оказали произведения св. Павлина Ноланского. По предположению М. Д. Валлантен, еп. Павлин мог поддерживать переписку с И., подобно тому как он переписывался с Евхерием Лугдунским. В «Слове...» содержится ряд аллюзий на произведения Павлина. Не исключено, что некоторые идеи Павлина И. мог взять из сочинений Евхерия — в «Слове...» имеется не менее 9 заимствований из составленной Евхерием «Похвалы пустыне».

Вероятно, сведения о творениях вост. отцов-аскетов И. почерпнул из сочинений Иоанна Кассиана. Однако И. были доступны творения свт. Григория, еп. Нисского, а также свт. Климента Александрийского. Некоторые идеи были заимствованы им напрямую из «Жизни Моисея» Григория, а также из трактата «О девстве» (напр., выражение «рассадник добродетелей» (*officina virtutum*) — см.: *Ibid.* XVII 6; *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité / Éd. M. Aubineau.* P., 1966. P. 552). В «Слове...», как и в произведениях Климента Александрийского, святой является образом храма Божия — Гонорат «устроил свое сердце, словно высокую твердыню и светлейший храм» (*Hilarius Arelatensis. Vita Honorati.* XVII 2; ср.: «Логос воздвиг храм в каждом человеке, чтобы в каждом человеке поместить Бога» — *Clem.*

*Alex. Protrep.* XI 117. 4). Круг известных И. произведений свидетельствует о его интересе к аскетической лит-ре, назидательным сочинениям отцов ранней Церкви. Однако из обширного лит. наследия мн. авторов, напр. Иеронима Стридонского, Августина и Григория Нисского, И. выбирал в основном произведения аскетического характера.

Сочинение И. стало образцом для др. писателей, в первую очередь для Гонората Массилийского, автора Жития И. (кон. V в.), оно также повлияло на Житие прп. Романа, подвизавшегося в сер. V в. в горах Юра. Автор этого Жития, живший в нач. VI в., заимствовал концепцию «Слова...» — описание подвигов и добродетелей святого, идею совмещения смирения монаха и достоинства священнослужителя (ср.: *Vita Romani.* 18). В XI–XII вв. «Слово...» послужило предметом не столько подражания, сколько прямого копирования. В это время были сделаны 2 переработки этого произведения. По образцу «Слова...» составлены панегирики в честь др. святых, напр. панегирик в честь св. Аниана Аврелианского (Орлеанского), созданный ок. 1200 г. в Орлеане или в мон-ре Флэри. В текст этого панегирика почти без изменений включены  $\frac{2}{5}$  текста И. Ок. 1120 г. Годфрид Осерский, друг *Бернарда Клервоского*, составил проповедь о св. Бернарде из 49 фрагментов произведения И.

Гонорат Массилийский упоминает также о др. сочинениях И., среди которых — «проповеди, произнесенные в течение всего года, изложение Символа веры для научения народа, многочисленные письма, стихи о пламенном источнике» (*Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii.* 14). Из писем полностью сохранилось только послание к Евхерию Лугдунскому, где И. излагает впечатления от «Наставлений» Евхерия. Вероятно, послание было написано между 435 и 440 гг. Упомянутые Гоноратом Массилийским «стихи о пламенном источнике» — поэма «О Грацианопольских источниках» (*De fontibus Gratianopolitanis*), от к-рой сохранилось неск. стихов в составе произведений *Григория Турского* (*Bücheler A., Reise F. Anthologia latina.* Lpz., 1906. Bd. 1. Pt. 2. S. 37). По предположению Ж. Морена, фрагменты соч. «Изложение Символа веры» сохранились в соответствующей проповеди Кесария Арелатского (*Caes. Arel.*

*Serm. IX: Expositio vel traditio Symboli*; см.: *Césaire d'Arles. Sermons au peuple.* 1971. T. 1. P. 365). Ф. Каттенбуш предложил отождествить упомянутое «Изложение...» И. с др. произведением, известным как «Изложение католической веры» (*Expositio de fide catholica*) (*Kattenbusch F. Das Apostolische Symbol.* Lpz., 1900. Bd. 2. S. 453).

**Спорные сочинения.** И. приписываются 3 произведения о мч. Генесии — «Слово, или Повествование о чуде св. Генесия, Арелатского мученика» (*Sermo seu narratio de miraculo S. Genesii*), «Слово о жизни св. Генесия» (*Sermo de vita S. Genesii*) и гомилия «О Генесии» из сборника проповедей *Евсевия Галликана*. С наибольшей вероятностью И. может быть атрибутировано «Слово, или Повествование...». До кон. XVII в. авторство И. не подвергалось сомнению, однако П. Кенель исключил «Слово, или Повествование...» из своего издания Жития и творений И. (1675). По его мнению, автором этого украшенного неуклюжими риторическими фигурами произведения был Гонорат Массилийский. В 1945 г. Каваллен вернулся к гипотезе об авторстве И. Многочисленные подробности и местные реалии указывают на арелатское происхождение «Слова, или Повествования...». Описываемое чудо произошло в годы пребывания на епископской кафедре св. Гонората, автор сочинения был свидетелем этого события.

В V в. в Арелате было составлено также «Слово о жизни св. Генесия», к-рое по стилистическим особенностям близко к сохранившимся сочинениям И. Однако в большинстве средневек. рукописей его авторство приписывается некоему Павлину, возможно еп. г. Бетерры (ныне Безье), жившему в 1-й пол. V в. Авторство гомилии «О Генесии» (№ 50 в сборнике Евсевия Галликана) обычно приписывалось Евхерию или Пациенту Лугдунским (*Ruinartus T. Acta primorum martyrorum sincera et selecta.* P., 1689. P. 603; *Griffe É. La Gaule chrétienne à l'époque romaine.* P., 1947. T. 2. P. 106). По мнению Каваллена, автором этого произведения мог быть И.

Из стихотворных произведений И. приписывались нек-рые сочинения малоизвестного галльского или рим. христ. поэта Илария, а также «Песнь о Божием Провидении», вероятно



написанная Проспером Аквитанским (*Prosper. Carmen de providentia divina* // PL. 51. P. 617–638). С И. отождествляли мирянина Илария, галльского корреспондента блж. Августина и, вероятно, друга Проспера Аквитанского (*Aug. Ep. 225, 226*). По недоразумению И. приписывалось «Толкование на семь соборных посланий», в действительности составленное в VIII в. в Ирландии (*Hamman A.-G. Les écrivains de la Gaule et de la péninsule Ibérique* // *Quasten. Initiation. 1986. Vol. 4. P. 572–573*). Соч.: PL. 50. Col. 1213–1292; *Sermo seu narratio de miraculo S. Genesii* // PL. 50. Col. 1273; *Cavallin S. St. Genès le notaire* // *Eranos. Upsaliae, 1945. Vol. 44. P. 150–175; idem. Vitae Sanctorum Honorati et Hilarii episcoporum Arelatensium. Lund, 1952; Hilaire d'Arles. Vie de St. Honorat* / Ed. M.-D. Valentin. P. 1977. (SC; 235).  
Ист.: BHL, N 3882; CPL, N 500–509; *ActaSS. Maii. T. 2. P. 24–43; Honorat de Marseille. Vie de St. Hilaire d'Arles* / Ed. P. A. Jacob. P., 1995. (SC; 404); *Gennad. Massil. De vir. illustr. 70; Ado Viennensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 260; *MartUsuard. 124. Col. 23; Baeda. Martyrologium* // PL. 94. Col. 903 [Мартиролог Флора]; *Leo Magn. Ep. 10–11, 40, 42, 65–67* // PL. 54. Col. 628–640, 815–818, 878–887; *Sidon. Apol. Carmina. XVI: Eucharisticum ad Faustum Reensem episcopum* // PL. 58. Col. 721; *Vita S. Romani. 18–19* // *Vie des Pères du Jura* / Ed. F. Martine. P., 1968. P. 260. (SC; 142); *Const. Lugd. Vit. Germ. 23; Vita S. Lupi* // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 295–296; *Eucherius Lugdunensis. De laude eremi* / Ed. S. Pricoco. Catania, 1965; *idem. Il rifiuto del mundo* / Ed. S. Pricoco. Firenze, 1990; *Épithaphes* / Ed. F. Plessis. P., 1905. P. 141–144; *MartHieron. Comment. P. 231*.  
Лит.: *Du Port G. Histoire de l'église d'Arles. P. 1690. P. 109–115, 320, 326, 377–387; Estrangin J.-J. Études archéologiques, historiques et statistiques sur Arles. Aix, 1838. P. 155–156; Kolon E. Die Vita S. Hilarii Arelatensis: Eine eidographische Studie. Paderborn, 1925; Cristiani L. Lérens et ses fondateurs. St.-Wandrille, 1946. P. 99–192; Chadwick N. K. Poetry and Letters in Early Christian Gaul. L., 1955; Langgärtner G. Die Gallienpolitik der Päpste. Bonn, 1964; Griffe É. La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P., 1966<sup>2</sup>. T. 2: L'Église des Gaules au V<sup>e</sup> siècle. P. 200–212, 242–251; Courcelle P. Nouveaux aspects de la culture lérinienne // REL. 1968. Vol. 46. P. 379–409; *Boublík V. Ilario de Arles* // *BiblSS. Vol. 7. Col. 713–715; Heinzelmann M. Bischofsherrschaft im Gallien. Zürich, 1976; idem. The «Affair» of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman Identity in the Fifth Century* // *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Camb., 1992. P. 239–251; *Pricoco S. L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico. R., 1978; Haendler A. Die Abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung. B., 1980. S. 73–74; Weiss J. P. Honorat héros antique et saint chrétien: Étude du mot gratio dans la vie de St. Honorat d'Hilaire d'Arles* // *Augustinianum. R., 1984. Vol. 24. P. 265–280; Mathisen R. Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul. Wash., 1989; Арелатские проповедники V–VI вв.: Сб. исслед., пер. / Ред.: А. П. Фокин. М., 2004 [Библиогр.]*.*

Д. В. Зайцев

**ИЛАРИЙ** [лат. Hilarius] (сер. VI в.?), св. (пам. зап. 3 июня), еп. г. Каркасон (Юж. Франция). Сведения о его жизни отсутствуют. По предположению Л. Дюшена, речь идет либо о свт. Иларии Толозском (Тулузском; сер. IV в.), либо о почитавшемся в Каркасоне Иларии, еп. Нарбонском, современнике Римского папы Зосимы (417–418). К X в. сложилось предание о том, что И. был 1-м Каркасонским епископом и проповедовал там христианство. Однако 1-м известным епископом Каркасона считается Сергей, принявший участие в III Толедском Соборе (589) (см. *Толедские Соборы*).

Сохранилось сказание о перенесении мощей И. в 978 г. в монастырь св. Сатурнина близ Каркасона, составленное до 1077 г. (BHL, N 3883). Текст напоминает дарственную грамоту, хотя его композиция соответствует требованиям агиографического жанра: точная временная привязка, описания торжественной процессии и чудес. В перенесении мощей участвовали Каркасонский еп. Франкон и гр. Рогерий с женой Аделаидой, к-рые даровали мон-рю различные привилегии, подтвержденные грамотами. Сохранилось стихотворное переложение сказания, вероятно составленное для богослужебных чтений. По стилю и лексике это произведение приближается к гимнографии. Существуют собственно литургические тексты, посвященные И., в к-рых не содержится дополнительных сведений о его жизни и почитании.

После перенесения мощей мон-рь, получивший посвящение во имя И., был приписан к аббатству Сан-Микель-де-Куша (Сен-Мишель-де-Кюкса). Обитель служила усыпальницей графов Каркасонских. В XII в. началось строительство новой церкви в романском стиле. В период т. н. альбигойских войн (1208–1229) монахов обвинили в ереси, обитель была разорена и пришла в упадок. Мон-рь подвергался разорению во время религиозных войн во Франции (в 1574) и в период Французской революции (1789–1799).

Ист.: *ActaSS. Iun. T. 2. P. LXXXI–LXXXV; Devic C., Vaissete J. Histoire générale du Languedoc. Toulouse, 1875<sup>2</sup>. T. 5. Col. 262–265*.  
Лит.: *Duchesne. Fastes. T. 1. P. 319; Mathon G. Ilario* // *BiblSS. Vol. 7. Col. 716; Bonnassie P., Sigal P.-A., Jogna-Prat D. La Gallia du Sud: 930–1130* // *Hagiographies / Sous la dir. de G. Philippart. Turnhout, 1994. Vol. 1. P. 289–344*.

В. С. Ярныч

**ИЛАРИЙ** (IV в.?), св. (пам. зап. 29 июня), еп. г. Патавий (ныне Падуя, Италия). Сведения об И. приводятся только в поздних источниках. Согласно перечню Падуанских епископов, приложенному к «Хронике» Роландина Падуанского (60-е гг. XIII в.), И. был 15-м епископом на кафедре. В «Liber Niger» (Черной книге; XVI в.) падуанского соборного капитула указано, что И. занимал кафедру в 346 г. Такая датировка вызывала недоумение историков XVI–XVII вв. (Б. Скардеоне, Ф. Утелли), к-рые считали 346 г. датой избрания И. на кафедру или его кончины. При этом Утелли необоснованно полагал, что И. скончался в 368 г. С. Орсато в «Истории Падуи» датировал кончину И. 363 г. Н. Джустиниани и др. историки указывали на неточность этих датировок, полагая, что И. был преемником еп. Криспина, о котором упоминается между 343 и 356 гг. в сочинении свт. Афанасия I Великого (*Athanas. Alex. Apol. ad Const.* // PG. 25. Col. 559; *Idem. Apol. contr. ar.* // *Ibid. Col. 339*). Совр. исследователи связывают почитание И. с мон-рем святых Илария и Венедикта близ Венеции, который впервые упоминается как церковь, построенная до 784 г. дожем Агнеллом и в 819 г. подаренная им и его сыном Юстинианом бенедиктинскому мон-рю св. Сервула (Сервилия). В XV в. мон-рь св. Илария был заброшен, от него осталась лишь капелла. Храмовый праздник в мон-ре отмечался 29 июня, что не совпадает с днями памяти др. святых с именем Иларий. По мнению А. Бардзона, церковь, возможно, была освящена во имя И. Вероятно, храм был основан ранее VIII в. жителями Патавия, бежавшими на острова Венецианской лагуны во время вражеского нашествия, напр. при разрушении города лангобардами (602). Согласно этой гипотезе, И. мог быть епископом или др. клириком из Патавия, но жившим не в IV в., а позднее.

Ист.: *Rolandinus Patavinus. Cronica in factis et circa facta Marchie Trivixane* / Ed. A. Bonardi // *Rerum Italicarum Scriptores. Città di Castello, 1905. Vol. 8. Pt. 1. P. 4; Scardeone B. De antiquitate urbis Patavii. Basileae, 1560. P. 105; Ughellus F. Italia Sacra. R., 1652. T. 5. Pars 2. Col. 426; Orsato S. Historia di Padova. Padova, 1678, 1978<sup>2</sup>. P. 92–93; ActaSS. Iun. T. 5. P. 483–486*.  
Лит.: *Giustiniani N. A. Serie cronologica dei vescovi di Padova. Padova, 1786. P. 19–20; Marzemin G. Le abbazie veneziane dei SS. Ilario e Benedetto e di S. Gregorio: Note storiche, artistiche, archeologiche. Venezia, 1912; Barzon A. Padova cristiana: Dalle origini all'anno 800. Padova, 1955, 1979<sup>2</sup>; *idem. Santi padovani. Padova,**

1975; Gallo L. Mestre, Marghera: Abazia di S. Ilario. Venezia, 1964; Daniele I. Ilario // BiblSS. T. 7. Col. 717–718; Sopraccasa A. Sui falsi del monastero veneziano dei SS. Ilario e Benedetto // Storia di Venezia: Riv. Firenze, 2004. Vol. 2. P. 127–146.

Э. П. К.

**ИЛАРИЙ** (IV в.?), св. (пам. зап. 16 мая), еп. г. Тицин (Папия, ныне Павия, Италия). Наиболее подробные сведения об И. приведены в «Священной Италии» Ф. Угелли, где сообщается, что И. был 17-м епископом Тицина, занимал кафедру с 358 по 376 г. и скончался 16 мая. Из деяний И. называется созванный им Собор против ариан. Вероятно, источником для Угелли послужил поздний перечень Павийских епископов (*Catalogus Ticinensis ecclesiae episcoporum*), в к-ром даны даты жизни И., названного там 18-м епископом. В обоих сочинениях упоминается, что мощи И. находились в базилике св. Михаила (Сан-Микеле Маджоре) в Павии.

Совр. исследователи критически относятся к этим сведениям об И., считая их следствием путаницы. Так, еще Ф. Ланцони полагал, что память И. 16 мая была установлена в связи с памятью св. Илария Арелатского 5 мая и памятью св. Илария (Илара) из Галеаты 15 мая (*Lanzoni*. 1927. P. 991), т. е. под именем И. в Павии почитался один из этих святых. В пользу этого предположения свидетельствует тот факт, что в более ранних источниках, напр. в соч. «*De laudibus Pariae*» (Похвала Папии; XIV в.), в к-ром даны сведения о др. Тицинских святых и о почитании мощей, об И. не упоминается. Согласно «*De laudibus Pariae*», в базилике св. Михаила почили мощи св. Эннодия и некоего св. Элевадия. По свидетельству Угелли, в др. известных ему источниках упоминания об И. также отсутствовали.

Ист.: *Ughelli F. Italia Sacra. Venetiis*, 1717. T. 1. P. 1078–1079; *ActaSS. Maii*. T. 3. P. 577. Лит.: *Lanzoni*. Diocesi. P. 991; *Gordini G. D. Ilario* // BiblSS. T. 7. Col. 719.

Э. П. К.

**ИЛАРИЙ**, мч. (пам. 12 июля) — см. в ст. *Прокл и Иларий*, мученики.

**ИЛАРИЙ**, мч. (пам. греч. 14 июля) — см. в ст. *Акила и Иларий*, мученики.

**ИЛАРИЙ** [греч. Ἰλαρίος; лат. Hilarius], еп. Иерусалимский (ок. 367 — ок. 378), ставленник арианской партии. Сведения об И. содержатся в хро-

нике блж. Иеронима и у церковных историков V в. Сократа Схоластика и Созомена. Блж. Иероним под 348 г. отмечает, что после еп. Максима III (333–348) Иерусалимскую кафедру неск. десятилетий занимали ариане, к которым он относит и свт. Кирилла Иерусалимского. Однако поскольку свт. Кирилл находился в конфронтации с партией крайних ариан-омиев, главами к-рой в Палестине были епископы Акакий Кесарийский и Евтихий Элевтеропольский, то он неск. раз изгонялся ими с кафедры и замещался др. лицами. Пребывание И. на кафедре блж. Иероним относит к периоду 3-го изгнания свт. Кирилла (между 367 и 378). В визант. списках Иерусалимских епископов (патриарх Никифор I К-польский и др.) и в совр. офиц. списках предстоятелей Иерусалимской Церкви имя И. отсутствует.

Ист.: *Euseb. Chron.* T. 2. P. 194; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 45; *Sozom. Hist. eccl.* IV 17, 30.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 3. P. 157, 161; *Aubert R. Hilaire* (16) // *DHGE*. T. 24. Col. 454.

Д. В. Зайцев

**ИЛАРИЙ** [лат. Hilarius] (сер. V в.), лат. христ. поэт. Жил в Италии или в Галлии. Сведения об И. отсутствуют; из его сочинений сохранились 3 поэмы, представляющие собой поэтические парафразы библейских и евангельских сюжетов. «Песнь на книгу Бытие» (*Carmen in Genesim*) состоит из 198 гекзаметров и 3 элегических дистихов, посвящена Римскому папе свт. *Льву I Великому*. В «Песни...» отображены события от Сотворения мира до потопа, дается обзор ветхозаветной истории до пришествия Иисуса Христа, причем автор вводит в поэму устойчивые экзегетические интерпретации событий ВЗ как прообраза новозаветных, а также античные мифологические образы, ссылается на сочинения более ранних поэтов (напр., на поэму «О природе вещей» Тита Лукреция Кара (I в. до Р. Х.)). От др. сочинения И. — «Евангельской песни» (*Carmen de Evangelio*) сохранился фрагмент (114 гекзаметров) в рукописи IX в. из мон-ря Санкт-Галлен (*Cod. Sangallensis*. 48). Текст обрывается на сцене поклонения волхвов, которой предшествует краткое описание Рождества Христова. В текст поэмы включено пространное благодарственное обращение к Богу Отцу. «Стихи о мученичестве Маккавеев» (*Ver-*

*sus de martyrio Macchabeorum* — PL. 50. Col. 1272–1286) — поэма из 394 гекзаметров на сюжет 2 Мак 7. Нарративное повествование библейской книги И. заменил диалогами матери Маккавеев с сыновьями и с царем Антиохом. «Стихи о мученичестве Маккавеев» сохранились в 2 редакциях, одна из них интерполирована и относится к эпохе Каролингского возрождения (кон. VIII–IX в.). Поэзия И. отражает средний уровень лит. образования позднеантичного времени. Автор владеет немногими метрами классической поэзии, употребляя только гекзаметр и лишь в посвящении свт. Льву — элегический дистих. В соответствии с пристрастиями эпохи автор стремится совместить классическую словесность с христ. верой, вложить новое христ. содержание в лит. формы, выработанные античной лит-рой.

В средневек. рукописной традиции «Песнь на книгу Бытие», несмотря на явные анахронизмы, приписывалась свт. Иларию, еп. Пиктавийскому. В 1618 г. издатели выходившей в Кельне «Большой библиотеки отцов» (*Magna Bibliotheca Patrum*) считали автором поэмы св. Илария Арелатского. Они основывались на том, что Иларий Арелатский был современником папы Льва Великого. Однако в Житии Илария Арелатского, составленном *Гоноратом* Массилийским, содержится упоминание лишь о поэме «Стихи о пламенном источнике». Интерполированная редакция «Стихов о мученичестве Маккавеев» сохранилась под именем *Викторина Мария* (между 281 и 291 — между 382 и 386) (в 1528 под этим именем сочинение издано Иоанном Сикардом). Однако принадлежность поэмы Марию Викторину, как и атрибуция библейских поэм св. Илария Арелатскому, является необоснованной.

Поскольку произведения И. приписывались свт. Иларию Пиктавийскому, исследователь А. С. Уолпол предположил, что И. был также автором гимна «Песнь поет собрание братьев» (*Hymnum dicat turba fratrum*), который содержится в ирландском Бангорском антифонари (кон. VII в.) под заглавием «Гимн св. Илария о Христе». Гимн состоит из 72 усеченных трохеических тетраметров и представляет собой переработку подлинного сочинения свт. Илария Пиктавийского «Плоты Адама...» (*Adae carnis...*),

написанного 7-стопным трохеем (септинариум). Возможно, И. был автором нек-рых гимнов, вполн. также приписанных свт. Иларию Пиктавийскому.

Соч.: PL. 50. Col. 1274–1287; *Cypriani Galli poetae* Heptateuchos / Ed. R. Peiper. Vindobonae, [1891]. P. 231–274. (CSEL; 23).

Лит.: *Manitius M.* Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jh. Stuttg., 1891. S. 102–105, 113; *Gamber S.* Le Livre de la «Genèse» dans la poésie latine au V siècle. P., 1899. P. 17–18; *Walpole A. S.* Hymns Attributed to Hilary of Poitiers // JThSt. 1905. Vol. 6. P. 599–603; *Bardenhewer.* Geschichte. 1923. Bd. 3. S. 389–390, 466–467; *Brinkmann H.* Methodische Zugänge zu religiösen Lyrik // Zschr. f. deutsche Philologie. Halle, 1983. Bd. 102. S. 12; *Hamman A.* Hilary: Gallic Poet // EEC. Vol. 1. P. 381; *Deproost P.-A.* Hilairé // DHGE. T. 24. Col. 449–450.

Д. В. Зайцев

**ИЛАРИЙ** (Шишковский Эдуард Степанович; род. 18.04.1969, Николаев, Украина), еп. Макаровский. Из религ. рабочей семьи. С июля 1987 г., после окончания ПТУ, работал в Ленинской геологоразведочной экспедиции (Ворошиловградская (ныне Луганская) обл.) помощником бурильщика. В 1988–1990 гг. служил в армии. С благословения еп. *Иоанникия (Кобзева)*; ныне митрополит) поступил в Киевскую ДС, к-рую окончил в 1993 г., затем поступил в КДА. С 1996 г. преподавал в Киевской ДС. В 1997 г. окончил КДА. 18 марта 1999 г. получил степень кандидата богословия за дис. «Религиозно-эстетические воззрения Древней Руси в досинодальный период». В 1999 г. преподавал в КДАиС нравственное богословие, церковнослав. язык, религ. этику, правосл. экклезиологию. С того же года является членом Ученого совета КДА и ответственным секретарем «Трудов Киевской Духовной Академии».

В 2000 г. принял монашеский постриг с именем Иларий, был рукоположен во иерея. В авг. того же года назначен руководителем Издательского отдела Киевской митрополии (с 2004 Синодальный отдел УПЦ «Миссия духовного просвещения»), организовал выпуск офиц. печатного органа УПЦ — «Церковной православной газеты». В 2001 г. возведен в сан игумена. В 2002 г. возглавил кафедру богословия, образованную на базе Украинско-Азербайджанского ин-та социальных наук и международных отношений им. Г. А. Алиева при Межрегиональной академии управления персоналом, преподавал курс «Основы христианской морали».

21 нояб. 2003 г. возведен в сан архимандрита. 28 янв. 2005 г. назначен секретарем Ученого совета КДАиС, 30 марта 2007 г. — ее проректором. 10 июня 2007 г. назначен секретарем Учебного комитета при Свящ. Синоде УПЦ.

29 июля 2007 г. хиротонисан во епископа Северодонецкого и Старобельского. Хиротонию возглавил митр. Киевский и всея Украи-



Иларий (Шишковский), еп. Макаровский. Фотография, 2009 г.

ны *Владимир (Сабодан)* в Трапезном храме *Киево-Печерской лавры*. 14 дек. 2007 г. переведен на Сумскую кафедру. 11 нояб. 2008 г. назначен епископом Херсонским и Таврическим и одновременно главой Синодального отдела религ. образования и катехизации. С 17 нояб. 2008 г. епископ Макаровский, vicарий Киевской митрополии. Одновременно решением Синода УПЦ назначен ректором новооткрытых Катехизаторско-регентского ДУ и иконописной школы в Киевской епархии.

Соч.: Религиозно-эстетические воззрения Др. Руси: [Преемственность духовных традиций Византии (исихазм, юродство и др.) и их усвоение и переработка в рус. богословии и аскетике] // ТКДА. 2001. № 3. С. 118–201; Нравственно-этические воззрения Памфила Юркевича // Там же. 2002. № 4. С. 113–118; Религиозно-эстетические предпосылки Крещения Руси от Византии // Там же. 2005. № 6. С. 65–88.

Лит.: Хиротония еп. Илария // Вести. УПЦ. 2007. № 72; Иларий, еп. Макаровский // <http://orthodox.org.ua/ru/episkopat> [Электр. ресурс].

**ИЛАРИЙ** [лат. Hilarius; итал. Pario] и **ТАТИАН** [лат. Tatianus; итал. Taziano] († 284?), мученики (пам.

зап. 16 марта), пострадали в г. Аквилея (Италия); почитаются как покровители города и архиеп-ства Гориция. Наиболее раннее упоминание об И. и о Т. содержится в италийской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.), где под 16 марта отмечена память «в Аквилее Илария, Тасиана, Датиана» (In Aquileia Hilari, Tasiani, Datiani). Под 17 марта в Мартирологе содержится память «в Аквилее у гавани Ларга — Илария, Татиана, Катона, Датиана» (In Aquileia ad Porto Largi Hilari, Titiani, Catoni, Datiani). В обеих записях имя Т. по ошибке повторяется дважды, в записи под 17 марта также ошибочно упоминается мч. Катон, по предположению издателей Мартиролога то же лицо, что и мч. Кассон, память которого указана под 16 марта. Возможно, уточнение «у гавани Ларга» также является ошибкой переписчиков (MartHieron. Comment. P. 148–149). Т. о., первоначальная запись, вероятно под 16 марта, выглядела следующим образом: «В Аквилее Илария, Татиана». В 1-й пол. V в. близ форума в Аквилее был построен мученический храм, посвященный И. Здание мученика (разрушено в 1799), квадратное в плане снаружи и октагональное внутри, частично перекрывало главную улицу города (cardo maximus) (*Steuernagel.* 2004. S. 148).

Запись в Мартирологе блж. Иеронима является единственным достоверным свидетельством исторического существования И. и Т., т. к. местные церковные предания Аквилеи были в значительной степени утрачены или подверглись искажениям, вероятно в эпоху нашествий гуннов (452) и лангобардов (571, 590) и аквилейской схизмы VI–VII вв. (см. ст. *Ермагора и Фортунат*). Согласно «Хронике патриархов Градо», составленной в XI в., в 568 г. патриарх Павел (Павлин I, 557–569) из страха перед лангобардами бежал из Аквилеи в *Градо*, забрав с собой «тела святых мучеников Илария и Татиана и других». Патриарх Илия (571–586/7) поместил мощи святых в базилику св. Евфимии, ставшую кафедральным собором. В «Венетской хронике» Иоанна Диакона (X–XI вв.) сообщается, что патриарх Павел перенес в Градо «тела блаженнейшего мученика Ермагора и других святых», без особого упоминания о мощах И. и Т. О почитании мучеников в VIII–IX вв. свидетель-

ствует упоминание ц. св. Татиана близ крепости Ценета (Ченета, ныне в черте г. Витторио-Венето) в грамоте франк. кор. *Карла Великого* от 794 г. (MGH. Dipl. Karol. T. 1. P. 238–239), а также упоминание И. и Т. вместе со смчч. Ермагорой и Фортунатом в поэме «Песнь о невосстановленной Аквилее» (*Carmen de Aquilegia numquam restauranda*, IX в.).

К IX в. сложилась легенда о мученичестве И., еп. Аквилейского, и его сотоварищей, получившая отражение во франк. Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.): «В Аквилее — память блж. еп. Илария и диак. Татиана, которые при президе Беронии после дыбы и других мучений завершили свое мученичество вместе с Феликсом, Ларгом и Дионисием». Полная версия этой легенды содержится в Мученичестве И. (*Acta martyrii*), которое относится, вероятно, к кон. XII в. Согласно этому произведению, И. был благочестивым христианином, усердно изучал Свящ. Писание. Видя его добродетели, христиане избрали его диаконом, затем он был возведен на епископскую кафедру. И. назначил архидиаконом Т. При имп. Нумериане (283–284) началось гонение на христиан, в Аквилею был послан презид Бероний. По доносу жреца Монофанта Бероний велел вызвать к себе И. как главу местной христ. общины. Явившись к президу, И. объявил себя христ. епископом, после чего ему было предложено исполнить имп. повеление и принести жертву языческим богам. И. отказался и вступил в спор с Беронием. Презид велел привести его в храм Геркулеса, надеясь на то, что И. будет поражен пышностью убранства и согласится на жертвоприношение. Не добившись успеха, Бероний приказал пытать епископа, а затем бросить его в темницу. На следующий день презид получил донос на Т., вызвал его на допрос и, не сумев склонить на жертвоприношение идолом, также бросил в темницу. По молитве И. и Т. над городом разразилась сильная гроза, во время которой рухнул храм Геркулеса. Испуганные жрецы пригрозили Беронию доносом императору, после чего презид велел обезглавить всех находившихся в темнице христиан. Вместе с И. и Т. погибли также миряне Феликс, Ларг и Дионисий. Ночью христиане подкупили стражей и похоронили тела мучеников за городскими стенами.

Исследователи указывали на недостоверный характер сведений, к-рые содержатся в Мученичестве И. Беллетризованный стиль изложения и вставные диалоги между мучеником и гонителем являются типичными для более поздней агиографической традиции, авторы к-рой были плохо осведомлены о реальных событиях эпохи гонений на христиан. Указание на гибель мучеников при имп. Нумериане не противоречит данным эпиграфики о распространении христианства в Аквилее — наиболее ранние христ. надписи, обнаруженные в городе, относятся к кон. III в. (*Lanzoni*. 1927. P. 866). Однако свидетельство гонения на христиан при Нумериане мало согласуется с известными по др. источникам политическими событиями 80-х гг. III в. Нумериан был сыном имп. Марка Аврелия Кара (282–283), вместе с к-рым отправился в поход против Персии. Второй сын Кара, Карин, остался на Западе в качестве наместника. После скоростной кончины Кара Нумериан организовал отступление рим. войска из Персии и направился в Рим, но в нояб. 284 г. внезапно скончался в Вифинии. Карин (283–285) сохранял контроль над Италией и Галлией до своей гибели в борьбе с *Диоклетианом Евсевий*, еп. Кесарийский, в «Церковной истории» отмечал краткое правление Кара и его сыновей и не упоминал о гонениях на христиан. По его свидетельству, гонения начались позднее, при имп. Диоклетиане и его соправителях (*Euseb. Hist. eccl. VII 22*). Представляется сомнительным, чтобы Нумериан, находившийся в краткий период своего правления на Востоке, начал гонение на христиан в Италии. Положение имп. Карина оставалось крайне неустойчивым, в разных частях Римской империи вспыхивали восстания. Т. о., сообщение о гонениях на христиан в тексте Мученичества И., якобы начавшихся в Италии в 283 или 284 г. по повелению имп. Нумериана, скорее всего является ложным.

Вероятно, составление первоначальной редакции Мученичества И. относится к VIII–IX вв., возможно ко времени Патриаршества свт. Павлина II (776–804) или его преемников, когда положение Аквилейского Патриархата стабилизировалось благодаря покровительству франк. имп. Карла Великого. В это время возродилось почитание древних свя-

тых Патриархата, были зафиксированы предания о проповеди ап. *Марка* в Аквилее и о деяниях 1-го Аквилейского еп. смчч. Ермагоры. Указание на эти легенды содержится в перечне Аквилейских патриархов, первоначальная редакция которого не сохранилась; по мнению Ф. Ланцони, она была составлена в VII в. и в посл. подвергалась переработкам (*Lanzoni*. 1927. P. 875–876). Согласно перечню, И. занимал кафедру после ап. Марка и смчч. Ермагоры, епископское служение И. длилось 10 лет и 7 дней. Из этого источника сведения об И. использовались в позднейших сочинениях по истории кафедры, в т. ч. в «Житиях Аквилейских епископов и патриархов» (XIV в.).

Мощи И. и его сотоварищей, вероятно, были возвращены из Градо в Аквилею во время военных походов Аквилейского патриарха Поппона из Треффена (1019–1045) и в посл. вместе с др. реликвиями хранились в крипте соборной базилики (*Ferrante*. 1853. P. 72). После упразднения Патриархата (1751) ризница была разделена между основанными в 1752 г. архиеп-ствами Удине и Гориция. Кафедральным собором в Гориции стала бывшая приходская ц. во имя Илария, построенная в XV–XVIII вв. (известна как капелла с кон. XIII в.). В наст. время в ризнице собора хранятся деревянные бюсты-реликвари кон. XV в. с мощами И. и Т., выполненные местными мастерами. Неясно, были ли они перенесены из Аквилеи или изготовлены специально для церкви в Гориции.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 418–420; MartHieron. P. 33; *Usuardus Sangermanensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 847; *Chronica patriarcharum Gradensium* // MGH. Scr. Lang. P. 393; *Iohannes Diaconus*. *Chronicon Venetum* // Ibid. SS. T. 7. P. 5; *Series patriarcharum Aquilegiensium* // Ibid. T. 13. P. 367; *Carmen de Aquilegia numquam restauranda* // Ibid. Poet. Kar. T. 2. P. 151; *Vitae episcoporum et patriarcharum Aquileiesium* // *Rerum Italicarum Scriptores* / Ed. L. A. Muratori. Mediolani, 1730. Vol. 16. Col. 4–18.

Лит.: BHL, N 3881; *Ferrante G.* Piani e memorie dell'antica basilica di Aquileja. Trieste, 1853; *Paschini P.* La Chiesa aquileiese ed il periodo degli origini. Udine, 1909. P. 48–52; MartHieron. Comment. P. 147–149; MartRom. Comment. P. 99; *Lanzoni*. Diocesi. 1927. P. 883–884, 960; *Tavano S.* Storicità dei martiri aquileiesi alla luce di recenti scoperte archeologiche. Gorizia, 1962; *idem*. S. Ilario patrono di Gorizia. Udine, 1969; *Caraffa F.* Ilario, Taziano, Felice, Largo e Dionigi // BiblSS. Vol. 7. Col. 728–730; *Saxer V.* L'hagiographie andenne d'Aquilee: À propos d'un livre récent // *Mélanges de l'école française de Rome*. 1980. Vol. 92. N 2. P. 373–392; *Aubert R.*

Hilaire // DHGE. T. 24. Col. 451–452; Santi e martiri nel Friuli e nella Venezia Giulia. Padova, 2001; *Steurnagel D.* Kult u. Alltag in römischen Hafenstädten: Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive. Stuttgart, 2004. S. 141–149. А. К.

**ИЛА́РИЙ ЧУДОТВО́РЕЦ** [греч. Ἰλάριος (Ἰλαρίων) ὁ Θαυματουργός], прп. (пам. греч. 4 мая). Время и место жизни И. Ч. неизвестны. В некоторых греч. Синаксарях назван Иларионом. С юных лет посвятил себя служению Богу. Долгое время провёл в уединении в тесной пещере, после чего совершил множество чудес: прекратил град, вызвал дождь во время засухи, сохранил посевы от нападения вредителей. Был удостоен дара целительства и изгнания бесов. Скончался в мире.

По мнению архиеп. Сергия (Спасского), является одним лицом с прп. *Иларионом Новым Пелекитским* (пам. 28 марта) (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 134), однако совр. исследователями эта т. зр. не поддерживается. Ж. М. Соже, опираясь на сведения груз. календаря Sinai. геол. 34, X в., опубликованного Ж. Гаритом, предположил, что И. Ч. является одним лицом с прп. *Иллириком*.

По мнению некоторых агиографов (архиеп. Сергия (Спасского), Соже, Р. Обера), И. Ч. — одно лицо с прп. Иларионом, упомянутым вместе с преподобными Пахомием и Мамантом под 6 мая (см. в ст. *Пахомий, Иларион и Мамант*, преподобные). Однако ряд исследователей, напр. Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, не разделяют эту т. зр.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 2. P. 104; SynCP. Col. 658; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 5. Σ. 32. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 133; *Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 191–192, 217–218; *Sauget J.-M.* Ilarione // BiblSS. Vol. 7. Col. 730–731; *Auber R.* Hilarion // DHGE. T. 24. Col. 469; *Illyre* // DHGE. T. 25. Col. 854; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 214.

О. Н. А.

**ИЛАРИО́Н** († ок. 1054/55?), свт. (пам. 28 сент. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих; во 2-ю Неделю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), митр. Киевский.

**Биография.** В источниках о жизни И. сохранились немногочисленные сведения. Согласно «Повести временных лет», И. был священником («бе презвутер») в ц. св. Апостолов в с. Берестове под Киевом,

в загородной резиденции киевских князей; вполне вероятно, являлся духовником киевского кн. св. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого (1016–1018, 1019–1054). Из автобиографической записи И. следует, что он был иеромонахом (см. ниже). Согласно летописному сказанию о начале Киево-Печерского монастыря, И. нередко удалялся из Берестова на лесистый холм (место буд. обители, ее «ветхая» часть), где, ископав себе «печерку малу двусажену... отпеваше часы и моляшся ту Богу втайне» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 156). Позднее на этом месте, ископав свою пещеру, поселился вернувшийся

находится запись, где от лица И. говорится: «Аз милостию человеколюбивааго Бога, мних и прозвितер Иларион, изволением Его от богочестивых епископ священ бых и настолован в велицем и богохранимем граде Кыеве, яко быти ми в немь митрополиту, пастуху же и учителю. Быша же си в лето 6559, владычествующу благоверьному кагану Ярославу сыну Владимиру. Аминь». Именование киевского князя каганом, свойственное памятникам письменности XI в., свидетельствует о раннем происхождении данного текста.

Хиротония И., совершенная не в К-поле, а в Кыеве Собором рус. архиереев, шла вразрез с принятой практикой назначения епископов и митрополитов Патри-



Поставление Илариона в митрополита Киевского. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 90)

сы с Афона на Русь прп. *Антоний Печерский*.

Поскольку в произведениях И. имеются свидетельства знания им греч. языка, хорошей богословской подготовки, прекрасного владения приемами риторики, некоторые исследователи допускали, что святитель получил образование в Византии. Л. Мюллер высказал предположение, что И. приобрел опыт пустынножительства на Афоне, позднее, посетив Францию в составе одного из рус. посольств 1048–1051 гг., связанных с бракосочетанием кор. Генриха I и кнж. Анны Ярославны, познакомился с лат. богослужением (Мюллер. 2000. С. 94–96).

«Муж благ, книжен и постник», И. в 1051/52 г. (не позднее 1 марта 1052) был хиротонисан в митрополита Киевского по инициативе кн. Ярослава Владимировича («постави Ярослав Лариона митрополитомъ русина в святеи Софьи, собрав епископы» — ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155) и стал первым русским, занявшим Киевскую кафедру. В рукописи, содержащей сочинения иерарха (ГИМ. Син. № 591, посл. треть XV в.), на л. 203

аршим Синодом и получила неоднозначную трактовку в историографии. По мнению одних историков, прежде всего

отечественных (М. Д. Присёлков, Я. Н. Шапов и др.), она означала стремление Ярослава к церковной независимости от Византии. Др. исследователи (Мюллер, К. Ханник, А. В. Поппе) считают, что этим действием юрисдикция К-польской кафедры не подвергалась сомнению (не случайно хиротония И. не рассматривалась как прецедент при поставлении на митрополичий престол Климента Смолятича в 1147). Согласно мнению Поппе, поддержанному А. В. Назаренко, Ярослав, созывая Собор для избрания и хиротонии И., опирался на реформаторские тенденции внутри К-польской Церкви, в к-рой именно в это время влиятельный Студийский мон-рь отстаивал выборность архиереев вопреки практиковавшимся Патриархией централизованным назначениям. Однако, как отметил Мюллер, в источниках говорится не об избрании И. епископами, а лишь о совершенной ими хиротонии.

При И. киевский князь дал Церкви *Церковный устав кн. Ярослава Владимировича*, дошедший в поздних списках (см.: ДРКУ. С. 85–139).

По мнению Шапова, прототип Устава был составлен в нач. 50-х гг. XI в. В Уставе сказано, что Ярослав, «сдава» с И., «дал митрополиту церковные суды и епископомь, по правиле святых отец, судивше, казнити по закону». Как показал Шапов, несмотря на то что составители документа декларировали приверженность нормам визант. Номоканона, в Уставе кн. Ярослава греч. правила были приспособлены к условиям Др. Руси времени «Русской Правды» с широкой церковной юрисдикцией, охватывавшей многие сферы жизни, к-рые не регулировались княжеской властью (суд над священно- и церковнослужителями, семейно-брачное право, дела о непредумышленных убийствах, о разного рода оскорблениях). В документе заметна ориентация на русскую практику светского судопроизводства, широко использовавшего денежные штрафы («продажи»). По Уставу часть этих штрафов поступала архиерею. За нек-рые преступления по усмотрению епископа назначались епитимии, в ряде статей помимо размера штрафа в пользу архиерея записано: «...а князь казнит» (см.: Шапов Я. Н. Устав кн. Ярослава и вопрос об отношении к визант. наследию на Руси в сер. XI в. // ВВ. 1971. Т. 31. С. 71–78; Он же. 1989. С. 107–110, 174).

По проложному сказанию, известному в рукописях с 1-й пол. XIV в., И., будучи митрополитом, 26 нояб. неизвестного года освятил великокняжескую ц. св. Георгия в Киеве, построенную Ярославом Мудрым в честь своего небесного покровителя. В храме совершались наречения и поставления епископов. Владимирский еп. св. Симон писал Поликарпу, что из Жития прп. Антония Печерского он узнал о том, что И. совершил монашеский постриг и рукоположил во иерея свт. Леонтия, еп. Ростовского («Первый — Леонтий, епископ Ростовский... Илариона же митрополита, и сам чел еси в житии святого Антония, яко от того пострижен бысть, тако священства сподоблен» — Абрамович Д. И. Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 76; получившая распространение в науке интерпретация данного фрагмента как сообщения о принятии И. пострига от прп. Антония неудовлетворительна, поскольку она противоречит летописному сказанию о начале Печерского мон-ря, где сообщается, что

прп. Антоний вернулся с Афона после поставления И. на митрополичий престол).

После смерти кн. Ярослава 20 февр. 1054 г. о судьбе И. ничего не известно. Вероятно, митрополит скончался еще при жизни князя, поскольку не упоминается в связи с отпеванием и погребением последнего. В 1055/56 г. Киевским митрополитом был Ефрем (НПЛ. С. 183). Гипотеза Присёлкова (Присёлков М. Д. Митр. Иларион, в схиме Никон, как борец за независимую Рус. Церковь: Эпизод из начальной истории Киево-Печерского мон-ря // С. Ф. Платонову ученики, друзья и почитатели: [Сб.]. СПб., 1911. С. 188–201; Он же. 1913), что И. после оставления митрополичьего престола удалился в Киево-Печерский мон-рь и является одним лицом с летописцем игум. прп. Николом, не была принята научным сообществом.

**Сочинения.** Важнейшие произведения И. — «Слово о законе и благодати» (далее: СЗБ), Молитва, Исповедание веры — входят в сборник посл. трети XV в. ГИМ. Син. № 591 (л. 168–203; тексты имеют общее заглавие: «О законе, Моисеом даннем ему, и о благодати и истине, Исус Христос бывшим. И како закон отъиде, благодать же и истина всю землю исполни, и вера в вся языки простресея и до нашего языка русскаго. И похвала кагану нашему Владимиру, от негоже крещени быхом. И молитва к Богу от всеа земля наша»). Подборка текстов, предположительно восходящая к И., завершается кратким автобиографическим послесловием.

СЗБ датируется большинством исследователей 40-ми гг. XI в. (во всяком случае не ранее 1037, когда была построена упоминаемая в памятнике киевская ц. Благовещения на Золотых воротах, и не позднее 1050, когда скончалась киевская кнг. Ирина, о к-рой говорится как о живой). Помимо первоначальной редакции, сохранившейся в единственном списке ГИМ. Син. № 591, выделяют сокращенную редакцию, в к-рой опущены Похвала кн. Владимиру и текст, связанный с Ярославом Мудрым (повидимому, составлена в XII–XIII вв., сохр. более чем в 30 списках), а также сокращенно-интерполированную редакцию, в которой при сокращенной исторической части усилено богословское содержание (известна не менее чем в 10 списках XV–XVII вв.).

По мнению Н. Н. Розова и Мюллера, СЗБ могло быть пасхальной проповедью. Др. исследователи (напр., Д. С. Лихачёв) полагают, что СЗБ, будучи сказано в киевском соборе Св. Софии, завершалось Молитвой. Мюллер, выделяющий из СЗБ Похвалу кн. Владимиру, полагал, что СЗБ могло быть произнесено в день смерти равноап. кн. Владимира (Василия) Святославича (15 июля) в 1049 или 1050 г. у гробницы крестителя Руси в Десятинной ц.

СЗБ — древнейшее известное оригинальное рус. лит. произведение. В нем в художественно совершенном и богословски обоснованном виде нашла выражение апология новопросвещенной страны и ее крестителя равноап. кн. Владимира. СЗБ начинается с обзора библейской истории человечества: от ветхозаветных событий, отразивших господство в Израиле закона, к новозаветной истории, когда благодать (христ. учение) распространилась по всей земле. Через идею христ. благодати, открытой для всех народов, в сочинении проводится мысль о равенстве новообращенной Руси с др. христ. странами, в первую очередь с Византией.

В Похвале кн. Владимиру, содержащейся в 1-й редакции СЗБ, автор сравнивает св. князя с апостолами. Русская земля восхваляет своего «учителя и наставника» так же, как др. страны — апостолов Петра и Павла, Иоанна Богослова, Фому, Марка. Рус. князь по значению своих деяний в Похвале сближается с равноап. имп. Константином I Великим. И. уподобляет частые совещания Владимира с епископами о том, «како в человецех сих, новопознавших Господа, закон уставити», Никейскому Собору, созданному имп. Константином (БЛДР. Т. 1. С. 48). И. указывает 2 обстоятельства, подвигшие св. князя принять крещение: следование примеру Византии («слышано ему бе всегда о благовернии земле Гречьске... како единого Бога в Троице чтуть и кланяются» — Там же. С. 44), а также личное благочестие (не живя во время Христа и апостолов, не видя совершаемых ими чудес, Владимир «без всех сих притече к Христу, токмо от благаго смысла и остроумия разумев, яко есть Бог един Творець невидимым и видимым» — Там же. С. 46). Говоря о Крещении Руси, И. замечает, что одни крестились по убеждению, а другие



по приказу — «страхом повелевааго крещаахуся, понеже бе благоверие его с властью съпряжено». Среди христ. добродетелей Владимира И. выделяет щедрость в милостыне: «Кто исповесть многыя твоа пощныа милостыня и дневныа щедроты... Просящим подаваа, нагыа одеваа, жадныа и алчныа насыщаа, болящим всяко оутешение посыллаа, должныа искупаа, работным свободу дая» (Там же. С. 48). Похвала завершается рассказом о кн. Ярославе как о продолжателе дел Владимира: «Добр же зело и верен послух сын твой Георгии... иже недоконьчаная твоа наконьча, акы Соломон Давыдова... Виждь же и град, величством сияющь, виждь церкви цветущи, виждь христианство растуще, виждь град, иконами святых освещаем и блистающеса, и тимианом обухаем, и хвалами Божесьтвенными и пении святыими оглашаем» (Там же. С. 50). Похвала кн. Владимиру оказала заметное воздействие на жанр похвалы правителю в слав. лит-рах XIII в. Она использована в летописном некрологе владимирово-волынскому кн. *Владимиру (Иоанну) Васильковичу* в Галицко-Волинской летописи и в Житии св. Симеона Мироточивого (в миру серб. вел. жупан Стефан Неманя), написанном в 1264 г. хиландарским мон. *Доментианом*.

Исследователи выявили ряд источников, к-рыми мог пользоваться И. при написании СЗБ: Слово на Преображение прп. Ефрема Сирина (*Шевырѣв С. П.* История рус. словесности. СПб., 1860<sup>2</sup>. Ч. 2. С. 26), западнослав. сочинения — Пространные жития равноапостольных Кирилла и Мефодия, Жития св. Вита и св. Вацлава (*Розов. 1968*), «Большой апологетик» К-польского патриарха *Никифора I*, др. визант. сочинения (*Молдован, Юрченко. 1989*).

Начиная с работы И. Н. *Жданова* 1904 г., СЗБ часто рассматривалось как антивизант. произведение и связывалось с идеологической подготовкой русско-визант. войны 1043–1046 гг. (эта т. зр. получила широкое распространение в историографии советского периода). Некоторые авторы усматривали в СЗБ противопоставление суровому аскетизму Византии менее строгого рус. Православия киевского периода (*Присѣлков. 1913*) и даже отражение симпатий русских к язычеству (*Мильков В. В.* Иларион и древнерусская

мысль // Идеино-филос. наследие Илариона Киевского. К., 1986. Ч. 2. С. 8–40). Данные положения были аргументированно опровергнуты Мюллером (*Мюллер. 2000. С. 100–114*), к-рому принадлежит наиболее глубокий анализ произведений И. Исследователь показал, что «принадлежность к православной Церкви для Илариона, несомненно, первая, самая высшая ценность, а причастность к народу и государству Руси — вторая... Внутренняя связь Илариона с его землей, народом и государством не приводит его к неприятию других, чужеземных народов и уж ни в коем случае к враждебному отношению к другим христианским народам». Византия названа в СЗБ «благоверной страной Греческой», а К-поль — Новым Иерусалимом. Довольно важным представляется отсутствие в СЗБ антилат. полемики, хотя его составление приходится на время, близкое к разделению Церквей в 1054 г. «Римская страна», к-рая «хвалит же похвальными гласы... Петра и Павла», названа в общем ряду христианских стран. Несмотря на наличие резких антииудейских пассажей, И. высоко оценивает ВЗ и цитирует его книги столь же часто, как и книги НЗ. По мнению Мюллера, СЗБ «могло служить собранием материалов для какого-то антииудейского полемического документа, но само по себе таковым не являлось» (Там же. С. 123), поскольку И. считал, что ушедший в прошлое иудаизм неактуален («иудейство бо преста, и закон отыде», «Июдея мльчит»). Лишь язычество, традиции к-рого на Руси были сильны, получает у И. полностью негативную оценку — как беззаконие, служение бесам и тьма неведения. В общих выражениях осуждаются «учения еретическаа» и следование «лжужуму коему пророку» (под лжепророком, по-видимому, подразумевается основатель *ислама*).

Молитва, нередко встречающаяся в рукописях отдельно от СЗБ, посвящена новообращенной Русской земле. Автор благодарит Бога за то, что Он ее «исторг из пагубы идолослужения» (БЛДР. Т. 1. С. 52), и просит и в дальнейшем проявлять Свою милость и покровительство. Исповедание веры, составленное И., очевидно, при его поставлении в митрополиты (это следует из слов И. в конце: «И молитесь обо мне, чест-

ней учителе и владыкы Рускы земля» — Там же. С. 60), имеется только в сборнике ГИМ. Син. № 591. Исповедание представляет собой вариант Никео-Цареградского Символа веры, дополненный краткими рассуждениями И. на догматические темы с упоминания определений III–VII *Вселенских Соборов*, касающихся двух природ Христа и почитания икон.

Есть основания считать И. автором не входящего в сборник ГИМ. Син. № 591 послания «К старейшему ми брату-столпнику» (и выписанного из него «Почтения к отрешившимся мира»), в заглавии к-рого указана принадлежность Илариону. Древнейшие списки «Послания...» (3-я четв. XIV в.— 10-е г. XV в.) с надписанием: «Илариона, митрополита Киевского» — содержатся в ряде рукописей серб. извода: БАН. Текущие поступления. № 13, 3-я четв. XIV в. (ранее был известен как «Сборник К. Д. Петковича», «Сборник М. П. Петровского», 3-я четв. XIV в.; см.: *Сергеев А. Г.* Атрибуция некоторых серб. рукописей XIV в. из собрания БАН // Палеография и кодикология: 300 лет после Монфокона: (Мат-лы междунар. науч. конф.). М., 2008. С. 167–168); Белград. НБС. Рс 26, 3-я четв. XIV в.; Афон. Хиландар. № 455, посл. треть XIV в.; Черногория, б-ка мон-ря Савина, № 22, ок. 1418 г. По крайней мере 2 списка (с.-петербургский и хиландарский) происходят из б-ки серб. монастыря *Хиландар* на Афоне, с момента основания связанного с *Русским вмч. Пантелеимона монастырем*. Широко представлены в южнославянской традиции XIV–XVIII вв. списки памятника, в заглавии к-рых автор (Иларион) не назван Киевским митрополитом. В восточнослав. традиции памятник известен с более позднего времени, древнейшие списки (пергаменные) датируются нач.— 1-й четв. XV в. (РГБ. Беляев. № 1; РГАДА. Ф. 201. № 16 и др.). В полных рус. списках памятника определение автора как митрополита Киевского неизвестно, однако оно встречается в рукописях XV–XVI вв. при выписке (именуемой «От иного слова») из «Наказания к отрешившимся мира» прп. *Илариона Великого* (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 640; см.: Каталог слав.-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. М., 2000. С. 218, 227. № 81). Послание «К старейшему ми брату-столпни-





ку» посвящено различным вопросам монашеской жизни, и в первую очередь взаимоотношению монахов и «мира». Автор убежден, что иноческое житие есть наиболее совершенное проявление христ. веры. Поэтому, апеллируя к авторитету Свящ. Писания и святоотеческих творений, он призывает иноков отрешиться от «мира» — не участвовать в мирских трапезах, не стремиться к достижению монастырских должностей и церковных отличий, не искать милости от светских властей, питаться прежде всего делом рук своих, а не рассчитывать на милостыню от сильных мира сего и богомольцев.

Атрибуция «Послания...» И. отвергалась Н. К. Никольским (*Никольский*. 1906. С. 92–93) и вслед за ним позднейшими авторами. При этом датировка сочинения домонг. временем ни у кого не вызывала сомнений, т. к. следы его использования находят в памятниках не позднее XII–XIII вв. Предполагалось, что «Послание...» было переведено в Др. Руси с греческого, но греч. оригинал памятника не найден. Против предположения о переводном характере «Послания...» в последнее время был выдвинут ряд веских возражений. Исследуя средневек. авторскую топикку, Д. М. Буланин пришел к выводу, что примененная в «Послании...» формула: «Не бо возрастом в Афинах, ни философии учихомся» — нехарактерна для визант. лит-ры, но широко распространена в древнерус. книжности (*Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерус. лит-ре XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 242–243). Кроме того, в средневек. слав. книжности неизвестны случаи атрибуции текстов, написанных греч. почитаемыми авторами, слав. авторам, развитие псевдоэпиграфов шло в противоположном направлении. Важно также, что недавно обнаруженные древнейшие списки «Послания...» с надписанием: «Илариона, митрополита Киевского» — невосточслав. происхождения: в Болгарии и Сербии в XIV–XV вв. не было стимулов приписывать текст неизвестному и неканонизированному лицу. Во 2-й пол. XVI в. «Послание...» послужило одним из источников Послания царя Иоанна Грозного игумену и братии Кирилло-Белозерского мон-ря.

Поучение св. Илариона о пользе души (нач.: «Потщимся, братие и сестры, к вечней жизни светлой»),

опубликованное прот. А. В. Горским как принадлежащее И. (ПрТСО. 1844. Ч. 2. С. 204–222; Прил. С. 223–299), известно с надписанием: «Митрополита Киевского» — в 2 рус. рукописях (в пергаменном сборнике 1-й четв. XV в. РГБ. ТСЛ. № 13 и в неустановленном списке Волоколамской б-ки, известном Горскому), а также в болг. сборнике нач. XV в. (Патерик Римский с дополнениями — Сербия. Собр. Печской Патриархии. № 103). Данное сочинение с именем св. Илариона в заглавии читается уже в учительной части Пролога РНБ. Соф. № 1324, сер.—2-я пол. XIII в., что служит доказательством домонг. датировки памятника. Из вышесказанного следует кроме прочего, что сочинения с именем И. играли заметную роль в русско-южнослав. лит. связях домонг. времени.

Ряд произведений аскетического содержания приписывался И. без достаточных оснований исходя из их заглавий, где автором назван «отец наш» «святой» «мних» Иларион (см.: *Никольский*. 1906. С. 90–122, 511–517; *Подскальски*. 1996. С. 150–152). По Лихачёву, опиравшемуся на стилистическое и идейное сходство СЗБ с ранним летописанием, И. является наиболее вероятным автором «Сказания о распространении христианства на Руси», которое, по гипотезе исследователя (разделяемой не всеми учеными), было одним из важнейших источников Начальной летописи (см.: *Лихачёв Д. С.* Рус. летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 66–70). Возможно (хотя этому нет прямых подтверждений), И. участвовал в переводческой работе, организованной при киевском Софийском соборе кн. Ярославом Мудрым.

**Почитание.** В «Книге степенной царского родословия» (нач. 60-х гг. XVI в.) И. назван «святителем» (ПСРЛ. Т. 21. С. 170). В составленном при митр. Киевском св. *Петре (Могили)* ок. 1643 г. Каноне прп. отцам Печерским, автором к-рого считается *Мелетий Сириг*, И. упоминается в 1-м тропаре 9-й песни наряду с др. рус. «Божественными иерархами» (необязательно связанными с Киево-Печерским мон-рем). Вместе с другими русскими митрополитами И. назван в светильне канона прп. отцам Киево-Печерским, в Ближних пещерах почивающим (Миней (МП). Сент. С. 830; служба состав-

лена в 1684–1690). «Святой Иларион митрополит» указан среди святых г. Киева в списке XVIII в. «Описания о российских святых», принадлежавшем П. И. *Савваитову (Барсуков)*. Источники агиографии. С. I; Описание о российских святых. С. 258).

Со 2-й пол. XVII в. встречаются сообщения о том, что И. был погребен в Киево-Печерском мон-ре. Вероятно, первым об этом написал И. *Гербиний* в соч. «Religiosae Kijovienses Cryptae, sive Kijovia Subterranea» (Jena, 1675. P. 112), созданном на основе Киево-Печерского патерика (К., 1661) без знакомства автора с монастырским некрополем. В Каталоге российских архиереев (РНБ. Соф. № 1417, XVIII в.), составленном ок. сер. XVIII в., об И. сказано: «Преставился в лето 6579 (1071) и положен бысть в Печерском монастыре. И крайния ради его добродетели бысть свят и чудотворец предивен. Сей святой Иларион митрополит первее начат копати пещеру» (цит. по: *Макарий*. 1995. Кн. 2. С. 460. Примеч. 18). По-видимому, вслед такого рода сообщений в позднейшей агиографической лит-ре И. безосновательно был отождествлен с упоминаемым в Киево-Печерском патерике книгописцем прп. *Иларионом* схимником, подвизавшимся в монастыре в игуменство прп. *Феодосия* Печерского († 1074) и погребенным, согласно позднейшей традиции, в Дальних пещерах (*Модест (Стрельбицкий)*, *еп.* Краткие сказания о жизни и подвигах святых отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 9–12; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 6–7; *Розов*. 1987. С. 199–200; *Дива пещер лаврских*. К., 1997. С. 66). Не принимая этого отождествления, архиеп. *Филарет (Гумилевский)* тем не менее относил И. к святым, чьи мощи почивают в Дальних пещерах (*Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 468–471). Имя И. отсутствует в перечнях Печерских преподобных в составленном архиеп. *Сергием (Спаским)* на основании сведений из епархий «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903). Канонизацией И. следует считать включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, составленный в связи с подготовкой к изданию богослужебных Миней в сер. 80-х гг. XX в. (Миней (МП). Май.



Ч. 3. С. 356). Позднее имя святого вошло в Собор преподобных отцов Ближних пещер (вероятно, в результате соотнесения места, где подвизался сначала И., затем прп. Антоний Печерский, с Ближними пещерами Киево-Печерской лавры). В составе данного Собора И. указан в Православном церковном календаре, в перечне святых Собора в Мине (МП) под 28 авг. И. не назван. Ист.: ПВЛ; НПЛ; ПСРЛ. Т. 1, 2; Патерик Киевского Печерского мон-ря / Ред.: Д. И. Абрамович. СПб., 1911. С. 12, 76; *Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII – 1-й трети XV в. М., 2009. С. 326, 378. Изд.: Памятники духовной лит-ры времен вел. кн. Ярослава I. Слова митр. Илариона. 1. О законе Моисеевом... и похвала кагану нашему Владимиру; 2. «Потщимся, братие и сестры...» / Пер.: А. В. Горский // ПРТСО. 1844. Ч. 2. С. 223–292, 293–299; Славяно-рус. сочинения в пергаменном сб. И. Н. Царского // ЧОИДР. 1848. Кн. 7. № 1. С. 21–41; Памятники древнерус. лит-ры, посвященные Владимиру Святому // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. Отд. 2. С. 45–58; Мусин-Пушкинский сб. 1414 г. в копии нач. XIX в. / Изд.: Вс. Срезневский. СПб., 1893. С. 32–68; *Покровский Ф. И.* Отрывок Слова митр. Илариона «О законе и благодати» в списке XII–XIII вв. // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 3. С. 412–417; Исповедание веры митр. Киевского Илариона с записью о его поставлении // ПДРКП. 1920. Ч. 2. Вып. 1. С. 102–103; *Müller L.* Des Metropolitan Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962; *Розов Н. Н.* Синаодальный список сочинений Илариона – рус. писателя XI в. // Slavia. Praha. 1963. Roč. 31. Seš. 2. S. 141–175; Die Werke des Metropolitan Ilarion / Hrsg. L. Müller. Münch., [1971]. (Forum slavicum; 37); Из творческого наследия рус. писателя XI в. Илариона // Dissertationes slavicae. Szeged, 1975. Т. 9/10. P. 115–155; *Elbe H.* Die Handschrift C der Werke des Metropolitan Ilarion // RM. 1975. Т. 2. S. 120–161; *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. К., 1984; Идеино-философское наследие Илариона Киевского / Пер.: Т. А. Сумникова; отв. ред.: А. А. Баженова. М., 1986. 2 ч.; БЛДР. 1997. Т. 1. С. 26–61. Лит.: *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 215–217; *Калугин Ф. Г.* Иларион, митр. Киевский, и его церк.-учительные произведения // Памятники древнерус. церковно-учительной лит-ры. СПб., 1894. Вып. 1. С. 47–85; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1. С. 297–300, 841–846; *Жданов И. Н.* «Слово о законе и благодати» Илариона и «Похвала кагану Владимиру» // Соч. СПб., 1904. Т. 1. С. 1–80; *Никольский Н. К.* Мат-лы для повременного списка рус. писателей и их сочинений: (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 75–122; *Петровский М. П.* Иларион, митр. Киевский, и Доментиан, иером. хиландарский // ИОРЯС. 1908. Т. 13. Кн. 4. С. 81–133; *Присёлков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII в. СПб., 1913, 2003<sup>2</sup> (по указ.); *Тулицкий Н. Л.* Хиландарский отрывок «Слова к брату-столнику» с именем Илариона, митр. Киевского // В память столетия МДА (1814–1914): Сб. ст. Серг. П., 1915. Ч. 1. С. 375–482; *Вальденберг В. Е.* Древнерус. учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 93–98; *Никольская А. Б.* Слово митр. Киевского Илариона в позднейшей лит. традиции // Slavia. 1928/1929. Roč. 7. Seš. 3. S. 549–553;

Seš. 4. S. 853–870; *Розов Н. Н.* Рукописная традиция «Слова о законе и благодати» // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 42–53; *он же.* Из наблюдений над историей текста «Слова о законе и благодати» // Slavia. 1966. Roč. 35. S. 365–379; *он же.* Из истории русско-чешских лит. связей древнейшего периода: О предполагаемых западнослав. источниках сочинений Илариона // ТОДРЛ. 1968. Т. 22. С. 71–85; *он же.* К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники, 1973. М., 1974. С. 31–36; *он же.* Иларион, митр. Киевский // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 198–204 [Библиогр.]; *Mainka R. M.* Von Gesetz und Gnade: Die heilsgeschichtliche Schicht im Slovo des Kiever Metr. Ilarion // Clarentianum. R., 1969. Vol. 9. P. 273–304; *Poppe A.* Państwo i Kościół na Rusi w XI w. Warsz., 1968 (по указ.); *он же.* Рус.-визант. церк.-полит. отношения в сер. XI в. // История СССР. 1970. № 3. С. 108–124; *idem.* The Rise of Christian Russia. L., 1982; *Danti A.* Sulla tradizione dello «Slovo o zakone i blagodati» // Ricerche slavistiche. 1970/1972. Vol. 17/19. P. 109–117; *Müller L.* Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropolitan Ilarion // RM. 1975. Т. 2. P. 3–91; *он же (Мюллер Л.).* Понять Россию: Ист.-культурные исследования. М., 2000. С. 88–164; *Молдован А. М.* Лингвотекстологический анализ списков «Слова о законе и благодати» митр. Илариона // Источниковедение лит-ры Др. Руси. Л., 1980. С. 38–52; *он же.* К истории составления триоцикой Минеи № 678: Значение ее для текстологического исслед. произведений митр. Илариона // Зап. ОР ГБЛ. 1981. Вып. 42. С. 64–76; *он же.* «Слово о законе и благодати»: Сопоставление списков // История рус. яз.: Исслед. и тексты. М., 1982. С. 227–261; *Молдован А. М., Юрченко А. И.* «Слово о законе и благодати» и «Большой Апологетик» патр. Никифора // ГДРЛ. 1989. Сб. 1. С. 5–18; *Щанов Я. Н.* Гос-во и Церковь в Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989 (по указ.); *Ужанков А. Н.* Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о законе и благодати» // ГДРЛ. 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 75–106; *он же.* Из лекций по истории рус. лит-ры XI – 1-й трети XVIII вв.: «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999; *Акентьев К. К.* Мозаики Св. Софии и «Слово» митр. Илариона в визант. литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство визант. мира: Тр. XVIII Междунар. конгр. византистов. СПб., 1995. С. 75–94. (Византиноведение; 1); *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 2 (по указ.); *Топоров В. Н.* Святость и святые в рус. духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 257–412; *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси: (988–1237). СПб., 1996<sup>2</sup> (по указ.); *Алексеев А. И.* «Наказание к отречьшимся мира» Илариона Великого в контексте полемики о монастырском «стяжании» XVI в. // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжн. редактор и текст. СПб., 2000. Вып. 3. С. 16–24; Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: (Аннот. кат.-справ.) / Ред.: Я. Н. Щанов. СПб., 2003. С. 175–181 [Библиогр.].

А. А. Турилов, Э. П. Р.

**Иконография.** Наиболее раннее изображение И. сохранилось на миниатюре Радзивиловской летописи (БАН. 34. 5. 30. Л. 90, кон. XV в.; см.: Радзивиловская летопись. СПб.; М., 1994. Т. 2. С. 336), где проиллюстрировано поставление его

митрополитом в соборе Св. Софии в Киеве: И. в центре композиции вполоборота вправо, в светлой фелони и омофоре, с бородой средней величины, с запысынами, с нимбом. В составе Собора Киево-Печерских чудотворцев раннее изображение И. (с нимбом) известно на иконе «Древо Киево-Печерских святых» 60-х гг. XVII в. из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ) – поясной образ в епископском облачении, с непокрытой головой, в одном из цветов древа, крайний слева среди святителей. Единоличный образ И. (в саккосе и митре, с Евангелием) на фоне собора имеется в местном ряду иконостаса 1-й пол. XIX в. ц. прп. Антония в Ближних пещерах лавры.

И. в архиерейской мантии и черном клобуке, с жезлом в руке помещен среди подвижников XI в. в одной из настенных композиций в галерее, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиакон Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). В профиль, с окладистой седой бородой, с крестом и жезлом в руках (надпись: «пр Иларіонъ Митр.») представлен в росписи «Шествие Русских святых к небесам» 1898 г. работы П. Тергина на лестнице Преображенского собора Валаамского мон-ря (*Большакова С. Е.* Спасо-Преображенский собор Валаамского монастыря. СПб., 2005. С. 15. Ил.). На иконе «Святые первосвятители всея Руси» кон. 50-х – 70-х гг. XX в. (митрополичья палата ТСЛ) он изображен в центральной части композиции на фоне собора Св. Софии в Киеве (между святителями Михаилом Киевским и Константином Черниговским), прямолично, в монашеском и святительском облачении: в схиме и куколе, в фелони и омофоре, десница на груди, в левой руке с текстом: «Слово о законе и благо...», на нимбе надпись: «Прп Иларіонъ чюд пещерск.»

Лит.: *Гончарук В. М., Кабанец Е. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословие древо Киево-Печерского монастыря» як джерело з історії Печерської канонізації // Могилянські читання, 1999. К., 2000. С. 56–63; *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 300–314; *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. 223; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.] / Сост.: Л. И. Алехина и др. М., 2006.

Э. П. И.

**ИЛАРИОН** [груз. ილარიონი], свт. (пам. груз. 5 окт. – в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен) Грузинской Православной Церкви, католикос Картли (Мцхетский) (50-е гг. IX в.), сподвижник прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели). Из Жития прп. Григория (Hieros.

Patr. 2, XI в.), созданного *Георгием Мерчуле* в 951 г. и содержащего важные сведения об истории Грузии и Грузинской Церкви VIII–X вв., известно, что И., перед тем как занять престол католикоса, был настоятелем мон-ря Цкаростави в *Кларджетской пустыни* (*Георгий Мерчуле*. 1949. С. 68). Также имя И. помещено в списке католикосов в груз. хронике «Мокцеваи Картлисая» между именами католикосов *Гавриила II* (30–50-е гг. IX в.) и *Арсения I Великого* (860–887) (Шатбердский сб. 1979. С. 327).

И. был причислен к лику святых на заседании Синода Грузинской Церкви 18 авг. 2003 г.

Ист.: *Георгий Мерчуле*. Житие Григола Ханцтели / Ред.: П. Ингорква. Тбилиси, 1949. Т. 1 (на груз. яз.); Шатбердский сб. X в. / Сост.: Б. Гигинешвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.).

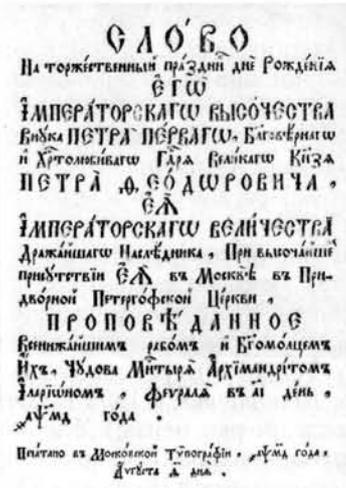
Лит.: *Абашидзе З.* Илариони // Католикосы-Патриархи Грузии. Тбилиси, 2000. С. 38 (на груз. яз.).

*З. Абашидзе*

**ИЛАРИОН** (Григорович; 20.12.1696, г. Сосница, ныне поселок в Черниговской обл.— 3.12.1760 (по др. сведениям, 1759), Москва), свт. (пам. 11 сент.— в Соборе Святогорских святых; 22 сент.— в Соборе Тульских святых), еп. Крутицкий (Сарский и Подонский). В 1714 г. покинул родной дом и ушел в Киев, в 1721 г. окончил Киево-Могилянскую академию. В том же году в *киевском Братском в честь Богоявления мон-ре* принял монашеский постриг, к-рый совершил иером. Иосиф (Вольнский). И. был оставлен преподавателем при академии, затем переведен в Харьковский коллегиум в качестве проповедника, а также учителя риторики и философии. В 1726 г. рукоположен во иерея и назначен префектом коллегиума. При нем по повелению имп. Анны Иоанновны б-ка коллегиума пополнилась книгами покойного Рязанского митр. *Стефана (Яворского)*.

29 июня 1733 г. И. был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Святогорского мон-ря (см. *Святогорская в честь Успения Пресв. Богородицы лавра*). Отличался требовательностью к себе и братии, нек-рые насельники во главе с иеродиак. Иоасафом писали на него доносы в Белгородскую духовную консисторию, обвиняя в излишней строгости, неправильном ведении монастырского хозяйства. Но иеро-

диак. Иоасаф, вызванный следственной комиссией на допрос, бежал из консистории, а доверенные лица братии иером. Софоний, иеродиак. Арсений и мон. Ефестион объявили, что «не знают вины» за И. Он входил в состав организованной архиеп. Досифеем (Богдановичем-Любимским) комиссии по расследованию обстоятельств возможного хищения денег из Белгородской епархиальной кас-



Слово архим. Илариона (Григоровича), сказанное им в день рождения вел. кн. Петра Феодоровича. М., 1744 (РГБ)

сы (*Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности. Х., 1902. С. 37–38). В 1738 г. назначен настоятелем белгородского Николаевского монастыря на р. Северский Донец, 3 дек. 1739 г.— *Саввина Сторожевского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*. С 16 февр. 1741 г. И. занимал должность в Канцелярии синодального правления.

В марте 1743 г. И. стал настоятелем *Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ря* в Московском Кремле, ему было положено жалованье 300 р. в год за счет средств Синодальной типографии. В 1744 г. переведен настоятелем *Новоиерусалимского в честь Воскресения Господня мон-ря*, причем ему было предписано «облачение употреблять и мантию носить и место содержать по степени Чудова монастыря». Несмотря на болезни, И. занимался научной деятельностью, для чего приезжал в Москву, останавливался на подворье Новоиерусалимского мон-ря. В 1744 г. вошел в Комиссию по исправлению слав. Библии. Святейший Синод предписал ему вмес-

те с Московским архиеп. *Иосифом (Волчанским)* «при слушании и исправлении Библии каждый день по утру и по полудни кроме недельных дней быть и слушание и исправление Библии иметь». За этот труд жалованье И. было повышено до половины архиерейского оклада, т. е. до 750 р. После смерти архиеп. Иосифа (10 июня 1745) помощником И. стал иером. *Иаков (Блонницкий)*. Им было поручено еще раз проверить некоторые места исправленной при митр. Стефане (Яворском) Библии. В июне 1746 г. они освидетельствовали «Требник» и «Чин присоединения к Православию иноверцев». 9 янв. 1747 г. И. доложил Синоду, что он не знает греч. языка, а дальнейшее исправление Библии невозможно без изучения греч. кодексов. И. просил уволить его, т. к. он «через три года при той Библии труждающийся ослабел немало глазами и повседневно продолжающемся через четыре, пять часов и больше тому чтению удовлетворить не может», и отпустить в Новоиерусалимский мон-рь с сохранением жалованья, получаемого за научные труды. Просьба И. была удовлетворена. Плодом деятельности И. стали 290 тетрадей, к-рые содержали исправленный им библейский текст.

В 1743 г. И. был кандидатом на Воронежскую кафедру, но тогда епископом был избран архим. Теофилакт. В мае 1748 г. И. был хиротонисан во епископа Крутицкого (Сарского и Подонского). 13 янв. 1752 г. его вызвали в С.-Петербург в качестве члена Синода. На донесение И. о том, что он не имеет средств на поездку по причине обремененности долгами Крутицкого архиерейского дома, 23 февр. 1752 г. последовало предписание: «Синодальному члену Преосвященнейшему Илариону в Санкт-Петербурге для присутствия в Святейшем Синоде быть неотменно, а на представление его... отписать выговор с изъяснением, что он не для того в архиерея произведен, чтоб от неумеренных доходов долги наживать». С июня 1754 по янв. 1758 г. И. управлял Московской епархией. По его благословению в 1759 г. был освящен придел во имя прп. Пафнутия Боровского во Введенском соборе *Оптиной пуст.* В *Кутаевской киевской во имя Св. Троицы пуст.* освятил деревянный храм во имя святителей Московских Петра, Алексия и Ионы.



И. почитался в Москве как подвижник и молитвенник. Было опубликовано несколько его проповедей. Похоронен в Москве в Крутицком архиерейском доме, в усыпальнице под Никольским придельным храмом при ц. Воскресения словущего. Б-ка архиерея по завещанию поступила в Крутицкую семинарию. После смерти И. к его гробнице, до 1816 г. открытой, приходили богомольцы. На стене перед склепом имела надпись, содержащая сведения о его жизни и подвигах. В 30-х гг. XX в. храм был перестроен под жилое помещение, погребение И. утрачено.

5 окт. 1987 г. И. был канонизирован в лике местночтимых Тульских святых, во Всехсвятском соборе Тулы состоялся чин прославления Собора Тульских святых. Была написана икона Собора Тульских святых и составлено посвященное им богослужебное последование. 8 мая 2008 г. Свящ. Синод УПЦ постановил включить И. в Собор Святогорских святых, тогда же было утверждено иконописное изображение, тропарь и кондак Собору Святогорских святых. 12 июля того же года в Успенском соборе Святогорской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры состоялся чин прославления Собора Святогорских святых, торжество возглавил Предстоятель УПЦ митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*.

Соч.: Слово в Неделю шестую по Пасхе. М., 1742; Слово в день рожденья [вел. кн.] Петра Федоровича. М., 1744; Слово на Новый год. М., 1747; Слово на тезоименитство имп. Елизаветы Петровны. М., 1748.

Лит.: ИРИ. Т. 1. С. 239, 641; Т. 2. С. 353; Т. 6. С. 879, 893; *Снегирёв И. М.* Рус. старина в памятниках церк. и гражданского зодчества. М., 1848. Тетр. 1. С. 61–62; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Харьковской епархии. М., 1852–1858. Т. 1. С. 126; Т. 3. С. 273; Святогорская Успенская общежительная пуст. М., 1867. С. 22–23; ОДДС. Т. 3. № 37, 38; Т. 4. № 68; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 131, 147, 165, 168, 644, 971, 1037; Ист. описание древней владычной обители на Крутицах и уцелевших от нее памятников Успенско-Крутицкого собора крестового храма и надвратного Крутицкого терема. М., 1893. С. 76–77; *Медведев-Гаврический А., прот.* Благословенный лик Придонья. Липецк, 1999. Ч. 1. С. 141–142.

**ИЛАРИОН** (Иван Ананьевич; 13.11.1631, Н. Новгород — 14.12.1708, Суздаль), свт. (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых), митр. Суздальский и Юрьевский.

**Житие И.** Основным источником сведений об И. является его Житие, известное в неск. редакциях. По всей

видимости, 1-я, краткая, редакция была создана во *Флорищевой в честь Успения Пресв. Богородицы пустыни* (ныне в пос. Фролищи Володарского р-на Нижегородской обл.) между 1686 и 1690 гг. диак. Григорием, писавшим «по просьбе монаха Даниила Евреянина» (время ее написания определяется на основании того, что в ней упоминается обновление суздальского собора и постройка архиерейского дома в 1684–1690, но ничего не говорится о возведении более поздних церквей). Как следует из Жития, оно было дополнено келейником И. иером. Мефодием, который «повеле в оных на краях истинная извещения написать, да не будет впредь чтущим и послушающим Жития его раздор и несогласие» (цит. по: *Морозова.* Житие. 2004. С. 385). Сочинение диак. Григория, исправленное иером. Мефодием, читалось в рукописи из великоустюжского Успенского собора, открытой И. А. *Шляпкиным* в 1899 г. (местонахождение ркп. неизв.). Житие было опубликовано В. Т. Георгиевским. По меньшей мере в 18 списках XVIII–XIX вв. известна пространная редакция Жития — «Повесть о блаженной жизни преосвященного Илариона, митрополита Суздальскаго, бывшего первого строителя Флорищевой обители, и о построении той обители», составленная между 1749 и 1756 гг. (издана КазДА). Датировка данной редакции основана на том, что в конце текста описан ряд чудес у гроба святителя. Рассказ перед завершающей припиской относится к 1749 г., но ниже помещено сообщение о чуде, происшедшем в 1756 г. «Повесть о блаженной жизни преосвященного Илариона...» значительно пространнее 1-й редакции Жития и содержит отсутствующие в краткой редакции сведения, в частности, об отце И. свящ. Анании, о мн. деятелях XVII в., в т. ч. об иконописце Симоне *Ушакове*, с к-рым И. состоял в родстве. «Повесть о блаженной жизни преосвященного Илариона...» была составлена на основе более ранних произведений. Так, автор ссылается на «Пространную повесть о святителе Иларионе и о начале Флорищевой пустыни» и на «Книгу иеромонаха Мефодия». При описании рукописного собрания Флорищевой пустыни в 1893–1896 гг. эти сочинения обнаружены не были.

**Биография.** И. был младшим сыном свящ. Анании и его супруги Ме-

лании, в крещении получил имя в честь свт. *Иоанна Златоуста*. Его отец служил при нижегородском Зачатьевском жен. мон-ре. По-видимому, в Н. Новгород семья переехала из с. Лыскова (ныне город в Нижегородской обл., расположен на берегу Волги напротив *Макариева Желтоводского во имя Св. Троицы мон-ря*), где свящ. Анания сблизился с буд. членами *ревнителей благочестия кружка*. В «Повести о блаженной жизни преосвященного Илариона...» сообщается, что в Лысково к «учительному» свящ. Анании в 1-й пол. 20-х гг. XVII в. приходил для духовных бесед Никита Минин (впосл. патриарх *Никон*), живший тогда послушником в возобновленном в 1620 г. Желтоводском мон-ре. По мнению Н. Ф. *Кантерева*, благодаря свящ. Анании Никон завязал знакомство с И. *Нероновым*, *Аввакумом Петровым* и Коломенским еп. *Павлом (Кантерев Н. Ф.)*. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Серг. П., 1913<sup>2</sup>. С. 119). Из Жития Неронова известно, что он нек-рое время жил в Лысково у свящ. Анании; по мнению Н. В. Поньрко, это могло быть в 1-й пол. 20-х гг. XVII в. (*Поньрко Н. В.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 65–66. Примеч. 40). Вероятно, свящ. Анания перебрался из Лыскова в Н. Новгород вслед за Нероновым, уехавшим туда во 2-й пол. 20-х гг.

Из Н. Новгорода отец И. вскоре после рождения младшего сына переехал с семьей в с. Кириково (ныне поселок в Лысковском р-не Нижегородской обл.), расположенное также неподалеку от Макариева Желтоводского мон-ря. Когда Ивану было 4 года, его мать умерла. Спустя некоторое время свящ. Анания вместе с Иваном поселился в Преображенской пуст. на р. М. Юнге (с 1620 приписана к *Макариеву Унженскому во имя Св. Троицы мон-рю*) и вскоре принял там постриг с именем Антоний. По свидетельству Жития И., отец и сын посещали окрестные обители ради встреч с ревностными иноками, у к-рых они научались подвижнической жизни. В «Повести о блаженной жизни преосвященного Илариона...» сообщается, что после кончины 15 апр. 1652 г. патриарха Московского и всея Руси *Иосифа* иером. Антоний был одним



из кандидатов на Патриарший престол, но по смирению отказался от этой чести, уступив место Никону. Из Москвы иером. Антоний отправился в свой монастырь, но, остановившись в Кирикове у родных, умер. К нач. XX в. в ограде Успенской ц. в Кирикове, построенной на средства И. в 1692 г., стояла часовня над могилой иером. Антония.

Иван, живший в Кирикове, по-видимому, в кон. 40-х гг. по настоянию родственников женился на Ксении, дочери священника из Лыскова, сестре Коломенского еп. Павла. По взаимному согласию супруги жили воздерживаясь от плотских отношений. Через 1,5 года Ксения умерла, и Иван переехал в Москву к старшему брату свящ. Петру, к-рый незадолго до того был переведен в Казанский собор на Красной пл. (возможно, переход Петра был связан с тем, что знакомый ему по Лыскову Неронов в 1645 был назначен протопопом Казанского собора). Родственники настойчиво уговаривали Ивана вновь жениться, что противоречило его склонности к молитве и аскетическим подвигам. Иван находилась в нерешительности относительно своей судьбы, когда у него началась болезнь глаз. Юноша понял, что это было наказание за отступление от обещанного им Богу подвига девства. Вместе с попутчиком Иван добрался до Троице-Сергиева мон-ря, где перед ракой прп. Сергия молился о возвращении ему зрения, о возможности принять иноческий постриг и поселиться во Флорищевой пуст., где ему доводилось бывать прежде. Чудесным образом юноша исцелился и был удостоен видения прп. Сергия, обещавшего ему помощь в иноческих трудах во Флорищевой пуст.

Из Москвы Иван переехал в Коломну, где еп. Павел 11 дек. 1652 г. постриг его в монашество с именем Иларион. 12 марта следующего года епископ рукоположил И. во диакона и назначил ризничим архиерейского дома. В сент. 1653 г., получив благословение еп. Павла, И. переселился в расположенную в глухих лесах, вдалеке от селений Флорищеву пуст. Там жили основавший ее мон. Мефодий и 4 инока. Слава об их подвижнической жизни дошла до Москвы, одним из вкладчиков пустыни был духовник царя *Алексея Михайловича Стефан Вонифатьев*. Усилиями Мефодия в пустыни в 1651 г.



*Свт. Иларион, митр. Суздальский. Портрет. 2-я пол. XVIII в. (ГВМЗ)*

была построена деревянная Успенская ц. с приделом во имя прп. Ефрема Сирина. Заботу об украшении храма Мефодий поручил И. Благочестие новопривывшего инока и его усердие о храме радовали насельников пустыни, решивших просить патриарха Никона о рукоположении И. во иерея (среди насельников пустыни не было священника). 22 мая 1654 г. в Москве патриарх совершил иерейскую хиротонию И. В том же году эпидемия чумы унесла жизни почти всех насельников Флорищевой пуст., включая Мефодия (к 1654 в обители жили 12 пустынников). И. и 3 инока остались в живых, благодаря тому что они переселились в келью у с. Афанасьева, в 15 верстах от мон-ря.

Вернувшись на следующий год во Флорищеву пуст., И. занялся ее восстановлением. Насельники собирались в обители, привлекаемые святостью жизни И., ставшего строителем мон-ря. Святой ввел в пустыни строгое общежитие. Однажды он сжег обнаруженное у неск. монахов тайно хранимое личное имущество. Один из насельников, уличенный И. в присвоении братских денег, пытался зарубить святого топором, но при ударе задел дверной косяк, что спасло И. жизнь. И. составил для мон-ря устав (не сохр., известен по пересказу в «Повести о блаженной жизни преосвященного Илариона...»),

в к-ром определил порядок совершения молитвенного правила и послушаний, запретил приобретение для мон-ря сел, поскольку иноки должны кормиться своими трудами («возделовая землю и различная устроая монашескому житию приличная художества»), запретил в монастыре «пьянственное питье», заповедал снабжать едой и одеждой странников и бездомных. Несмотря на скудость жизни в пустыни, И. радушно принимал странников, во время неурожаев кормил окрестных жителей. В тяжелые дни Бог посылал помощь терпевшим нужду инокам. И. был образцом для братии в молитве и аскетических подвигах. Святой стремился ежедневно служить литургию, его молитвенное правило (которого он придерживался на протяжении всей жизни после пострига) включало 1 тыс. Иисусовых молитв с земными поклонами. Через день или через два, а иногда и всю седмицу И. пребывал без пищи. Подавая пример смирения, настоятель трудился на самых тяжелых монастырских послушаниях («водунося, и дрова секий, и на рамо свое возлагая в поварню и в пекарню ношаше»). Для облегчения богомольцам доступа в пустынь И. вместе с братией прочищал через лес дороги к селению, на реках и в топких местах делал мосты. За смирение и твердое противостояние нападениям бесов святой сподобился дара побеждать нечистых духов молитвой и дара слез.

И. считал важным наставление монахов: он учил их избегать празднования не только в храме, но и в кельях, налагал епитимию на нарушителей благочиния. После того как И. оставил пустынь, братия начала пренебрегать его заветами, у насельников появилось личное имущество, распространилось пьянство. И. пришлось направить во Флорищеву пуст. наказную грамоту, в которой он повторил запрет держать в монастыре спиртное и не разрешил посылать на службы вне монастыря монахов, склонных к пьянству. Кроме того, братии было указано завести приходные и расходные книги (при И. в обители таких книг не было из-за незначительности доходов, вполн. существенно увеличившихся благодаря пожертвованиям царя *Феодора Алексеевича* и др. благодетелей). Эта грамота является единственным точно атрибутированным сочинением И.

При И. Флорищева пуст. была обнесена деревянной оградой с ц. во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких на св. вратах. В 1660 г. в мон-ре построили новую, более просторную деревянную ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, И. наряду с др. насельниками пустыни принимал участие в ее сооружении. Прежняя Успенская ц. была перенесена на др. место и переосвящена во имя Св. Троицы (в 1663 сгорела и вскоре была возобновлена). В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVII в. Флорищева пуст. дважды сильно пострадала от пожаров, И. руководил восстановительными работами.

И. способствовал прославлению местночтимой Флорищевской Владимирской иконы Божией Матери. Святой отобрал этот образ в Лыскове у мошеников, выдававших себя за сборщиков подаяния на Флорищеву пуст. Пресв. Богородица по молитвам И. неоднократно защищала обитель при нападениях разбойников в 60–70-х гг. XVII в. (Братия, часто прятавшаяся от грабителей в лесу, была беззащитна перед ними; нападавшие пытались инок, требуя денег.) По заказу И. его двоюродный брат иконописец Симон Ушаков, на чьем дворе И. и др. насельники пустыни останавливались, бывая в Москве, написал для мон-ря 2 иконы Божией Матери: Владимирскую с избранными святыми (это наиболее ранний вклад Ушакова во Флорищеву пуст., сделанный в 1660) и Успения (вклад сделан Ушаковым и его учениками в 1662–1663). Икона Успения Пресв. Богородицы находилась в алтаре Успенской ц. и позднее вошла в иконостас каменной Успенской ц. (построена в 1681). Впосл. каждый год Владимирскую икону вместе с образом Успения носили крестным ходом по Гороховецкому и Вязниковскому уездам.

При И., по свидетельству Жития занимавшегося перепиской книг, во Флорищевой пуст. собралась обширная б-ка, обитель стала одним из крупных культурных центров России (впосл. б-ку пополнил принявший во Флорищеву пуст. монашеский постриг сподвижник *Петра I Алексеевича* кн. Б. А. Голицын). По-видимому, в начале настоятельства во Флорищевой пуст. И. использовал богослужебные книги, не подвергшиеся книжной справе никоновской. Об этом донесли патриарху Никону, к-рый вызвал И. в Москву и за-

ставил 40 дней служить в *Чудовом* в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ре по новоисправленным книгам. В «Повести о блаженной жизни преосвященного Илариона...» подробно рассказывается о колебаниях И. в отношении осуществлявшейся в сер. XVII в. богослужебной реформы. Поначалу отвергнув ее, святой позднее через особое откровение удостоверился в одинаковой спасительности старых и новых обрядов. Леса вокруг Флорищевой пуст. были местом прибежища старообрядцев, к-рым И. приходилось противостоять (в 1672 И. доносил в приказ Тайных дел о живших вокруг Флорищевой пуст. последователях старых обрядов), однако в этой борьбе он не был сторонником крайних мер.

Значительную роль в судьбе святого сыграло знакомство с окольным (позднее боярином) И. М. Языковым, приближенным царевича Феодора Алексеевича. Возможно, И. сблизился с Языковым, когда тот в 1668–1669 гг. занимал должность воеводы в Вязниках. Вскоре после восшествия на престол Феодора Алексеевича (30 янв. 1676) Языков привел находившегося в Москве И. в покои тяжело болевшего государя, на которого благочестивый инок произвел сильное впечатление. 18 янв. 1677 г. царь дал пожалование Флорищевой пуст. и в дальнейшем неоднократно делал вклады в обитель: в 1677–1680 гг. мон-рь получил 3 починка, землю и лес вокруг мон-ря, покосы, рыбные ловли, мельницу, соляные варницы и дворовое место в Москве для подворья, а также ежегодную ругу воском, ладаном, медом и церковным вином.

Летом 1677 г. царь собирался посетить обитель, но из-за тяжелого положения рус. армии, участвовавшей в отражении нашествия тур. войск на Украину, богомольный поход был перенесен на осень, когда военные действия традиционно прекращались. 22 нояб. царь вместе с царевнами выехал из Москвы. Посетив Флорищеву пуст., государь повелел начать в ней каменное строительство. 27 авг. 1678 г. Феодор Алексеевич отправил в монастырь его номальную грамоту, призывая его насельников молиться об избавлении от нашествия турок и татар (ААЭ. Т. 4. № 227. Стб. 313–314). Государь выбрал И. крестным отцом для своего сына Ильи. Креще-



Свт. Иларион, митр. Суздальский.  
Гравюра Н. Ермолова. 1894 г.

ние состоялось 17 июля 1681 г., однако новорожденный и его мать вскоре скончались. Считается, что по совету И. царь выбрал себе новую супругу — М. М. Апраксину. В нач. осени 1681 г. царь совершил 2-е паломничество во Флорищеву пуст. В этой поездке его сопровождал Смоленский и Дорогобужский митр. *Симеон (Милоков)*, к-рый 30 сент. 1681 г. освятил в мон-ре построенную на средства казны каменную Успенскую ц. Вкладом царя в храм стал иконостас, написанный в мастерских *Оружейной палаты Московского Кремля*. Уезжая из мон-ря, царь повелел И. в скором времени прибыть в Москву. И. исполнил повеление, и 11 дек. 1681 г. в столице он был хиротонисан во архиепископа Суздальского и Юрьевского. 16 апр. 1682 г. архиерею вручили ставленную патриаршую грамоту о возведении в сан митрополита, датированную 25 марта. Известно, что поначалу патриарх *Иоаким* резко протестовал против намерения Феодора Алексеевича даровать И. титул митрополита (причины недовольства патриарха неизв.), но, убежденный царем, согласился (*Седов*. 2006. С. 446–447). Перед отъездом из Флорищевой пуст. И. поставил во главе братии своего ученика Иринарха и завещал, чтобы настоятели пустыни всегда избирались из монахов, принявших в пустыни пострижение и неисходно здесь жительствующие.

После смерти царя Феодора Алексеевича (27 апр. 1682) царская семья продолжала почитать И. К нему в Суздаль приезжала царица Прасковья Феодоровна с дочерьми Ан-

ной Иоанновной (впосл. императрица), Екатериной и Прасковьей. По преданию, сохраненному монахинями *суздальского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря*, И. предрек Прасковье Феодоровне, что ее дочь Анна станет правительницей (Суздальский Св.-Покровский жен. мон-рь. М., 2002. С. 33). По сообщению «Повести о блаженной жизни преосвященного Илариона...», И. получал пожертвования от царей Петра I и *Иоанна V* Алексеевичей, цариц Натальи Кирилловны, Марфы Матвеевны, царевен. Суздальский митрополит присутствовал на Земском соборе 12 янв. 1682 г. по отмене местничества. Во время стрелецкого восстания 1682 г. архиерей находился в Москве. 25 сент. патриарх Иоаким, выступивший посредником между стрельцами и правительством, отправил И. в Троице-Сергиев мон-рь, где в то время находилась царская семья, с ходатайством о стрельцах. Посредничество Суздальского митрополита предотвратило кровопролитие.

И. участвовал в хиротониях иерархов Русской Церкви: Воронежского еп. св. *Митрофана* (2 апр. 1682), Киевских митрополитов *Гедео́на (Святопо́лка-Четвертинского)* (8 нояб. 1685) и *Варлаама (Ясинского)* (31 авг. 1690). И. был одним из советников патриарха *Адриана* в решении вопроса о епископской хиротонии *Дионисия (Жабокрицкого)*, для к-рой имелись канонические препятствия. Несмотря на просьбы митр. Варлаама (Ясинского) и гетмана И. С. *Мазепы*, 6 нояб. 1695 г. патриарх Адриан хиротонию не благословил. 24 июля 1691 г. патриарх Адриан вместе с И. освятил Троицкий собор в Троице-Сергиевом мон-ре.

Как епархиальный архиерей И. много внимания уделял церковному благочинию и поддержанию должного нравственного уровня духовенства. За богослужениями в кафедральном Рождественском соборе архиерей всегда проповедовал («изо уст толковаше Священное Писание»). И. повелел переписать всех нуждающихся в Суздале и определил им милостыню из своих доходов, трапезу со святителем всегда делили «неколько нищих и убогих». Будучи архиереем, И. сохранил молитвенное правило Флорищевой пуст. Свободное от молитв и дел управления время он посвящал чтению Свящ. Писания и душеполезных книг; если

святитель был утомлен и не мог читать сам, ему читали вслух.

Особое внимание И. уделял строительству и украшению храмов. В 1684–1690 гг. подвергся перестройке древний собор Рождества Пресв. Богородицы в Суздале: были разобраны хоры и растесаны окна, надгробия (собор служил усыпальницей князей Шуйских, Бельских и Скопиных) переместили к стенам и в углы. Архиерей украсил собор «святыми чудесными иконами, и новоисправными книгами, и освященными сосуды, и ризами драгоценными, и иконостасом позлащенным, яко прекрасную невесту» (*Федоров*. Ист. собрание. 1855. С. 176). Известно о богато украшенном Евангелии, вложенном И. в собор, и о неск. вкладышах церковной утварью (*Тихомиров К. Н.* Археологические заметки о городах Суздале и Шуе // ЗОРСА. 1851. Т. 1. С. 81–106). Одновременно был перестроен Суздальский архиерейский дом, в помещениях которого на стенах помимо икон и парсун висели ландкарты. В Рождественском соборе и в соборе Покровского монастыря были установлены иконостасы, выполненные местными мастерами с привлечением в первом случае художника Оружейной палаты Ивана Рефусицкого, а во втором — ученика Симона Ушакова Г. Зу-



Саккос свт. Илариона, митр. Суздальского. Кон. XVII в. (ГВМСЗ)

новьева. По всей видимости, по заказу И. мастера Оружейной палаты создали местный ряд иконостаса в Спасском соборе Спасо-Евфимиева мон-ря (*Колмашко Н. И.* Иконостас собора Спасо-Евфимиева монастыря в контексте художественной жизни Москвы в 3-й четв. XVII в. //

Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь в истории и культуре России: К 650-летию основания мон-ря: Мат-лы науч.-практ. конф. Владимир, 2003. С. 81). При И. в Суздальской епархии было сооружено ок. 70 церквей. Любимым его детищем оставалась Флорищева пуст., к-рую святитель неоднократно посещал. При его поддержке в пустыни были построены каменные храмы: во имя Св. Троицы с келарской и трапезной (1684), апостолов Петра и Павла на св. вратах (1692), преподобных Зосимы и Савватия с приделом прп. Ефрема Сирина (1703), каменная хлебопекарня. На средства архиерея в Нижегородской епархии была сооружена Успенская ц. в Кирикове (1692), возобновлены храмы или мон-ри в Лыскове (к кон. XVII в. в Лыскове действовали 5 приходских церквей и 2 мон-ря).

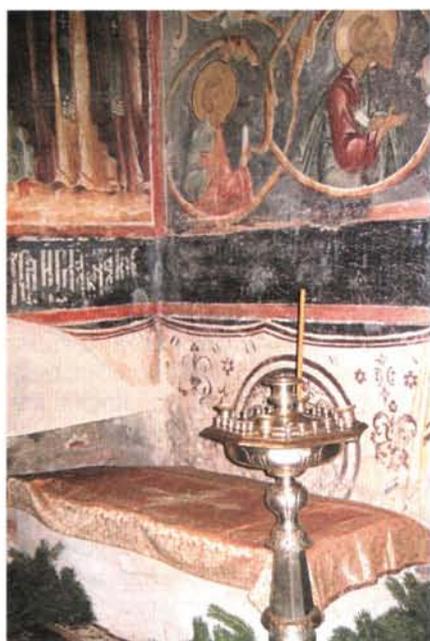
И. способствовал почитанию Суздальских святых. В 1683–1684 гг. архиерей возглавил переложение мощей прп. *Евфимия* Суздальского в новую раку в посвященном святому приделе Преображенского собора в *Евфимиевом суздальском в честь Преображения Господня монастыре*. 9 июня 1697 г. патриарх Адриан благословил И. переложить мощи блгв. кн. *Александра Ярославича Невского*, находившиеся в *Боголюбском в честь явления Боголюбской иконы Божией Матери (Рождества Пресв. Богородицы) мон-ре*, в новую раку. Церемония, описанная в «Слове на переложение мощей Александра Невского в новую раку», состоялась 1 июля 1697 г. (*Сиренов А. В.* Слово на переложение мощей Александра Невского в новую раку // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. С. 640–642). В ней помимо И. участвовал живший в то время в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре еп. *Леонтий*, отрешенный от управления Тамбовской епархией в 1684 г. и направленный в 1690 г. под начало к И. 18 сент. 1698 г. в *Евфросиниевом суздальском в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне жен. мон-ре* И. по благословению патриарха Адриана обрел мощи прп. *Евфросинии* Суздальской. В том же году И. принял под свое покровительство царицу Евдокию Феодоровну, сосланную Петром I в суздальский Покровский мон-рь.

В последние годы жизни И. потерял зрение. По сообщению Жития, болезнь не мешала святителю

управлять епархией, несмотря на происки бывш. Тамбовского еп. Леонтия, пытавшегося сместить И. на том основании, что из-за слепоты тот не может занимать архиерейский престол. Собор, созванный в Москве по повелению царя в связи с доносами Леонтия, постановил сохранить за И. кафедру. По-видимому, неверным является приведенное П. М. Строевым сообщение об увольнении И. на покой 28 февр. 1705 г. (Строев. Списки иерархов. Стб. 657), поскольку следующим после И. Суздальский архиерей митр. Ефрем (Якович) был назначен администратором кафедры ок. сент. 1708 г., вероятно в связи с болезнью И. Отпевание И. состоялось 30 дек., более чем через 2 недели после кончины; останки святителя, все это время не подверженные тлению, были погребены в сев.-зап. части суздальского Рождественского собора.

**Почитание.** Вскоре после кончины И. у его гробницы стали совершаться исцеления, ок. 20 случаев было известно уже к сер. XVIII в. (описаны в «Повести о блаженной жизни преосвященного Илариона...»). И. особо почитался в Суздале. В Рождественском соборе существовала традиция служения панихид у гробниц свт. *Арсения Элассонского* и И. в пятницу перед Пятидесятницей (*Дмитриевский А. А.* Архиеп. Елассонский *Арсений* // ТКДА. 1898. Т. 1. № 1. С. 73). Память И. чтили 12 нояб. совершением крестного хода. В 1893 г. на средства московской благотворительницы А. А. Шишкиной над захоронением И. было устроено новое надгробие, огражденное позолоченной решеткой (*Николай Михайлович, вел. кн.* Рус. провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1. С. 337). Канонизация И. совершилась внесением его имени в Собор Владимирских святых, празднование которому было установлено в 1982 г. по благословению Владимирского и Суздальского архиеп. *Сератона (Фадеева)*.

В ознаменование 300-летней годовщины преставления И. в Суздале 25 дек. 2007 г. прошла церковно-научная конференция и был совершен крестный ход к месту погребения святителя в Рождественском соборе с участием Владимирского и Суздальского архиеп. *Евлогия (Смирнова)*. В Крестовой палате Суздальского кремля экспонировалась односторонняя выставка, на к-рой были



Надгробие свт. Илариона, митр. Суздальского. Фотография. 2007 г.

представлены редкий портрет святителя, саккос, подаренный И. царем Феодором Алексеевичем, рукописные Жития И., книги с его вкладными записями и др. предметы из фондов Владимиро-Суздальского музея-заповедника.

Соч.: ААЭ. Т. 4. № 311. Стб. 460–463; *Свирилин А. И., прот.* Ист. заметки о Флорищевой пуст. // Владимирские ГВ. 1860. № 49. Ч. неофиц. С. 273–276; *Георгиевский В. Т.* Флорищева пуст.: Ист.-археол. описание с рисунками. Вязники, 1896. Прил. № 22. С. 345–349; Древнерус. инокские уставы / Сост.: Т. В. Суздальцева. М., 2001. С. 252–259.

Ист.: ААЭ. Т. 4. № 260. Стб. 371; *Федоров А.* Ист. собрание о богоспасаемом граде Суздале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. С. 36, 163–178; Житие Преосв. Илариона, митр. Суздальского, бывш. Флорищевой пуст. первого строителя; Памятник нач. XVIII в. Каз., 1868; *Георгиевский В. Т.* Житие и подвиги Илариона, митр. Суздальского, и краткие сведения об основании им Флорищевой пуст. Вязники, 1894; Житие Преосв. Илариона, митр. Суздальского, по рукописи, хранящейся в б-ке Великоустюжского собора Вологодской губ. // Тр. Владимирской УАК. Владимир, 1908. Кн. 10. Отд. паг. С. I–XVI, 1–57.

Лит.: *Я. П.* Краткие сведения о жизни Илариона, митр. Суздальского и Юрьевского, бывш. первым строителем Флорищевой пуст. // Владимирские ГВ. 1841. Приб. № 32. С. 135–137; № 33. С. 139–142; № 34. С. 143–146; *Пискарев П.* Иларион, митр. Суздальский и Юрьевский // Нижегородские ГВ. 1847. Ч. неофиц. № 65. С. 258–260; № 66. С. 262–264; № 67. С. 265–267; *Иерошим, иером.* Жизнь Илариона, митр. Суздальского и основателя Флорищевой пуст. М., 1859; *Толстой М. В.* Иларион, митр. Суздальский // ДЧ. 1867. Ч. 1. № 4. С. 263–288; *Замысловский Е. Е.* Царствование Феодора Алексеевича. СПб., 1871. Ч. 1. С. 146–158; *Любимов И., свящ.* Житие свт. Илариона, митр. Суздальского, основателя и строителя Флорищевой пуст. Владимир,

1880; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 218–219; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Дек. С. 117–120; *Георгиевский В. Т.* Флорищева пустынь. Вязники, 1896; *он же.* Житие и подвиги свт. Илариона, митр. Суздальского. Пг., 1914; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 356, 580; История рус. искусства. М., 1959. Т. 4. С. 187; *Гладкая М. С.* Содержание иконостасов, созданных в кон. XVII в. по заказу Суздальского митр. Илариона // Макарьевские чт.: Вехи рус. истории в памятниках культуры. М.; Можайск, 1998. Вып. 5. С. 391–399; *Орлов С. А.* Флорищева пустынь. Н. Новгород, 2002; Суздаль. Владимир, 2003. С. 11–15; *Фадеев А.* Свт. Иларион, митр. Суздальский, основатель Флорищевой пуст. // Нижегородская старина. Н. Новгород, 2004. С. 46–48; *Булакин Д. М.* Иларион (в миру Иоанн) // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 425–429; *Морозова Е. Л.* Житие Илариона Суздальского // Там же. С. 385–388; *Седов П. В.* Закат Московского царства: Царский двор кон. XVII в. СПб., 2006 (по указ.); *Кочетков.* Словарь иконописцев. 2009<sup>2</sup>. С. 688, 702.

С. М. Шамин

**Иконография.** Сохранился уникальный парадный живописный портрет И. большого размера, датируемый 2-й пол. XVIII в. (170×100; ГВСМЗ), к-рый находился над гробницей святителя в соборе Рождества Богородицы в Суздале. И. представлен с низкой т. зр., стоящим на орлеце *вполоборота* влево на фоне арочного проема, в полном архиерейском облачении (расшитом орнаментами саккосе, омофоре и митре, с пангией и крестом на груди, с палицей, на к-рой изображено «Восстание Иисуса Христа из гроба»), в руках — трикирий и дикирий. У И. седые волосы до плеч и небольшая



Свт. Иларион, митр. Суздальский. Портрет. Сер. — 2-я пол. XIX в. (РГБ ОР. Ф. 213. К. 112. Ед. 9)

борода, широкие скулы, вналые щеки, нос с горбинкой. Портрет упоминается в рассказах о чудесной помощи святого (Житие. 2001. С. 132).

Др. иконографический извод представлен живописным портретом И. кон.

XVIII — нач. XIX в. (см.: Свято-Успенская Флорищева пуст. 2008. С. 6). Это поясное изображение святителя, облаченного в архиерейскую мантию и белый клобук, правой рукой он благословляет, в левой — жезл без сулока, на груди панагия с образом Спасителя. Существовали и др. живописные портреты этого типа (см.: *Георгиевский В. Т.* Житие и подвиги свт. Илариона, митр. Суздальского. Пг., 1914. С. 3), а также гравюры и литографии, к-рые иллюстрировали жизнеописание И., напр. гравюра 1894 г. Н. Ермолова. В наст. время комплекс рукописных Житий И. недостаточно изучен. Сохранился один из ранних портретов И. указанного типа (1-я пол. XVIII в.?), предваряющий его Житие. Изображение передает характерное строение лица (скул) святителя (см.: Свято-Успенская Флорищева пуст. 2008. С. 10).

О почитании И. за пределами Суздаля свидетельствует, в частности, наличие его портрета сер.— 2-й пол. XIX в. в собрании Оптиной пуст. (РГБ ОР Ф. 213. К. 112. Ед. 9) — поясное изображение в архиерейской мантии, омофоре и митре, с 2 панагиями, в правой руке высокий архиерейский жезл без сулока. Черты лица и рисунок митры аналогичны написанным на большом полотне из ГВСМЗ.

Совр. иконография И. невелика; известны поясные образы в богослужебном облачении и в митре (частное собрание). Образ И. включен в композиции «Собор Владимирских святых» (кон. 50-х гг. XX в., вклад свт. Афанасия (Сахарова) в Успенский собор во Владимире), «Собор Нижегородских святых» (2008, собор св. Александра Невского, Н. Новгород), «Суздальские чудотворцы» (иконы нач. XXI в., Суздальский Покровский мон-рь). На этих иконах И. изображен, как правило, в рост, в молении, в фелони, омофоре и белом клобуке, длинная борода с проседью сужается книзу.

Лит.: Житие свт. Илариона, митр. Суздальского. [Серг. П.] 2001. С. 2. 132–133. Обл.; Свято-Успенская Флорищева пуст. Н. Новг.; 2008.

*А. Н. Рябов, Э. П. И.*

**ИЛАРИОН**, прп. (пам. греч. 6 мая) — см. в ст. *Пахомий, Иларион и Мамант*, преподобные.

**ИЛАРИОН**, прп. (пам. кипр. 21 окт.) — см. в ст. *Варнава и Иларион*, преподобные.

**ИЛАРИОН** (XI — нач. XII в.), прп., Киево-Печерский, в Дальних пещерах почивающий (пам. 21 окт.; 28 авг. — в Соборе Киево-Печерских преподобных, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великопоста — в Соборе всех Киево-Пе-

черских преподобных отцов), схимник. Основной источник сведений об И.— Житие прп. Феодосия Печерского, составленное прп. *Нестором*, по мнению Ю. А. Артамонова, ок. 1107/08 г. И. был одним из информаторов агиографа о жизни прп. *Феодосия*, рассказы И. имеют автобиографический характер. И. «баше бо книгам хытр псати, сий по вся дньи и ноци писааше книги в келии у блаженааго отьца нашего Феодосия» (БЛДР. 1997. Т. 1. С. 394). Проводя много времени в келье святого, И. был свидетелем неск. чудес. Однажды, когда в обители закончились деньги и продукты, после молитвы прп. Феодосия явился прекрасный отрок в иноческом облачении, принесший гривну золота. В др. раз И. обратился к прп. Феодосию с просьбой разрешить переход в иную келью, поскольку в своей он не мог отдыхать и молиться из-за бесовских досаждений «по вся ноци». Игумен строго повелел иноку не покидать прежнюю келью, чтобы бесы в будущем не возымели власти над ним, и после молитв прп. Феодосия бесы были изгнаны. И. также принадлежит рассказ о явлении прп. Феодосию беса в виде черного пса.



*Прп. Иларион схимник.  
Икона. 40-е гг. XIX в.  
Мастерская Киево-Печерской лавры  
(Дальние пещеры Киево-Печерской лавры)*

В кратких сказаниях о подвижниках Дальних пещер, составленных предположительно по надписям XVII в. над гробницами святых, И. назван схимником. О святом сообщается, что он «такового воздержания был, иже в тыждень (неделю.— *Авт.*) раз только, и то мало что, едал, ревнуючи преподобному Феодосию, ибо и сожитель его был, молитов же и молений много день и ночь, с коленопреклонением и слезами творящи, угодил Господу Богу... и молит Господа Бога за всех, которые кланяются мощем его святым». В сказаниях приведены тропарь и кондак И., в к-рых он прославляется за «тихостен... и кроток нрав» (*Модест*. 1885. С. 48–49). Мощи И. впервые указаны на плане Дальних пещер, составленном в 1795 г. Киевским митр. *Самуилом* (*Миславским*), на прежних планах на этом месте указывались нетленные мощи прп. *Зиона*.

Давняя местная традиция почитания преподобных Дальних пещер была подтверждена в XVII в., когда киево-печерский архим. *Варлаам* (*Яснский*; 1684–1690, митрополит Киевский с 1 июня 1690) установил празднование Собору преподобных отцов Дальних пещер, тогда же была составлена служба. И. посвящен 2-й тропарь 4-й песни канона, в к-ром святой назван «дивным» подражателем в своих схимнических подвигах жизни прп. Феодосия. Общецерковное почитание Печерских преподобных было установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым разрешалось печатать им службы и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших. Дни памяти преподобных Дальних пещер, в т. ч. И., установлены во 2-й пол. XIX в. В лит-ре встречается ошибочное отождествление И. с Киевским митр. св. *Иларионом* (1051–1055) (см., напр.: Там же. С. 9–12; *Дива пещер лаврских*. С. 66).

Ист.: Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 108; *Модест* (*Стрельбицкий*), еп. Краткие сказания о жизни и подвигах святых отцов Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885. С. 48–49; Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 100–101; Миная (МП). Окт. С. 542–543; Авг. Ч. 3. С. 132–133. Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 217–218; *Леонид* (*Кавелин*). Св. Русь. С. 22–23; *Дива пещер лаврских*. К., 1997. С. 88, 94, 137; *Артамонов Ю. А.* Житие Феодосия Печерского: Проблемы источниковедения // ДГВЕ. 2000 г. М., 2003. С. 197–199; *Филарет* (*Гумилевский*). РСв. 2008. С. 468.

*Е. В. Лопухина, Э. П. Р.*

**Иконография.** В иконописном подлиннике кон. XVIII в. об облике И. сказано: «Сед. брада Сергиева, на главе схима, риза преподобническая багор, испод баган, руки сложил в место сердца, левую

ногою стоит впрям». (БАН. Струг. № 66. Л. 317, «левая страна» 28-й). Единичное поясное изображение И. 40-х гг. XIX в. письма пером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры помещено у раки с мощами преподобного в Дальних (Феодосиевых) пещерах. Святой представлен вполборота вправо, в монашеских одеждах, на голове куколь, руки перед грудью, ладонь правой руки раскрыта, в левой — четки; старец с широким лицом и окладистой, слегка раздвоенной на конце седой бородой, надпись на нимбе: «С. Прп(д)бный Иларіонъ Схимникъ».

И. изображается на иконах «Собор Киево-Печерских святых», как правило, в правой группе, за прп. Феодосием Киево-Печерским, в ряду иноков, почивающих в Дальних пещерах (известно более 15 гравюр и ряд литографий). Один из ранних примеров — на иконе посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ — Иркутские иконы: Кат. / Сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28): И. в куколе, с округлой бородой с проседью, в 4-м ряду 3-й справа. Так же, в правой группе святых в 4-м ряду 3-м справа, между преподобными Зиномом и Григорием, седовласым старцем И. изображен: на палехской иконе 1-й пол. XIX в. из частного собрания (без куколя); на большом эмалевом образке 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии); на тоновой литографии 1893 г. (ГЛМ) и хромофотографии 1894 г. мастерской Киево-Печерской лавры (РГБ); на иконе посл. четв. XIX в. (ц. Воздвижения креста в Женеве) и др. На иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) И. — средовек с раскрытой ладонью правой руки, надпись: «Пре Иларіонъ схим». На раскрашенных гравюрах 1-й четв. XIX в. (РГБ) и 1-й трети XIX в. (ГЛМ) он изображен в 5-м ряду 3-м справа, оплечно, в клобуке, с небольшой бородой, без индивидуальных особенностей. На раскрашенной литографии 1883 г. мастерской А. Абрамова (ГРМ, см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169) показан необычно — без куколя, с волнистыми волосами. На иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание, см.: И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) И. — в 5-м ряду, но в левой группе за прп. Антонием Киево-Печерским (рядом др. подвижники Дальних пещер). В надписях святой нередко именуется «схимником».

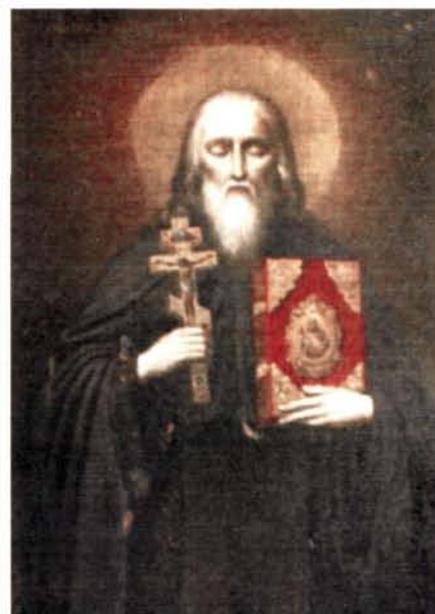
На полотне «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере преподобного Феодосия» 1890 г., созданном в мастерской лавры (находится при нижнем входе в Дальние пещеры), И. показан прямолично, с небольшой седой бородой, правая рука с четками прижата

к сердцу. Представление об И. как соке-лейнике прп. Феодосия нашло отражение в хромофотографии «Святые труженики Киево-Печерской лавры» 1893 г. московской мастерской Морозовых (РГБ), где он изображен в келье переписывающим книги (средовек, в отличие от остальных без нимба, надпись: «Пр. Иларіонъ»), вместе с прп. Никоном, изготавливающим переплет, и прп. Феодосием, прядущим для этого нити. Образ И., выполненный в академической традиции, 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 — Храм Христа Спасителя: Перепеч. изд. «Ист. описание храма во имя Христа Спасителя в Москве» М. С. Мостовского / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996<sup>н</sup>. С. 86).

В композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианшей (Соколовой)* по благословению свт. *Афанасия (Сахарова)*, И. включен в группу чудотворцев Дальних пещер и представлен, в частности, на иконах 1934 г., нач. 50-х гг. XX в., кон. 50-х гг. XX в. (2 в ризнице ТСЛ, СДМ) и на списках кон. XX — нач. XXI в. (Н. Е. Алдошина, Н. В. Масюкова и др.). На рисованных лицевых святцах рус. святых 1959–1962 гг. (частное собрание, см.: *Juliana (Sokolova), nun. Russian Saints = Святые Руси / Ed.: N. Aldošina. [Jyväskylä], 2000. P. 40)* прямолично фигура И. помещена под 21 окт. (десница на груди, левая рука покрыта мантией). Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Кн. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 119–120; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.] / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006. С. 33, 53, 63, 64, 67; Св. образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский. М., 2006. С. 142, 143, 387. Кат. 87.

**И. Б. Вологодская**

**ИЛАРИОН** († 28.03.1476), прп. (пам. 28 марта; 21 окт.; в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Псковских и в Соборе С.-Петербургских святых), Псковоезерский, Гдовский, ученик прп. *Евфросина* Псковского († 1481), основатель и 1-й игумен Покровского монастыря (ныне дер. Озёра Гдовского р-на Псковской обл.) на берегу р. Желча. Житие святого неизвестно. Самые древние письменные источники, где упоминается И., — 3 редакции Жития прп. Евфросина Псковского: Житие, составленное в 1547 г. псковским свящ. *Василем (Варлаамом)*, а также анонимные Сокращенная редакция и «Житие и подвиги», про-



*Прп. Иларион Псковоезерский. Фрагмент настенной иконы. Ок. 1887 г. (Покровская ц. в дер. Озёра Гдовского р-на Псковской обл.)*

тографы к-рых можно отнести к кон. XV — нач. XVI в. В Житии прп. Евфросина И. упоминается в перечне учеников преподобного, ставших основателями мон-рей на Псковской земле, — после преподобных *Саввы* Крыпецкого и *Досифея* Верхнеостровского: «...третьяго же ученика глаголю богодухновеннаго Ларивона, иже по Бозе житие живша с святым, и сему же въздвигну честную обитель Покров Святей Богородици над Желчию рекою в пустыни, еже глаголется Озерский монастырь» (*Охотникова*. 2007. С. 280, 164).

Время ухода И. из основанного прп. Евфросином *Елеазарова* во имя святителей *Василия Великого*, *Григория Богослова*, *Иоанна Златоуста* мон-ря не установлено. Согласно преданию, до поселения на р. Желче И. на нек-рое время останавливался при бьющем из пригорка ключе (впосл. на этом месте стоял деревянный сруб, источник сохр.), расположенном недалеко от совр. дер. Дряжно Плюсского р-на Псковской обл. Местность на р. Желче, выбранная И. для подвига пустынножительства, называлась Сосновый Бор. На старинном кладбище неподалеку от бывш. монастырской Покровской ц. сохранилась часть дерева, в дупле к-рого, согласно преданию, святой начинал отшельническую жизнь (над этим деревом восстановлена часовня). Основание Покровского мон-ря, как правило, датируется 1460 либо

1470 г. без ссылок на источники. Н. И. *Серебрянский* считал, что, хотя ученики прп. Евфросина устраивали мон-ри «на началах строго общежительных правил», в маленькой обители И. устав прп. Евфросина не мог найти полное применение. Согласно «Описанию о российских святых», И. преставился 28 марта 1476 (6984) г. Преподобный был погребен у сев. алтарных врат в построенном при его жизни Покровском храме. Память И. отмечена в Отенских святцах 1718 г., в «Алфавите российских чудотворцев» монаха-старообрядца *Ионы Керженского* (ЯМЗ. Собр. Лукьянова. № 675. Л. 324, 1807–1811 гг.).

В 1695 г. Покровский мон-рь был приписан к Псковскому архиерейскому дому, в 1764 г. упразднен. Покровская ц., перестроенная в 1687 г., стала приходской. Деревянную ц. в честь Рождества Христова, вероятно построенную при жизни И., в 1843 г. за ветхостью разобрали. В 1871 г. возвели сохранившуюся каменную ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделами в честь Рождества Христова и во имя прп. Илариона Великого (святого, тезоименитого И.). Богослужения в Покровской ц. совершались до 1942 г. В 1993 г. началось возрождение храма, в 1996 г. реставрация была завершена. Мощи И. покоятся под спудом в Покровской ц., с левой стороны иконостаса. На месте погребения

В XIX в. И. почитался как канонизированный святой: его память была внесена в «Полный христианский месяцеслов» под 28 марта (К., 1875). Имеются краткая служба (тропарь и кондак) И. (Миняя (МП). Март. Ч. 2. С. 270), акафист и молитва. Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Псковских святых (празд. установлено в 1987) и в Собор С.-Петербургских святых (празд. установлено в 2000).

Ист.: Описание о российских святых. С. 53; Акафист прп. Илариону Псковоезерскому Гдовскому и ист. описание ц. Покрова Богородицы дер. Озера / Сост. О. К. Михайлова. СПб., 2000. С. 15–26; *Охотникова В. И.* Псковская агнография XIV–XVII вв.: Исслед. и тексты. СПб., 2007. Т. 2: Жития прп. Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского.

Лит.: *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 215; *Евгений (Болховитинов)*, митр. История княжества Псковского с присовокуплением плана г. Пскова. К., 1831. Ч. 3. С. 77, 121; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 89; *Голубицкий*. Канонизация святых. С. 325; *Покрышкин П. П.* Церкви псковского типа XV–XVI ст. по вост. побережью Чудского оз. и на р. Нарове // ИИАК. 1907. Вып. 22. С. 36–37; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 309; СИСПРЦ. 1990. С. 103; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 411; *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 225; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 119; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 170.

**В. И. Охотникова**

**Иконография.** Сведения об изображениях И. отсутствуют до кон. XVIII в., несмотря на существование данных о его почитании в XVI–XVII вв. Описание облика святого содержится в иконописном подлиннике 20-х гг. XIX в. под 28 марта: «Брада аки

*Пострижение прп. Илариона Псковоезерского. Житийное клеймо на раке прп. Илариона. Ок. 1887 г. (Покровская ц. в дер. Озёра Гдовского р-на Псковской обл.)*



у Иоакима Богоотца, подоле и поострее, в схиме, ис под схимы около главы власки, риза преподобническая, испод празелень дичь, в правой руке свиток сжат, другая молебна» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 131).

В обширных материалах писцовых книг, клировых ведомостей и описаний мон-рей и церквей Пскова и его уездов XVI–XVIII вв. сведений об образах И. не обнаружено. Так, в Переписной книге крупнейшего Псково-Печерского монастыря 1652 г. нет ни одной иконы И. (ГА Псковской обл. Ф. 499. Оп. 1. Ед. 113. Л. 1–202).

святого стоят 2 раки. Одна, выполненная из красного дерева, неизвестного происхождения (хранилась в ц. во имя арх. Михаила в дер. Кобылье Городище, возвращена в 1994); другая была пожертвована в 1887 г. псковским живописцем А. С. Биринным (возвращена в Покровскую ц. в 1993 из гдовского собора).

Ранние иконы И. могли не сохраниться, т. к. деревянные постройки Покровского мон-ря неоднократно уничтожались пожарами и набегами. После нашествия войск Стефана Батория в 1581 г. отстраивать обитель было велено «игумену Никандру з братьею, что высланы из Юрьева Ливонского из Воскресенского монастыря». Игумен привез «образы, и книги, и колокола, и иное всякое церковное строение», в т. ч. ок. 300 икон, но изображений И. среди них не было. В описи оставшегося имущества обители отмечено почти 80 икон, образ святого отсутствует. Очевидно, впол. иконографические образцы разрабатывались в стенах обители, возможно прибывшими иноками (Писцовая книга 1584–1588 гг. Г. И. Мещанинова-Морозова и И. В. Дровнина с товарищами — РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 827. Л. 537–543 об.). Предположительно к XVI–XVII вв. относилась икона-пяндница И. над царскими воротами — в описании убранства Покровской ц. 1907 г., сделанном П. П. Покрышкиным, упомянут «маленький образок Илариона в басменном окладе» (на древности памятник косвенно указывает наличие басменного оклада, см.: *Покрышкин*. 1907. С. 36).

Редкие сохранившиеся изображения преподобного связаны с основным центром почитания И. — храмом Покрова Пресв. Богородицы бывш. Покровского монастыря. В 1885 г. там находилось не менее 17 икон И. (Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1885. Вып. 10). Самая ранняя известная икона И. кон. XVIII — 1-й четв. XIX в. (под записью, в наст. время в ц. в честь Державной иконы Божией Матери в Гдове) в кон. XIX в. размещалась «за ракой с мощами преподобного на восточной стене» Покровского храма (Акафист прп. Илариону Псковоезерскому Гдовскому и ист. описание ц. Покрова Богородицы дер. Озёра / Сост.: О. К. Михайлова. СПб., 2000. С. 13). В 1962 г. она была вывезена экспедицией ГЦХРМ им. И. Э. Грабаря в ПИАМ, в 1991 г. передана в Гдов. Святой представлен слева, стоящим на берегу р. Желча, на фоне обители («белокаменной» — деревянной, обшитой тесом и побеленной церкви и 3-ярусной колокольни со шлемовидным куполом со шпилем), влоборота вправо, в моленной образу благословляющего Иисуса Христа в облаке. И. в монашеском облачении, с куколом на плечах, в правой руке — развернутый свиток с молитвой (не читается), в раскрытой ладони левой руки — четки. Лик художавый, с близко поставленными глазами, с тонким носом, с морщинистым лбом, с бородой средней величины и волнистыми темными волосами с проседью. Подобная «портретная» иконография в др. изводах не встречается. Вверху надпись: «стыи: преподобны: оуп: Иларионъ псковы езерскіи».

Внизу помещен пространный текст из истории мон-ря и Жития преподобного (поновлен). Такая композиция получила широкое распространение в иконографии основателей мон-рей в XVIII–XIX вв., образ исполнен в иконописной стилистике с элементами «живоподобия».

В Покровской ц. сохранилась рака И., на верхней доске — икона, выполненная в академической манере (ок. 1887). Святой изображен с нимбом, в рост, в мантии, с непокрытой головой, с длинными волнистыми седыми прядями волос (на плечах), с бородой средней величины, глаза закрыты, в правой руке — крест, в левой — Евангелие. По сторонам резной позолоченной раки — 4 сюжета из Жития И. в картушах. Сохранились 2 авторские композиции: «Пострижение прп. Илариона» и «Благословение прп. Иларионом братии». «Строительство обители» и «Погребение прп. Илариона» восстановлены совр. иконописцами. Рака была создана и пожертвована в 1887 г. псковским живописцем «из учителей рисования» А. С. Бириним, им же, вероятно, написана надгробная икона (см. о нем: *Родникова И. С. Бирин А. С. // Псковский биограф. словарь. Псков, 2002. С. 47*). На стене возле раки — небольшой образ И. кон. XIX — нач. XX в. в кювете, исполненный в иконописной стилистике на золотом фоне: поясное изображение седовластного старца в монашеском облачении — коричневой мантии и сине-зеленой схиме, с непокрытой головой; лик испещрен морщинами, волосы длинные, с волнистыми прядями по плечам; десница в жесте благословения, в левой руке — четки.

Согласно описи обследования Покровской ц. в 1974 г., в храме среди 47 икон находилась «трехчастная икона с изображением Илариона Псково-Озерского, св. Платона и Илариона Великого» с надписью: «...1476 г. марта 28-го... мощи его почитают...» (Паспорт памятника хранится в Псковских архитектурно-реставрационных мастерских). В наст. время эта икона кон. XIX — нач. XX в. помещается в ц. свт. Николая Чудотворца Снеготорского мон-ря. Она попала в эту церковь в кон. 70-х гг. XX в.; при обследовании Покровской ц. в 1981 г. все иконы уже отсутствовали. На иконе представлены в рост в центре свт. Иларион Меглинский, справа прп. Платон исповедник (в поновленной надписи ошибочно назван прп. Иларионом Великим), слева И. в иконографическом варианте, близком к надгробной иконе: старец в монашеском облачении, с непокрытой головой, с длинными волосами по плечам (на прямой пробор) и седой бородой средней длины, с впалыми щеками, в правой руке — крест, в левой — Евангелие. Над фигурами святых 2 ангела держат образ Спаса Нерукотворного, внизу овал с частично



*Преподобные Евфросим Псковский, Иларион Псковоезерский и Игнатий. Фрагмент иконы «Псковские чудотворцы». Кон. XIX в. (ц. Св. Духа погоста Толбицы под Псковом)*

сохранившейся надписью (текст восходит к рукописным святам XVII в.).

На иконе кон. XIX в. из ц. Св. Духа погоста Толбицы близ Пскова И. изображен в числе избранных псковских подвижников: прп. Евфросима Псковского и его учеников (преподобных Серапиона, Саввы Крыпецкого, Досифея Верхнеостровского, Игнатия и И., см.: Русь святая: Кр. иллюстр. история Православия на Руси. М., 1995. С. 146). Святые предстанут в молении благословляющему Иисусу Христу в облаке на фоне лесного и гористого пейзажа с Трехсвятительским собором Елеазарова мон-ря. И. изображен в правой группе за прп. Евфросимом, с седыми недлинными волосами и бородой средней величины, правая рука прижата к груди, в левой — развернутый свиток с текстом: «[Г]оспо[ди] Б[о]же мой призри на смирение рабы своа». В наст. время данный извод используется в качестве иконографического образца (*Тавсия (Карцева), мон. Рус. святые. СПб., 2000. С. 223*). В часовне во имя И. в Озёрах (кон. XIX — нач. XX в.), где находилась старая сосна, в дупле к-рой, по преданию, подвизался И., по воспоминаниям очевидцев, была устроена божница. В ней до 1960 г. сохранялось до 11 икон, в т. ч. 2 образа святого на фоне зданий мон-ря.

Сложившаяся в XVIII–XIX вв. иконография И. содержит постоянную де-

таль — преподобный изображен с непокрытой головой. В кон. XIX в. появился извод, в к-ром святой представлен в полной схиме с прижатой к груди левой рукой и с книгой в деснице (*Филарет (Гумилевский). Жития. Март. С. 221*). Подобный вариант встречается в стенописи галереи рус. подвижников, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия; поновлена в 70-х гг. XX в.).

И. изображен в группе С.-Петербургских (Петроградских) чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г., нач. 50-х гг. и кон. 50-х гг. XX в. письма мон. *Иулиании (Соколовой)*, созданных по благословию свт. Афанасия (Сахарова) (ризница ТСЛ, СДМ, см.: *Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239*), и на совр. списках этой композиции (храм Христа Спасителя, ц. Воскресения Христова в Сокольниках, ц. свт. Николая в Клённых в Москве и др.). На лицевых святцах рус. святых мон. Иулиании, выполненных после 1959 г. в виде прорисей (частное собрание; см.: *Juliania (Sokolova), num. Russian Saints = Святые Руси / Ed. N. Aldošina. [Jyväskylä], 2000. С. 40*), фигура И., с непокрытой головой и не-



*Прп. Иларион Псковоезерский. Икона. 90-е гг. XX в. Иконописец С. Л. Тарасова (МДА)*

большой бородой, помещена под 21 окт. вместе с др. святыми.

В кон. XX — нач. XXI в. иконописцами разработана иконография И. в древнерус. стилистике с использованием образцов XIX — нач. XX в. Образ преподобного включен в программу деисусного чина иконостаса Никольского храма Снеготорского мон-ря. И. представлен крайним слева, коленопреклоненным, в традиц. одеянии (напротив справа по-

мещен образ прп. Онуфрия, основателя Мальского мон-ря). Внешний облик святого не совсем соответствует принятому (утрировано длинный нос, борода «сплетена» в пряди). В 90-х гг. XX в. в иконописной школе МДА выполнен необычный поясной образ И. в остро-



Прп. Иларион Псковоезерский.  
Икона. Ок. 2001 г. Иконописец  
В. Михайловский (часовня во имя  
прп. Илариона Псковоезерского в дер. Озёра  
Гдовского р-на Псковской обл.)

верхом куколе, с моделью псковского храма в покровенной руке (иконописец С. Л. Тарасова).

Неск. ростовых и поясных икон И. написано для Покровской ц. и новой часовни во имя И. (восстановлена в 2001) в Озёрах (иконописец В. Михайловский): на иконе над ракой — прямоличное изображение преподобного с благословляющей десницей и со свитком в левой руке на берегу р. Желча на фоне совр. панорамы — лесистого пейзажа с храмом, колокольней и новой часовней. И. облачен в красно-коричневую мантию, охристую ясу и голубую схиму, куколь на плечах. Извод ориентирован на икону кон. XVIII — 1-й четв. XIX в., однако облик святого типологически не соответствует протографу. К иконе на раке святого восходит его поясной образ с крестом и Евангелием в руках. В надписях святой именуется, как правило, «Псковоезерский».

На иконе, находящейся в часовне внутри ствола старой сосны, в дупле

к-рой, по преданию, подвизался И., святой показан старцем, в монашеском облачении, в молении перед благословляющей десницей Бога в сегменте неба. На небольшой иконе 2008 г. (иконописец Г. Дячок, частное собрание) И. изображен на фоне дерева с дуплом и пейзажа с церковью вдаль. По воспоминаниям местных жителей, существовал обычай лечиться корой этого дерева, его частицы уносили паломники. Оплечное изображение И. размещено на стене столпа ограды в виде небольшой часовни нач. XX в. возле ц. во имя вмч. Георгия Победоносца (погост Камно близ Пскова). Живопись выполнена в 90-х гг. XX в. бывш. настоятелем храма свящ. Валентином Мордасовым, надпись отражает народное почитание святого: «Св. пр. Иларион Гдовский, целитель зубных и др. болезней».

Изображение И. в куколе помещено на иконах «Собор Псковских святых» 1982 г. и кон. XX в. (Троицкий собор Псковского кремля). На иконе кон. XIX — нач. XX в. из ц. свт. Николая Чудотворца Псково-Печерского мон-ря оплечное изображение И. находится в правой группе в 5-м ряду (иконописец А. Г. Кудрявцева).

Лит.: *Покрышкин П. П.* Церкви псковского типа XV–XVI ст. по вост. побережью Чудского оз. и на р. Нарове // ИИАК. 1907. Вып. 22. С. 36; *Маркелов.* Святые Др. Руси, Т. 2. С. 119.

И. С. Родникова

**ИЛАРИОН** († до 1598?), прп. (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Юрьевецкий, Дорофеевский (иногда ошибочно называется Югским), основатель пуст. в честь Успения Пресв. Богородицы (ныне Сокольский р-н Нижегородской обл.) на р. Моче близ г. Юрьевца; по названию села, располагавшегося рядом с пустыней, ее называли Дорофеевой (не путать с *Югской Дорофеевой во имя Св. Троицы пуст.* близ г. Рыбинска, названной по имени основателя пустыни прп. *Дорофея Югского*). И. упоминается в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.). Память святого под 5 июня указана в «Алфавите российских чудотворцев» монаха-старообрядца *Ионы Керженского* (1807–1811). Там со ссылкой на «древлеписменные месяцесловы» сообщается, что «сей преподобный Иларион бе начальник обители Успения Пресвятыя Богородицы, прозываемой Дорофеевой пустыни, иже на реце Мочи, Юрьевца Повольского... Время бытия его полагается по седми тысячных летех» (ЯИАМЗ. № 15544. Л. 349). По мнению В. А. Самарянова, святой

жил во времена правления царя *Феодора Иоанновича* (1584–1598). По описи 1618 г., в пустыни было 2 деревянные церкви: в честь Успения Пресв. Богородицы и во имя святых Космы и Дамиана. Монастырь упразднили в 1708 г., Успенская ц. стала приходским храмом с. Дорофеева.

В Сводном подлиннике Филимонова (XVIII в.) святой, названный «новым чудотворцем», описан следующим образом: «Подобием надсед с прорусью; брада аки Василия Кесарийского, в схиме; ризы преподобническия» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 57). Сходное описание содержит Перетцевский иконописный подлинник 30-х гг. XIX в. (*Маркелов.* Святые Др. Руси, Т. 2. С. 119). К XIX в. могила И. была утрачена, но святой почитался местно. Канонизация И. подтверждена включением его имени в Собор Ростово-Ярославских святых (празд. установлено в 1964). Лит.: *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 219; *Зверинский.* Т. 3. С. 195. № 2166; *Самарянов В. А.* Преподобный Иларион Дорофеевский // Отчеты о заседаниях ОЛДП в 1889–1891 гг. СПб., 1891. (Т. 83). Прил.: *Голубинский.* Канонизация святых. С. 356, 580; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 559; Мишев (МП). Май. Ч. 3. С. 373.

Э. П. Р.

**ИЛАРИОН** (Пономарёв Иродион (Родион) Никитич; 8.04.1805, с. Ключи Новохопёрского у. Воронежской губ. — 18.09.1873, Оптина пуст.), прп. (пам. 18 сент.; 11 окт. — в Соборе Оптинских старцев), иеросхим. Из семьи крепостных, в посл. отпущенных на волю и ставших купцами. Основатель фамилии, предок И., служил пономарем в церкви с. Макарова Новохопёрского у. Воронежской губ.

С детства Родион учился семейному ремеслу портного. Обладал кротким и спокойным нравом, из-за чего мать еще с раннего возраста предрекала ему монашество. В 1818 и 1822 гг. был с семьей на богомолье в Киеве. В 1820 г. Пономарёвы переехали в Новохопёрск, с 1825 г. Родион для совершенствования в портняжном мастерстве жил в Москве. По его возвращении домой в кон. 1829 г. семья переселилась в Саратов, где открыла портняжную мастерскую. Пономарёв внимательно следил за нравственностью рабочих своей артели, обучил их церковному пению и письму, запретил во время

работы празднословие и непристойные разговоры. Любил читать и хорошо знал святоотеческую лит-ру. Живя в Саратове, пользовался духовными советами старца Семена Климовича. По благословению Саратовского еп. *Иакова (Вечеркова)* стал членом саратовского правосл. братства, благодаря деятельности к-рого в городе в Православие перешло значительное число старообрядцев, а секта скопцов прекратила существование. В этот период Пономарёв дважды привлекался к суду,



Прп. Иларион (Пономарёв).  
Фотография. 60–70-е гг. XIX в.  
(архив Оптиной пуст.)

обвинялся в принадлежности к скопцам, на 4 года был лишен права выезда из города, после чего был оправдан. Пономарёву дважды предлагали вступить в брак: 1-й брак не состоялся в связи с внезапной кончиной невесты, 2-й — из-за отказа жениха.

В 1838 г. паломничал по России, выбирая себе обитель для жительства. Посетил Саров, Суздаль, Ростов, Белозерск, Тихвин, *Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь*, *Почаевскую в честь Успения Пресв. Богородицы лавру*, *Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь*, *Глинскую в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.*, *Плющанский в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рь* и др. Особое внимание обращал на то, имелись ли в обители опытные старцы. По совету иеромонахов *Илариона (Здобина)* и прп. *Филарета (Пуляшкина)* побывал в *Оптиной пуст.*, где сблизился со старцами прп. неросхим. *Львом (Наголкиным)* и прп. нером. *Макарием*



Прп. Иларион Оптинский.  
Икона. 1996 г. Иконописец Е. Л. Котляр  
(ризица Оптиной пуст.)

(*Ивановым*). По завершении всех дел в Саратове 13 марта 1839 г. Пономарёв поступил послушником в *Иоанна Предтечи скит* при Оптиной пуст. Исповедовался прп. Макарию, на откровение помыслов ежедневно ходил к прп. Льву, испытал влияние игум. *Варлаама (Давыдова)*. В братство определен 26 февр. 1843 г., пострижен в рясофор по указу от 28 авг. того же года. Когда прп. Макарий 1 дек. 1839 г. стал начальником Иоанно-Предтеченского скита, он избрал Пономарёва своим келейником. Тот исполнял послушание более 20 лет, в это время завершилось формирование его духовного облика. Проходил также др. послушания: садовое, трапезное, занимался лечением братии. 13 авг. 1849 г. был пострижен в монашество. 10 февр. 1853 г. рукоположен во диакона, 21 апр. 1857 г. — во иерея.

Прп. Макарий († 1860) оставил после себя 2 старцев-преемников: прп. иеросхим. *Амвросия (Гренкова)* и И. При жизни прп. Макарий предлагал своим духовным детям обращаться к тому из них, к кому имеют больше доверия. В числе перешедших под рук. И. была супруга И. В. *Киреевского* Н. П. Киреевская, а также насельницы белёвского в честь Воздвижения Креста Господ-

ня, *севского во имя Св. Троицы*, великолукского в честь Вознесения Господня, *тульского в честь Успения Пресв. Богородицы*, *Влахернской иконы Божией Матери* и *Нерукотворного образа Спасителя* жен. мон-рей, каширской во имя вмч. Никиты жен. общины (впосл. мон-рь) и др. На молитвенную память И. получил от прп. Макария мантию, присланную из *Нямецкого в честь Вознесения Господня мон-ря* в знак признательности за издание переводов схиархим. прп. *Паусия (Величковского)*, параман с частицей мощей, Иверскую икону Божией Матери, а также неск. книг. Преемственность старческого служения И. отмечали мн. духовные дети: наставления прп. Макария, его жизнь и деятельность являлись образцом для него. И. исповедовался прп. Амвросию.

8 апр. 1863 г. И. назначен скитоначальником и общим духовником. Под его руководством в скитской ц. св. Иоанна Предтечи была осуществлена задуманная прп. Макарием замена 2 нижних венцов, укреплен фундамент, устроен в память старца придел прп. Макария Египетского (освящен 7 сент. 1864 — в день кончины оптинского старца). В 60-х гг. XIX в. И. предлагали войти в состав *Алтайской духовной миссии*, занять должность настоятеля в *Мещовском мон-ре* Калужской епархии, а также в одном из мон-рей Таврической епархии, но он уклонился от этого.

И. старался поддерживать порядки, утвержденные прп. Макарием. Пять раз в году, во время всех многодневных постов, в скиту совершалась подробная исповедь для всех относившихся к И. насельников. В остальное время (преимущественно после вечерней трапезы) свободно принимал братию для откровения помыслов. Также принимал многочисленных паломников: мужчин — в личной приемной келье, а женщин — в т. н. хибарке. Приходили к старцу и страдающие нервными и душевными болезнями. Свои беседы и исповеди И. строил так, чтобы уяснить причину душевного недуга, вопросами пробудить воспоминание о нераскаянном грехе, по невниманию человека обратившемся в порочный навык, вызвать сокрушение о грехах. И. был убежден, что полное искреннее покаяние есть лучшее лекарство от душевных болезней, т. к. их причинами часто бывают непримиримая вражда, семей-

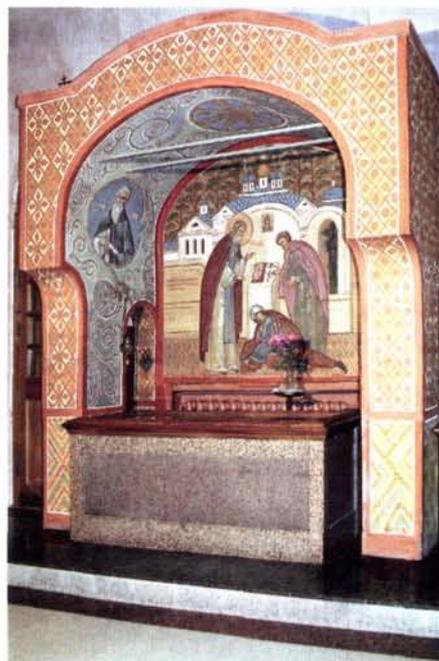
ные разногласия и тяжкие нераскаянные грехи. На нек-рых налагал епитимию, включавшую чтение покаянного канона и др. молитв, а также поклоны, раздачу милостыни и самое главное — прощение обид. По воспоминаниям мон. Порфирия (Севрюгина), «старец говорил большею частью не от себя, а приводил слова и примеры из Свящ. Писания или отеческих или припоминал, что в подобных случаях говаривал, советовал или приказывал батюшка о. Макарий. Слова наставлений старца о. Илариона были кратки, ясны, просты и имели силу убедительности, потому что сам первый исполнял то, что советовал братии, и сам уже опытно побывал в различных случаях, о которых приходилось наставлять...» (Житие. 1993. С. 175). Игуменья великолукского Вознесенского мон-ря *Палладия (Юревич)* называла И. великим старцем, к-рый «всецелым своим самопожертвованием на спасение ближних, своим собственным примером учил... духовных чад своих» (Там же. С. 236–237).

Со мн. духовными детьми И. вел переписку. Его письмоводителями были иеродиак. Антоний (Глушков) в 1860–1866 гг. и мон. Порфирий (Севрюгин) в 1866–1873 гг. Согласно записной книге И., с кон. 1860 по сент. 1873 г. он отправил 4442 письма. Во мн. письмах передавал адресатам поклон от прп. Амвросия, что свидетельствует о единодушии 2 старцев. Благотворное действие молитв и советов И. ощущали мн. корреспонденты: «Часто бывало так, что напишешь старцу свою скорбь и немощь, и письмо еще не дойдет, а уже на душе просветлеет, захочется исправить себя, оставить грех. Мне случалось не раз после беседы с ним испытывать на душе такое спокойствие, такой рай, что решительно забываешь все земное» (Там же. С. 263). Нек-рые из учеников присылали И. подробные дневники своей внутренней жизни, на которые он давал обстоятельные ответы. О правилах ведения такого дневника старец писал казначее Спасо-Влахернского мон-ря мон. Леониде (Фризель): «Дневник также продолжай писать, как пишешь, пока без сокращения, а со временем, когда опыжнее будешь, можно, если пожелаешь покороче писать, в дневнике подчеркивать те места, которые более тебе нужны, чтобы они и мне лучше были видны» (РГБ ОР. Ф.

213. К. 63. Ед. хр. 29. Л. 19). В кон. XIX в. в Оптиной пуст. предполагалось издание писем И. мон. Леониде, но оно не осуществилось. Подборка его писем была опубликована в 1998 г.

4 марта 1872 г., в субботу 1-й седмицы Великого поста, И. отслужил последнюю литургию. 9 марта того же года пострижен в схиму с сохранением прежнего имени. С 17 авг. 1873 г. и до самой смерти ежедневно причащался Св. Таин. Был болен водянкой, с 22 авг. 1873 г. не мог ложиться в постель и самостоятельно двигаться, мог сидеть только в кресле. Скончался в полном сознании и памяти. Погребен за алтарем Введенского собора Оптиной пуст. в особом склепе.

В скиту И. ежегодно поминали 18 сент. (в день кончины) и 21 окт.



*Исцеление бесноватой  
прп. Иларионом Оптиным.  
Роспись кивория над ракой прп. Илариона  
Оптинского в ц. Владимирской иконы  
Божией Матери. 2000 г.  
Мастер мон. Мария (Левистан)*

(в день прп. Илариона Великого). В память старца его близкий ученик иером. Флавиан (Маленков) первоначально собирался устроить придел во имя прп. Илариона Великого при скитской ц. св. Иоанна Предтечи, однако позднее за юж. стеной мон-ря была построена больница, а при ней — храм прп. Илариона Великого (освящен 28 июля 1876, вновь освящен в 1991). В 1897 г. было опубликовано жизнеописание И.,

составленное его учеником. Некоторые приписывают авторство текста схнархим. *Аганиту (Беловидову)*, что не подтверждается источниками. 26 июля 1996 г. И. был прославлен в Соборе Оптиных старцев в лике местночтимых святых, на Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г. — общецерковно. 10 июля 1998 г. состоялось обретение мощей оптинских старцев, в т. ч. И. Мощи почивают в ц. Владимирской иконы Божией Матери Оптиной пуст., ежедневно перед ними служатся молебны и читается акафист.

В Оптиной пустыни подвизались близкие родственники И. Его отец Н. Ф. Пономарёв жил в Иоанно-Предтеченском скиту в 1842–1849 гг., перед смертью принял постриг с именем Нифонт. Брат С. Н. Пономарёв жил в мон-ре в 1863–1881 гг., принял постриг с именем Сергий, перед смертью пострижен в схиму. Племянник С. С. Пономарёв жил в монастыре в 1876–1889 гг., скончался рясофорным монахом.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 47–48; К. 49. Ед. хр. 2. 6. 9; К. 63. Ед. хр. 23–33; К. 64. Ед. хр. 1–27. Соч.: [Леонид (Кавелин), иером., запись со слов И.] Рассказ очевидца о действиях преосв. Иакова по обращению раскольников Саратовской губ. с 1832 по 1839 г. // Домашняя беседа. 1861. Вып. 38. С. 723–733; Вып. 40. С. 759–768; Вып. 41. С. 775–781; Вып. 42. С. 799–805; Вып. 43. С. 823–832; Вып. 44. С. 843–850 (перезд.: СПб., 1862); Письма прп. оптинского старца Илариона / Оптиная пуст. [Козельск], 1998; Преподобные оптинские старцы: Жития и наставления / Оптиная пуст. [Козельск], 1998. С. 191–201; Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев: В 2 т. / Оптиная пуст. [Козельск], 2000. Т. 1. С. 670–671. Лит.: Жизнеописание старца Оптиной пуст., неросхим. Илариона. Калуга, 1897; то же под назв.: Житие прп. неросхим. Илариона Оптинского / Оптиная пуст. [Козельск], 1993; Преподобные оптинские старцы: Жития и наставления / Оптиная пуст. [Козельск], 1998. С. 164–191; Оптинский патерик / Соств. мон. Иулиания (Самсонова). Саратов, 2006. С. 85–95; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 2008. Т. 1.

**В. В. Каширина**

**Иконография.** Иконы И., созданные после его канонизации иконописцами Оптиной пуст., опираются на фотографии преподобного 60-х — нач. 70-х гг. XIX в., в основном на одну из них: фронтальное изображение сидящего И. в мантии и клобуке, с книгой и четками в левой руке (архив Оптиной пуст., см.: Оптина Пустынь: [Буклет]. Оптина пуст., 1997. С. 18). На др. снимке он показан сидящим вполоборота вправо, с наперсным крестом, с книгой в левой и четками в правой руке (ЦАК МДА; арх. Оптиной пуст. — с подписью на обороте). Подобная

ростовая фотография хранится в архиве ж. «Глаголы жизни». На снимке из частного собрания в Козельске И. запечатлен фронтально в рост, в мантии, с четками в руках. В 50–60-х гг. XX в. мон. Мария (Добромыслова) выполнила пером изображения оптинских старцев (в т. ч. И.). Известны совр. графические портреты святого на основе его фотографий (Оптина пуст.).

На иконах И. обычно представлен в монашеском облачении (рясе, мантии, парамане) и в клобуке (в алтарях —



Прп. Иларион Оптинский.  
Фрагмент надгробной иконы.  
1997 г. Иконописец Е. Л. Котляр  
(ц. Владимирской иконы  
Божией Матери в Оптиной пуст.)

с непокрытой головой), иногда в епитрахили, с наперсным крестом, с благословляющей десницей и со свитком или с посохом в левой руке. Особенности его внешнего облика являются округлая седая борода и полнота оттого, что в последние годы И. болел водянкой. Первая единоличная ростовая икона И. создана Е. Л. Котляр в 1996 г. (пядница, находится в ризнице Оптиной пуст.). Образ ее же письма (1997) на раке И. во Владимирском храме Оптиной пуст. — прямоличное ростовое изображение преподобного в схиме, с наперсным крестом, с благословляющей десницей и четками в левой руке. Существуют также поясные и плечные варианты иконографии святого (1997, П. Г. Бусолаев).

В монументальной живописи образ И. (преимущественно в рост) встречается на современных фресках в Оптиной пуст.: в алтарях Владимирского хра-

ма (2005) и ц. прп. Илариона Велико-го (2007, полуфигура) — работы пером. Илариона (Ермолаева), в Казанском соборе — письма мон. Марии (Левистан) (2004, И. вместе с преподобными Амвросием и Иосифом Оптинскими). Худож. Ю. Н. Захаров написал фигуры И. на св. вратах Оптиной пуст. (2006, техника альсекко) и Иоанно-Предтеченского скита (2001). Над ракой святого помещена композиция «Исцеление бесноватой преподобным Иларионом Оптинским». И. представлен в храме возле аналоя с Евангелием и крестом, склонившись, благословляет исцеленную (2000, работа мон. Марии (Левистан)). Поясной образ известен также в современной росписи ц. апостолов Петра и Павла в Ясенево (Московское подворье Оптиной пуст.).

Изображения И. включены в одну из композиций «Собор Оптинских старцев», наиболее ранняя из к-рых была создана в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. (Введенский собор Оптиной пуст.). Др. иконы написаны игом. Ипатием (Хвостенко) в 1997 г. для Казанского собора, Т. А. Мушкетовой в 1996 г. для Владимирской ц. мон-ря и ок. 2006 г. для ц. Собора св. Иоанна Предтечи в скиту пустыни. Как правило, И. изображается за прп. Макарием Оптинским во 2-м (или в 3-м) ряду правой группы. Несколько икон этого сюжета выполнено в иконописных мастерских Оптиной пуст. (И. В. Кобранова, Н. В. Радаева и др.), а также в иконописной школе МДА (2006, Н. В. Масюкова). Образ И. (без клобука) имеется также на иконе «Собор святых, прославленных в 2000 лето» (2000, Масюкова) в храме Христа Спасителя, которая была создана к общецерковной канонизации старцев Оптиной пуст. на Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ.

Игумен Филипп (Перцев)

**ИЛАРИОН** (Фомин Иларион Мефодиевич; 21.10.1774, с. Н. Раковые Рясы (Зенкино) Переяславль-Рязанской пров. — 5.11.1853, с. Троекурово Лебедянского у. Тамбовской губ.), прп., Троекуровский (пам. в Соборах святых Рязанской, Тамбовской, Липецкой и Воронежской епархий). Род. в многодетной семье зажиточных гос. крестьян-однодворцев Мефодия Абрамовича и Феодосии Павловны (в девичестве Лутовой) Фоминых. С 7 лет, после чудесного знамения, почти все время проводил в доме деда по матери Павла Лутова, постника и молитвенника. Неск. раз вместе с ним совершал паломничества в *Киево-Печерскую* и *Троице-Сергиеву лавры*, др. обители. После смерти деда в 1788 г. вернулся в дом родителей, по настоянию ко-

торых ок. 1794 г. женился на односельчанке. Согласно жизнеописаниям, сразу после венчания тайно от родных ушел в Киев, через нек-рое время «в веригах и босым» вернулся домой. Избегал супружеских отношений. В течение 4 лет симулировал паралич правой руки. В свободное от крестьянского труда время ходил учиться грамоте в ближнее с. Головинщино к приходскому свящ. Трофиму (Краткий очерк основания Троекуровской жен. общины и некоторые черты из жизни основателя ее блж. затворника Илариона // Тамбовские Ев. 1870. Приб. № 11. С. 615–625; № 12. С. 673–693; *Клоков, Найдёнов*. 2007. С. 10).

Решив навсегда оставить свой дом, ушел в Киев, посетил неск. обителей. Познакомился с буд. старицей Евфимией Григорьевной Поповой из с. Каликина Лебедянского у. Тамбовской губ., предсказал ее дальнейшую судьбу. Поселился в одном из мон-рей Рязанской губ. (Свято-Духовском муж. мон-ре Скопинского у. или *Димитрия Солунского вмч. муж. мон-ре* Рязского у.). Жена подвижника, узнав от богомольцев о его местопребывании, подала прошение в рязанскую полицию с просьбой вернуть домой мужа, пребывавшего в мон-ре без документов. Покинув обитель и скрывшись в лесу близ с. Каликина, И. жил в сооруженной им келье. Здесь преподобного навещала старца Е. Попова, пользовавшаяся его духовными советами и помогавшая отшельнику. Именно с Поповой подвижник поделился сомнением в необходимости продолжать отшельническую жизнь вдаль от людей. Вскоре И. поступил в монастырь. Первый биограф преподобного Ф. З. Ключарёв утверждал, что это была сначала *Саровская в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.*, затем — *Трегудяевский во имя св. Иоанна Предтечи мон-рь*. Ключарёв писал, что постриг в рясофор с именем Иларий подвижник принял в *Козловском во имя Св. Троицы мон-ре* (ныне в г. Мичуринске Тамбовской обл.), «откуда непонятно по каким причинам» поступил в *раненбургскую Петропавловскую пуст.* (ныне в г. Чаплыгине Липецкой обл.) (*Ключарёв Ф. З.* Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Илариона, основателя Владимирской Троекуровской общины. Ркп. // РГБ ОР. Ф. 214. Д. 325/1. Л. 15, 53).

По благословению строителя Ав-

раамия Иларий был принят в число раненбургской братии, нес послушание просфорника, свободное время посвящал чтению и молитве. Пользовался доверием настоятеля, по благословению к-рого посещал благотворителей, собирал пожертвования, чем вызвал враждебное отношение братии. Завистники оклеветали Илария, сообщив настоятелю, что он присваивает деньги себе. Желая избежать встреч с братией, Иларий перестал ходить на общую трапезу. Настоятель, обвинив Илария в прелесть и неуставном «постничестве», на целый год «отказал» его «от трапезы и от хлеба». Лишь некий пономарь навещал Илария, принося ежедневно по просфоре (*Нарциссов*. 2002. С. 12). Вскоре по настоянию жены подвижника Рязанский еп. *Амвросий (Орлин)* распорядился удалить Илария из пустыни. Согласно жизнеописанию, в присутствии всей братии его вывели на монастырский двор, настоятель сорвал с него клобук и рясу, плюнул ему в лицо и приказал всей братии оплевать Илария и вытолкать за монастырские ворота (Там же. С. 13).

Иларий вернулся в келью близ с. Каликина. В ревизской сказке за 1816 г. «Ларион» значится в с. Н. Ракотские Рясы вместе с матерью и братьями, их женами и детьми. Его жена в реестре 1816 г. уже не упомянута (ГАРО. Ф. 129. Ревизские сказки Раненбургского у. Оп. 19. Д. 135. Л. 462. 1816 г.; Оп. 17. Д. 81. Л. 418). Вскоре Иларий поселился в Воловом овраге в 4 верстах от с. Головинщина, рядом с местом служения своего наставника свящ. Трофима. 6 лет он подвизался в лесу в ископанной пещере, изнуряя плоть трудами и постом. Совершал молитвенное правило — вечерню, всенощные и утренние службы, на литургию приходил в храм с. Головинщина. В жаркие дни молился в лесу на поляне, совершал до 3 тыс. земных поклонов. Питался редькой, к-рую выращивал, пил дождевую воду. Весь год носил лишь длинную рубаху из холста и легкий белый халат, ходил босой. Однажды во время Великого поста Иларий 18 дней ничего не ел и в церкви упал в обморок. Когда его приводили в чувство, обнаружили на теле тяжелые вериги и сорочку из медной проволоки (РГБ ОР. Ф. 214. Д. 325/1. Л. 23). Чугунный крест с вериг и чугунный страстной образ Божией Матери, к-рые носил Иларий на груди,



Прп. Иларион Троекуровский.  
Литография. 3-я четв. XIX в. (ГИМ)

а также частичка проволоки сорочки хранились впосл. в Троекуровском мон-ре.

Первое время Иларий проживал один. Если посетители нарушали его уединение, удалялся в глубь леса или залезал на вершины высоких деревьев и молился там. Когда слава о подвигах и благодатных дарованиях Илария (особенно о даре духовного прозрения) распространилась, сложилась небольшая община: некто юродивый Григорий, крестьянин Орловской губ. Емельян и раненбургский мещанин В. Никитин примкнули к Иларию. Братия страдала от недостатка воды; по преданию, однажды после молитвы в лесу Иларий заснул, а проснувшись, увидел куст прекрасных цветов. На этом месте он вырыл колодец (*Клоков, Найдёнов*. 2007. С. 14–15). Источник в Воловом овраге с водой, к-рая считается целебной, сохранился до наст. времени.

Однажды ночью во время сильной вьюги, возвращаясь от свящ. Трофима в пещеру, Иларий сбился с дороги, ослабел и упал в снег. Проезжавший мимо крестьянин узнал его, положил в сани и привез к священнику. Отогревшись в доме о. Трофима, Иларий попросил отслужить молебен Божией Матери, затем встал с постели, поцеловал крест и, поклонившись священнику в ноги, бодро вышел за дверь. На др. день утром Иларий уже присутствовал на литургии в головинщинском храме, как всегда босой, в белом летнем халате и без обморожений (Там же. С. 15). В благодарности Господу за избавление от смерти Иларий решил остальное время жизни провести в безвыходном затворе, одна-

ко это намерение не осуществилось. Полиция посещала старца в пещерах, Иларий неск. раз покидал овраг, паломничал в Киев. Однажды, возвращаясь в с. Головинщина, Иларий заболел и остановился в *Корениной в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.* близ Курска. Настоятель о. Филарет, хорошо знавший старца по прежним посещениям, постриг Илария в мантию с именем в честь прп. Илариона Великого (РГБ ОР. Ф. 214. Д. 325/2. Л. 51, 114). Ок. 1800 г. пещеры в Воловом овраге посетила благочестивая девица Д. Кутукова (см. *Дария (Кутукова)*, прп. Сезёновская) из с. Пикова Раненбургского у. Рязанской губ., впосл. основательница Казанского мон-ря в с. Сёзёнове Лебедянского у. Тамбовской губ. И. стал ее духовным руководителем, общался также с учеником свт. *Тихона Задонского* иеросхим. Агапитом (Болховитиновым; † 17 сент. 1825), старцем задонского Богородицкого монастыря (см. *Задонский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь*).

В 1801 г. И. был арестован, пещеры закрыты. По утверждению историка свящ. И. Добролюбова, в фонде архива Рязанской консистории хранилось дело, согласно которому в мае 1801 г. данковский протопоп доносил епархиальному начальству: «...близ Алексеевского, Головинщина тож, находятся пустыньники и живут в постройных ими кельях, почему консистория предписала... пустыньников разослать по своим местам, а келии уничтожить, о чем и сообщить в светскую команду» (*Добролюбов*. 1888). Сначала И. заключили в острог, затем наложили на него 6-месячную епитимию (с весны по осень) в раненбургском Петропавловском мон-ре (ГАЛО. Ф. 221. Оп. 1. Д. 34). Настоятель иером. Паисий и братия встретили И. дружелюбно, т. к. слава о его добродетельной жизни утвердилась прочно.

По окончании епитимии И. вернулся в овраги, обнаружил, что разрушены и пещеры, и лесная келья близ с. Каликина. 2 месяца жил в доме некоего крестьянина в селе, затем — в церковной караулке в с. Головинщине. Ок. 1807 г. к И. обратился помещик соседнего с. Карповка кн. Михаил Александрович Долгоруков с просьбой помолиться об избавлении от засухи на полях. В тот же день пошел дождь. В благодарность Долгоруков построил для И. келью

у ц. в честь Иверской иконы Божией Матери. Кнг. Долгорукова собственноручно обила сукном все стены кельи. Старец жил здесь несколько лет. К этому времени относится предсказание И. об исходе войны 1812 г. Мн. помещики, соседи кн. Долгорукова, приезжали к И. за советом: куда уезжать от надвигающихся полчищ Наполеона. И. отвечал: «...супостат посрамится», «...пусть он взял Москву — на деревне останвится» (Клоков, Найдёнов. 2008. С. 23). В Карповке И. часто посещала Кутукова, подобно своему наставнику переходившая с места на место. Для нее была выстроена келья близ церкви в с. Головинщине, где девица по благословению И. занималась выпеканием просфор для окрестных храмов. Также И. тесно общался с др. подвижником, юродивым Иоанном Сезёновским, помогал ему в устройении храма, а в посл. и Сезёновского жен. мон-ря, пожертвовав сначала 5 тыс. р. (получил от помещика Хрущёва), а затем 100 тыс. р. (получил от помещика Звягина). Окормлял мн. насельниц Сезёновского Иоанно-Казанского девичьего мон-ря.

После смерти Долгорукова управляющий именем и дворовые писали в Москву его наследнику, молодому князю Долгорукову, доносы на И., настраивали его против подвижника. Когда же молодой князь встретился с И., то понял нелепость клеветы, просил молитв старца и, уезжая из имения, приказал людям оберегать его от неприятностей. Однако недоброжелатели еще больше стали досажать старцу. С 1819 г. И. некоторое время жил у различных лиц, пока данковский помещик В. Н. Меньшиков не устроил для И. уединенную келью в глубоком овраге и не обеспечил всем необходимым. 22 мая 1822 г. И. составил духовное завещание: «...ужасаюся и трепещу, готовясь с часу на час к исходу от сей маловременной жизни — предстать на вечное пребывание. И возвращаюсь в землю, от нея же взят был. Разсудил я все свои тленные вещи предоставить тленным же людям. Молю и прошу, по кончине дней моих, раздать все мое беднейшее имение самобеднейшим, да нестяжание мое видимо будет там, пред лицом Господа Бога моего. Я виновен против всех, прошу меня простить. А я от всей души моей прощаю всех. Убогий архигрешник Илариион-отшельник» (Там же. С. 25).

Здоровье И. ухудшилось, в нояб. 1824 г. подвижник с келейником поселились у владельца с. Троекурова Лебедянского у. Тамбовской губ. И. И. Раевского, к-рый построил слева от Димитриевской ц. 3-комнатную келью. В 2 комнатах жил И., в 3-й — келейник. И. вкушал пищу только по воскресеньям и четвергам и в двенадцатые праздники (обыкновенно щи или суп из чечевицы, без рыбы, а в постные дни — и без растительного масла). В остальное время довольствовался частью антидора и ко-



Рака с мощами прп. Илариона Троекуровского в ц. Владимирской иконы Божией Матери. Фотография. 2007 г.

фейным напитком. Лет за 10 до кончины И. и эту трапезу оставил, питаясь только антидором и 9-чинной просфорой. Ежедневное молитвенное правило совершал с 1 ч. ночи до полудня, прерывая его ранней литургией, к-рую служили в сельском храме. На службе в храме всегда становился в алтаре на правой стороне. Вечернее правило И. продолжалось с 3 ч. дня до 9 ч. вечера. Свободное от богослужений время И. посвящал чтению книг и общению с посетителями. Келейникам советовал спать не более 4 ч. в сутки, будил их в 12-м ч. ночи и посылал за водой на реку или к колодцу.

Жители окрестных уездов, зная о прозорливости и др. дарованиях старца, приходили к нему. Так, купец Рыхлеев исцелился после того, как по совету И. помазался маслом из лампы перед Владимирской иконой Божией Матери, находившейся в келье старца. Современник И., свящ. Н. Андреев, вспоминал: «К нему идешь под гнетом тяжкого

бремени, а от него летишь, словно птица на крыльях» (см.: Там же. С. 33). Многочисленным посетителям он чаще всего отвечал через келейников, нек-рых принимал лично. С И. общался Тамбовский еп. Николай (Доброхотов). Посещавший И. Тамбовский еп. Арсений (Москвин) благословил приготовленный старцем для себя склеп и посоветовал ему сделать то, что И. уже давно предсказывал, — устроить жен. общину. Старец подарил епископу четки, предсказав служение на Киевской кафедре. Уже после кончины И., когда Арсений был митрополитом Киевским, троекуровские монахи были приняты им. Во время обеда митр. Арсений вспоминал: «Батюшка ваш — великий старец — прозорливый; я его чу как угодника Божия, он мне предсказал, что я буду митрополитом. Верую Господу, что вы спасетесь за его святыми молитвами». Часто бывал у И. и послушник задонского Богородицкого монастыря Михаил, в посл. наместник Зосима Задонский (Там же. С. 48–49). В 1839 г. к И. обратился за советом А. М. Гренков, буд. прп. Амвросий Оптинский, искавший монашеской жизни. И. посоветовал ему идти в Оптину в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст. и прибавил: «Можно бы поступить и в Саровскую пустынь, но там уже нет таких мудрых старцев, какие были прежде, а в Оптиной пустыни старчество процветает». Именно И. принадлежат слова: «Иди в Оптину — и станешь опытным» (Там же. С. 41). Однако обычно И. отказывался окормлять монашествующих, отсылая их к духовникам и наставникам, к-рые руководили ими. Когда нек-рые ревнители просили благословения И. носить вериги, он советовал лучше стяжать смирение, терпение, любовь к ближним и др. добродетели. Принимал посетителей, невзирая на их состояние, руководствуясь лишь важностью и неотложностью нужд. Однажды И. посетил ген. Н. Н. Муравьев, живший в с. Скорнякове Задонского у. Воронежской губ. Вызванный в армию после начала русско-тур. войны и посланный командовать войсками на Кавказ, Муравьев заехал в с. Троекурово к И. Старец долгое время отказывал генералу в приеме. Наконец, по разрешению И. Муравьев вошел в келью и припал к его ногам. Старец ответил генералу земным

поклоном. Подняв друг друга, они обнялись, поцеловались, и «начался меж ними дружественный, сладостный разговор». При расставании И. благословил Муравьёва: «Соблюди пост и победишь врага» (Там же. С. 32).

Поскольку полиция продолжала притеснять старца, он при содействии помещицы А. И. Кузьминой приписался к мещанскому обществу Лебеядни, а местный купец Ф. А. Саков ежегодно платил за И. казенные подати (РГБ ОР. Ф. 214. Д. 325/2. Л. 55 об.). В ревизской сказке Раненбургского у. за 1834 г. отмечено, что в 1826 г. И. считался выбывшим из с. Зенкина и из хозяйства «в мещанство, в Тамбовскую губернию в город Лебеяднь» (ГАРО. Ф. 129. Ревизские сказки Раненбургского у. Оп. 32. Д. 163. Л. 1449). Фамилия, к-рую И. носил с рождения (Фомин), могла быть изменена на фамилию Фокин, вероятно, в это время при записи его в Тамбовское мещанство.

После переезда И. в с. Троекурово у его кельи стали селиться вдовы и девицы, обращавшиеся к нему за наставлениями. По благословению И. и с разрешения Раевского были сначала поставлены 3 деревянные крытые соломой кельи. Со временем собрались 12 послушниц. Главное послушание сестер общины заключалось в выпекании просфор для троекуровского храма и церкви соседних сел. По благословению епископов Тамбовских Арсения и Николая (Доброхотова) в Троекурове началось устройство иноческой жен. общины — буд. *Троекуровского Иларионовского во имя влч. Димитрия Солунского жен. мон-ря*. За 6 лет до смерти И. лишился зрения, к концу жизни не мог ходить в храм, редко принимал посетителей, еду ему готовили раз в месяц. Питался просфорой и антидором со св. водой. За 6 недель до смерти прозрел, хо-



*Прп. Иларион Троекуровский.  
Портрет. 1828 г.  
(Елецкий краеведческий музей)*

тя последние 6 лет был слепым. Перед кончиной И. в Троекурово приехал тульский помещик Ключарёв. Старец благословил его заботиться о Троекуровской обители, а за советами обращаться к подвижникам Оптиной пуст. (впосл. Ключарёв стал насельником Оптиной пуст., автором жизнеописаний мн. подвижников, в т. ч. и И.). Последнюю исповедь перед кончиной принял друг И. свящ. с. Губина Никандр Андреев.

До 10 тыс. чел., духовных чад и почитателей старца со всей России, собрались на погребение. 10 нояб. 1853 г. наместником лебеядянского Троицкого мон-ря игум. Сергием при участии местного благочинного и 10 священников были совершены заупокойная литургия и чин погребения. Разрешительную молитву прочел духовник почившего местный свящ. Симеон Песков. Впосл. Песков рассказывал, что когда он собрался вложить рукописание в руку почившего, то пальцы И. разжались и крепко взяли грамоту. По свидетельству очевидцев, в течение 5 дней келья и храм были наполнены благоуханием, исходяв-

*Прп. Иларион Троекуровский  
в гробу. После 1853 г.  
(Егорьевский историко-художественный музей)*

шим от гроба почившего (Клоков, Найдёнов. 2007. С. 65). Останки старца в простом, устроенном им

самим гробу были погребены в выкопанной им же пещере в ограде Дмитриевской ц. Вскоре над захоронением была поставлена деревянная часовня, а затем на средства троекуровского помещика В. А. Раевского (племянника И. И. Раевского) — деревянная ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери с приделом во имя прп. Илариона Великого. В правой стороне храма сохранялась пещера, к-рую старец своими руками приготовил для упокоения. Спустившись на 5 ступеней вниз, можно было увидеть резную гробницу с чеканным изображением И.

В день кончины старца к месту погребения собралось множество паломников из Тамбовской и соседних губерний. В годы гонений на РПЦ народное почитание затворника продолжалось. В 1993 г. местные жители создали приходскую общину при сохранившемся Михайло-Архангельском храме обители, решением Синода от 6 окт. 2003 г. мон-рь был открыт. 13 июля 1999 г. состоялось обретение мощей И., прославленного в Соборах святых Рязанской, Тамбовской, Липецкой и Воронежской епархий. Мощи перенесены в Михайло-Архангельский храм, где они покоятся в специально устроенной раке. Епархиальная комиссия по канонизации святых Липецкой епархии готовит материалы к общецерковному прославлению И.

Арх.: ГАЛО. Ф. 114. Оп. 2. Д. 99. Л. 57 [Исповедная ведомость Дмитриевской ц. с. Троекурова за 1843 г.]; Д. 133. Л. 47 об.—48 [Метрические книги Дмитриевской ц. с. Троекурова за 1853 г.]; ГАРО. Ф. 129. Оп. 1. Д. 63. Св. 53. № 412. Л. 63 [Ревизские сказки Раненбургского у. за 1782 г.]; Оп. 7. Д. 79. Л. 903–903 об. [То же, за 1795 г.]; Оп. 17. Д. 81. Л. 418 [То же, за 1811 г.]; Оп. 19. Д. 135. Л. 462 [То же, за 1816 г.]; Оп. 32. Д. 163. Л. 1449 [То же, за 1834 г.]; РГБ ОР. Ф. 214. Д. 325.

Лит.: *Муравьёв Н. Ф.* Жизнь Иоанна, Сезеновского затворника, основание Сезеновского девичьего мон-ря и краткое сказание о жизни старицы Дарии. М., 1866<sup>3</sup>; Жизнеописание в Бозе почившего Троекуровского затворника, старца Илариона Мефодьевича Фокина, основателя Богородичного Иларионовского Троекуровского жен. мон-ря. М., 1888, 1998<sup>2</sup>; *Добролюбов И. В., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Рязань, 1888. Т. 3. С. 240; ЖПовд. Дек. Ч. 1. С. 288–326; Иеросхим. Амвросий (1812–1891) // Рус. возрождение. Н.-Й.: П., М., 1988. № 44. С. 13–26; Старица Дария // Рус. православ. жен. монашество XVIII–XX вв. / Сост.: мон. Тансия [Жарцова]. Серг. П., 1992. С. 91–93; *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Эссекс; М., 1997; *Гуревич А. Л.* Духовные предтечи прп. Силуана Афонского // Правосл. летописец С.-Петербурга. 2000. № 2. С. 44–54; Святые и праведники земли Рязанской X–XX вв. / Сост.: Т. Веселкина. Рязань,





2000. С. 284–287; *Нарциссов П. И., прот.* Ист. записки по устройению Колычевского Казанского жен. мон-ря Егорьевского у. Егорьевск, 2002. С. 12–13; Жизнь и подвиги затворника старца Илариона, основателя Владимиро-Иларионовского девичьего мон-ря. Липецк, 2003; *Клоков А. Ю., Найдёнов А. А.* Жизнеописание старца Илариона, Троекуровского затворника, и история Троекуровского Св.-Димитриевского Иларионовского жен. мон-ря. Липецк, 2007; *Синельникова Т.* Прп. Иларион Троекуровский: Архивные открытия // Рязанский церк. вестн. 2008. № 6. С. 59–60.

**Игу́м. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)**

**Иконография.** На надгробии И. в ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери Троекуровского мон-ря помещалось его серебряное чеканное изображение, выполненное по заказу П. А. Уваровой и А. А. Шишковой; над гробницей находился ростовой портрет святого (*Клоков, Найдёнов.* 2007. С. 82–83). Сохранился прижизненный поясной портрет И. 1828 г. (Елецкий краеведческий музей, см.: Там же. С. 135. Вкл.), представляющий подвижника вполоборота влево, в светлой рубахе (или халате) с голубым поясом и со стоящим воротником, правая рука поднята к груди, левая с четками у пояса. У него редкая, сужающаяся книзу борода средней длины и русые, немного выющиеся волосы, разделенные на прямой пробор и ниспадающие на плечи. Облик И. соответствует описанию его внешности: «...черты лица... тонкие, правильные, глаза темно-голубые, нос с небольшою горбинкой» (Там же. С. 30).

Иконографию живописного портрета точно повторяет литография 1913 г., отпечатанная в Синодальной типографии (экз. из собрания Румянцевского музея в РГБ), возможно, на основе более раннего листа — 3-й четв. XIX в. (ГИМ). И. показан седым, внизу краткие биографические сведения. Существовали и др. варианты эстампа (Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997. Вкл.). Известно небольшое, необычное по иконографии полнофигурное изображение И. в гробу (в «обратной» перспективе, на холсте) — в белой рубахе, со сложенными на груди руками с четками (после 1853, Егорьевский ист.-худож. музей, см.: Егорьевские диковины. 2008. С. 79, 140; *Зеленина.* 2009. С. 109, 113. Ил. 85). Кроме того, портреты И. упоминаются в описаниях его чудес и исцелений. Изображение И. находилось в ряду портретов др. подвижников в приемной комнате прп. Макария Оптинского (Жизнеописание. 1997. С. 68). Нек-рые почитатели затворника носили с собой его небольшие «портретики». По-видимому, в нач. XX в. в Троекуровской обители имелись и иконописные образы И. Сохранились образцы монастырских изделий для паломников — памятная кружка с поясным изображением И. (*Клоков, Найдёнов.* 2007. С. 53, 56–57, 105).

Возле раки с мощами И. в Троекуровском мон-ре помещена его совр. икона в живописной стилистике — святой написан в рост, вполоборота влево, на фоне Троекуровского мон-ря, в темной рясе (халате) с препоясанием, правая рука на груди, в левой четки (как и на портретах), вверху слева — Владимирская икона Божией Матери. И. представлен также на иконах Троекуровских чудотворцев (ок. 2005, Троекуровский мон-рь, см.: Там же. 2007. С. 4, 133, 139), в составе Соборов святых Воронежской и др. епархий. Лит.: *Клоков А. Ю., Найдёнов А. А.* Жизнеописание старца Илариона, Троекуровского затворника, и история Троекуровского Св.-Димитриевского Иларионовского жен. мон-ря. Липецк, 2007; Егорьевские диковины: Сокровища, редкости, курьезы и проч. замечательные вещи из коллекции М. Н. Бардыгина, ныне собр. Егорьевского ист.-худож. музея. М., 2008. С. 79, 140; *Зеленина Я. Э.* От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009.

**Я. Э. З.**

**ИЛАРИОН**, сщмч. Требийский (пам. 18 авг.) — см. в ст. *Емилиан*, сщмч., еп. Требийский.

**ИЛАРИОН** Николаевич Жуков (1863, с. Чабановка Старобельского у. Харьковской губ.— 16.01.1938), сщмч. (пам. 19 мая), свящ. Из семьи священника. В 1884 г. окончил Харьковскую ДС. 24 сент. 1884 г. Харьковским еп. *Амвросием (Ключарёвым)* рукоположен во иерея к Свято-Владимирской ц. с. Лозного Старобельского у. Харьковской губ. Служил на приходах Харьковской епархии: с 1889 г.— в Крестовоздвиженской ц. г. Изюма; с 1899 г.— в Николаевской ц. слободы Шелудковка Змиёвского у. (был также законоучителем церковноприходской школы и земского училища, членом уездного отдела епархиального училищного совета); с 1915 г.— в Николаевской ц. в Зачуговке (ныне в черте г. Чугуева) до ее закрытия в 1936 г. Затем служил в с. Осиновка (ныне в черте Чугуева). По имеющимся сведениям, в 1927 г. И. примкнул к обновленцам (см. *Обновленчество*). Обстоятельства и время возвращения в правосл. Церковь остаются невыясненными. В 1936 г. И. выступал против закрытия церкви в Зачуговке; в 1937 г., во время проповеди на Пасху, призывал народ покаяться и не отступать от веры в Бога.

28 дек. 1937 г. арестован в Чугуеве по обвинению в «контрреволюционной агитации» и «террористических намерениях в отношении руководителей партии и соввласти», виновным себя не признал. Был от-

правлен в Харьков и содержался в харьковской смешанной тюрьме. 30 дек. 1937 г. приговорен Особой тройкой при УНКВД по Харьковской обл. к расстрелу. Имя И. включено в Собор Харьковских святых как местночтимого святого Слободского края определением Свящ. Синода УПЦ от 22 июня 1993 г.

Арх.: ГА Харьковской обл. Ф. 6452. Оп. 3. Д. 2506.

Лит.: Справочная книга для Харьковской епархии / Сост.: И. А. Самойлович. Х., 1904. С. 258–259; *Никодим (Руснак), митр.* Сб. служб и акафистов. Х., 1999. С. 299.

**А. Д. Каплин**

**ИЛАРИОН** Максимович Соловьёв (1868, дер. Кавелино Дмитровского у. Орловской губ.— 8.12.1937, Казахстан), сщмч. (пам. 25 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. В 1931 г. административно выслан в Казахстан. Проживал в Майкудуке (ныне в черте г. Караганды). Совершал богослужения и требы на дому.

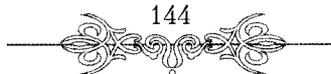
В дек. 1937 г. арестован по обвинению в «антисоветской пропаганде». Виновным себя не признал. Особой тройкой при УНКВД по Карагандинской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в неизвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ по Карагандинской обл. Д. 02571.

**В. В. Королёва**

**ИЛАРИОН** (Троицкий Владимир Алексеевич; 13.09.1886, с. Липицы Каширского у. Тульской губ.— 28.12.1929, Ленинград), сщмч. (пам. 15 дек., в Соборе Московских святых, Соборе С.-Петербургских святых, Соборе новомучеников и исповедников Российских), архиеп. Верецкий, духовный писатель, богослов. Из семьи потомственных священнослужителей. Брат Брянского архиеп. *Данила (Троицкого)*.

В раннем детстве часто исполнял обязанности чтеца в храме, где служил его отец. Окончил Тульское ДУ (1900), Тульскую ДС (1906), после чего поступил на казенный счет в МДА. Трижды удостаивался Макариевской премии (за семестровое сочинение, за кандидатскую работу и магистерскую диссертацию). Будучи студентом, ведал издательским отделом Пастырско-Просветительского братства при МДА. В 1910 г. окончил академию со степенью кандидата богословия. Оставлен при





Сцмч. Иларион (Троицкий).  
Икона. 1999 г.  
(Сретенский мон-рь в Москве)

МДА профессорским стипендиатом. Преподаватель Свящ. Писания НЗ (с 1911). Летом 1912 г. совершил поездку в Зап. Европу.

В дек. 1912 г. защитил магист. дис. «Очерки из истории догмата о Церкви». 28 марта 1913 г. ректором МДА Волоколамским еп. *Феодором (Поздеевским)* в пуст. Св. Духа Параклита при Троице-Сергиевой лавре пострижен в монашество с именем Иларион в честь прмч. *Илариона Нового Пелескитского*. 11 апр. рукоположен во диакона, 2 июня — во иерея. 5 июля Московским митр. *Макарием (Невским)* возведен в сан архимандрита (стал тогда самым молодым архимандритом в Русской Церкви). С мая 1913 г. являлся инспектором МДА, был главным помощником еп. *Феодора (Поздеевского)* по работе со студентами. Как инспектор заботился прежде всего о воспитании в студентах церковности, привлекал их к активной церковной, просветительской и проповеднической деятельности. Пользовался у учащихся большим уважением. Непременный член Братства прп. *Сергия (1913–1917)* для помощи нуждающимся студентам. Член совета приютской школы при академии.

Доцент (апр. 1913), экстраординарный профессор (дек. 1913) МДА по 1-й кафедре Свящ. Писания НЗ. Был последовательным сторонником церковности духовной школы. Получил широкую известность как блестящий лектор, яркий оратор и церковный проповедник, ученый-богослов, автор мн. богословско-догматических трудов. И. выступал за необходимость решительных изменений во всей системе рус. богослов-

ской науки, преодоление ею заимствованной западной схоластической теологии. Во время патриотического подъема в годы первой мировой войны говорил об «освободительной войне в русском богословии», подразумевая под этим освобождение рус. богословской мысли от западного, преимущественно немецкого, влияния. В 1915 г. награжден орденом св. Анны 2-й степени.

1 мая 1917 г. после увольнения по решению Синода ректора МДА еп. *Феодора (Поздеевского)* И. был назначен временно исполняющим обязанности ректора академии (исполнял обязанности ректора до избрания в сент. того же года новым ректором МДА прот. А. П. Орлова). В июле 1917 г. был участником Всероссийского съезда учебного монашества, где выступил против предложенной реорганизации одной из духовных академий (подразумевалась МДА) и включения в ее профессорский состав преимущественно монашествующих. Заявил о незаслуженности осуждения профессуры существующих академий и обвинений их в неправославии. На съезде был кандидатом в делегаты в *Предсоборный совет*, уступив при повторном голосовании еп. *Феодору (Поздеевскому)*.

Избран делегатом от МДА на *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* На за-



Архим. сцмч. Иларион (Троицкий)  
на заседании Поместного Собора  
1917–1918 гг.  
Рисунок худож. В. Богдановича  
(ОР РГБ. Ф. 257. П. 10–11)

седаниях Собора выступал как один из самых активных и последовательных сторонников восстановления Патриаршества. Наибольшую известность получила речь И. 23 окт.

1917 г., в к-рой он ярко и образно обосновал идею, что «патриаршество есть основной закон высшего управления каждой поместной Церкви». Речь И., как и выступление архиеп. *Митрофана (Краснопольского)*, сыграла важную роль в принятии Поместным Собором решения о восстановлении Патриаршества. При проведении 1-го тура голосования по выборам Патриарха И. был выдвинут одним из кандидатов. После избрания Патриархом Московским и всея России свт. *Тихона* стал его секретарем и консультантом по богословским вопросам.

И. продолжал преподавательскую и адм. деятельность в МДА, где с окт. 1917 г. являлся инспектором. 1 апр. 1918 г. еп. Орловский и Севский сцмч. *Серафим (Остроумов)* обратился в Свящ. Синод с просьбой об организации Брянского викариата и предложил кандидатуру И. в качестве викарного епископа. Однако викариат не было создано и архиерейское назначение И. тогда не состоялось. С 1919 г. он проживал в основном в Москве, совершал богослужения, проповедовал, читал публичные лекции в противовес антирелиг. пропаганде. 23 марта 1919 г. был арестован на ст. Пушкино Московской губ. после вечернего богослужения в храме при Вознесенской мануфактуре по обвинению в «произнесении антисоветской проповеди». Был помещен в Бутырскую тюрьму. 7 июня того же года освобожден, т. к. следствие не обнаружило факта «оскорбления советской власти». 3 авг. 1919 г. назначен Миссионерским отделом при Свящ. Синоде лектором по Новому Завету на организуемых курсах. С осени 1919 г. участвовал как проректор в организации перенесенных в Москву занятий с учащимися МДА.

24 мая 1920 г. наречен епископом Верейским, викарием Московской епархии. Хиротонию 25 мая в крестовом Сергиевском храме Московского подворья ТСЛ возглавил Патриарх Тихон. Назначен наместником московского в честь *Сретения Владимирской иконы Божией матери муж. мон-ря*. Поскольку помещения мон-ря были национализированы и оттуда шло выселение монахов, жил в д. 29 по ул. Сретенке на квартире свящ. *Владимира Страхова*, своего товарища по академии. Из-за болезни управляющего Московской епархией Крутицкого митр. *Евсевия*

(Никольского) И. взял на себя значительную часть обязанностей по управлению Московской епархией: объезжал приходы, включая отдаленные, за год отслужил 142 литургии, более 142 всенощных, произнес 330 проповедей. Продолжал читать лекции студентам МДА. Осенью 1921 г. привлекался к следствию по делу коллеги Главмузея за то, что он просил выдать Владимирскую икону Божией Матери для богослужения; был оправдан судом.

22 марта 1922 г. арестован ГПУ по делу о сопротивлении декрету об *изъятии церковных ценностей* и помещен во внутреннюю тюрьму ГПУ. На следствии И. заявил: «Предъявленные мне обвинения считаю совершенно голословными и ничем не обоснованными». Тем не менее ГПУ настаивало на виновности И., «принимая во внимание реакционную деятельность правителей церкви и участие в этой деятельности гр. Троицкого». В обвинительном заключении говорилось, что И. «устраивает в рабочих районах диспуты и, обладая большой эрудицией по богословским вопросам, дискредитирует выступавших против него оппонентов рабочих... пребывание его в Москве объяснялось громадной пользой, которую приносит он церкви и правителю ее — патриарху». 23 июня 1922 г. Коллегия ГПУ приговорила И. к 1 году высылки в Архангельскую губ. С июля 1922 г. проживал под надзором в Архангельске в одной квартире с митр. сщмч. *Серафимом (Чичаговым)*.

Внимательно следил походящим до него сообщениям о событиях церковной жизни, о попытке захвата обновленцами власти в Церкви. Писал в письмах из ссылки об обновленчестве: «Со дна поднялись самые густые остатки грязи <...> Еще не все для себя выяснил, но уже вижу много глупости и низости, лжи и неправды» (ЦА ФСБ. Р-43193. Т. 2. Л. 120). Для И. были ясны причины церковной смуты: «Во всем виновата, конечно, советская власть. Она искусственно создала расстройство церковного управления, арестовав людей, не имеющих никакого отношения к политике. Она, вопреки своим собственным законам, поддерживает группу головоотяпов» (Там же. Л. 122); «смута, произведенная негодями <...> на чем держится? Она держится только на том, что сейчас преступно отменена сво-

бода совести и уничтожено отделение Церкви от государства» (Там же. Л. 126). 24 нояб. 1922 г. И. был арестован Архангельским губотделом ГПУ по обвинению в переписке с «реакционным духовенством». 15 дек. освобожден «за отсутствием уличающего материала». 13 июня 1923 г. в квартире И. был произведен обыск, однако нового ареста не последовало. В кон. июня срок ссылки закончился, и он вернулся в Москву.

5 июля, в канун праздника Владимирской иконы Божией Матери, И. освятил великим чином прежде захваченный обновленцами собор Сретенского мон-ря. 6 июля было объявлено о возведении И. Патриархом Тихоном в сан архиепископа.



Сщмч. Иларион (Троицкий), еп. Верейский. Фотография. Нач. 20-х гг. XX в.

Вновь стал ближайшим помощником Патриарха, членом организованного им Временного Свящ. Синода; участвовал в составлении неск. патриарших воззваний. Являлся фактически управляющим Московской епархией, его имя возносилось за богослужениями в храмах Московской епархии вслед за именем Патриарха. Главным поручением, данным в то время свт. Тихоном И., было преодоление в Московской епархии последствий обновленческого раскола. И. разработал чин покаяния бывших обновленцев, неск. сот из них принял в лоно Церкви через исповедь.

Летом 1923 г. влияние обновленчества стало стремительно падать: нередко обновленцы становились жертвами стихийного протеста со стороны верующих. 5 авг. И. об-

ратился к московской пастве с посланием, в к-ром призвал верующих избегать насилия при спорах с обновленцами. Боролся с обновленцами яркими проповедями, проявил себя блестящим полемистом, неоднократно побеждал самых известных большевистских и обновленческих ораторов во время публичных диспутов. Пользовался большим авторитетом среди верующих, за ум и твердость в вере др. архиереи называли его «Иларионом Большим».

26 авг. 1923 г., после того как глава обновленческого синода «митрополит» *Евдоким (Мещерский)*, бывш. архиеп. Нижегородский) заявил о желании «примирения», И. принял участие в переговорах с обновленцами об условиях их возвращения в Патриаршую Церковь. Из-за провокационного поведения лидеров обновленцев 29 авг. решением архиерейского совещания в Донском мон-ре переговоры с обновленческим синодом были прекращены. В результате активных действий И. в Патриаршую Церковь из обновленчества вернулось подавляющее большинство московских приходов. К осени 1923 г., по данным ГПУ, у обновленцев в Москве оставалось всего 30 храмов и 10–20% приходов в Московской губ. Представляя Патриарха, И. вел переговоры с начальником 6-го отд-ния Секретного отдела ГПУ *Е. А. Тучковым*, добивался смягчения политики гос-ва в отношении Церкви.

Успешная деятельность И. и рост его авторитета среди верующих вызывали обеспокоенность властей. 27 окт. после допроса в ГПУ у И. была взята подписка о невыезде из Москвы. Главным обоснованием необходимости осуждения И. следователи считали то, что «гр. Троицкий является ярким приверженцем контрреволюционера Тихона». 15 нояб. 1923 г. И. был арестован. Арест ближайшего помощника Патриарха был воспринят верующими как давление на свт. Тихона в связи с требованиями властей о переходе Русской Церкви на григорианский календарь. 7 дек. Комиссией НКВД по адм. высылке И. был приговорен к 3 годам концлагеря. Был отправлен в Кемский лагерь, а потом на Соловецкие о-ва. В лагере трудился сетевязальщиком, рыбаком, лесником, сторожем. Ходатайствовал перед лагерным начальством о смягчении режима для др. заключенных — духовных лиц — и часто добивался



Сщмч. Иларион (Троицкий).  
Тюрменная фотография. 1923 г.

этого. Воспринимал Соловецкий лагерь для себя как школу добродетели. Являл собой пример монашеского нестяжательства, в общении с другими всегда проявлял добрый характер и бодрый дух. Пользуясь всеобщим уважением у отбывающих заключение архиереев, священников и профессоров духовной академии, др. союзников.

После кончины свт. Тихона власти делали попытки использовать имевшего высокий авторитет в Церкви И. в своих интересах. 5 июля 1925 г. И. был отправлен из Соловецкого лагеря в ярославскую политическую тюрьму-изолятор; со-



Сщмч. Иларион (Троицкий).  
Сер. 20-х гг. XX в. (Соловецкий лагерь)

держался там в одиночной камере. В нач. 1926 г. И. в ярославской тюрьме дважды посетил Тучков, к-рый пытался убедить И. примкнуть к *григорианскому расколу*. Тучков предложил освобождение при условии поддержки группы архиереев во главе с архиеп. Григорием (Яцковским), на

что И. ответил о необходимости сначала переговорить с представителями этой группы, сведений о к-рой у него почти не было. В отношении временного органа церковного управления И. заявил Тучкову, что его создание было бы желательно, при этом необходимо согласие Патриаршего Местоблюстителя и епископата. Создаваемое церковное управление «не должно ни в малейшей степени напоминать характер деятельности так называемого ВЦУ» — обновленческого *Высшего церковного управления*. Организованный инициатором григорианского раскола архиеп. Григорием (Яцковским) *Временный высший церковный совет* совершенно не отвечал представлениям И. о каноническом временном органе высшей церковной власти, задачи к-рого ограничивались бы созывом Поместного Собора; «что касается самого Собора, то он должен быть собран, а не подобран, как это сделало ВЦУ в 1923 г.». Подобные взгляды И. изложил и в составленном им по требованию Тучкова письме в адрес Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского, вполн. Патриарх Московский и всея Руси).

Убедившись в твердой позиции И., ОГПУ в февр. 1926 г. отправило его обратно на Соловки. На Пасху 1926 г. И. возглавил служение на Соловках заутрени, ставшей беспрецедентным событием в жизни лагеря. И. стал одним из авторов *«Памятной записки соловецких епископов» 1926 г.*, в к-рой говорилось о тяжелом положении Православной Церкви в СССР и предлагался взаимоприемлемый для верующих и властей путь нормализации в СССР государственно-церковных отношений. В связи с приближением срока освобождения И. 6-е отд-ние Секретного отдела ОГПУ рекомендовало продлить ему срок заключения как «социально-опасному элементу». В Соловецком лагере И. был привлечен к следствию по обвинению в разглашении сведений о своей беседе с Тучковым и в возбуждении «враждебного отношения к советской власти». 19 нояб. 1926 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило И. еще к 3 годам концлагеря.

По имеющимся сведениям, находившийся в заключении И. с пониманием отнесся к *«Декларации» 1927 г.* митр. Сергия и Временного Свящ. Синода (приписываемое М. Е. Губо-

ниным И. письмо от 4 нояб. 1927 г. с осуждением позиции митр. Сергия (Акты свт. Тихона. С. 524–529), по мнению мн. исследователей, в действительности принадлежит стороннику *иосифлянства* мч. Михаилу Новосёлову). И. признавал митр. Сергия законным преемником высшей церковной власти и осуждал тех, кто порывали с ним каноническое общение. В одном из писем в 1928 г. он писал: «Всем отделившимся я до крайней степени не сочувствую. Считаю их дело совершенно неосновательным, вздорным и крайне вредным... Я ровно ничего не вижу в действиях митрополита Сергия и Синода его, что бы превосходило меру снисхождения и терпения» (Акты свт. Тихона. С. 618).

Последние два года пребывания на Соловках И. жил не на территории лагеря, а отдельно, в окруженной лесом избе между морским заливом и озером. После окончания второго лагерного срока 14 окт. 1929 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило И. к 3 годам ссылки в Каракалпакскую автономную обл. Он был отправлен к месту ссылки по этапу, в дороге заболел тифом. В Ленинграде снят с поезда, помещен в городскую тюрьму, потом отправлен в Эпидемиологическую больницу им. Ф. П. Гааза, где скончался.

*А. И. Мраморнов*

**Богословские воззрения.** И. является автором ок. 90 публикаций, среди к-рых большое значение имеют работы, посвященные различным аспектам учения о Церкви и о спасении: магист. дис. «Очерки из истории догмата о Церкви» (1912), статьи «Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету» (1911), «Христианство и Церковь» (1911; посл. изд.: «Христианства нет без Церкви»), «Новозаветное учение о Церкви» (1912), «Воплощение» (1912), «Воплощение и смирение» (1913), «Священное Писание и Церковь» (1914), «Воплощение и Церковь» (1914), «Краеугольный камень Церкви» (1914), «Единство идеала Христа» (1915), «Богословие и свобода Церкви» (1915), «Вифлеем и Голгофа» (1916) и др. Неск. работ посвящены Свящ. Писанию: «Ветхозаветные пророческие школы» (1908), «Основные начала ветхозаветного священства и пророчества» (1909), «Новый Завет в апостольское время» (1916), «Новый Завет во втором веке» (1916).



**О Церкви.** Сферой научных интересов И. со времен обучения в МДА была экклезиология. Эта область отечественного богословия была слабо разработана, поэтому появление магист. дис. «Очерки из истории догмата о Церкви» в академическом сообществе было воспринято как выдающееся событие. Рецензенты дали восторженные отзывы. Проф. С. С. *Глаголев* писал: «Такие книги, как книга г. Троицкого, не часто являются на Руси. Появление их есть праздник богословской науки» (Журнал собраний Совета МДА за 1912 г. // БВ. 1913. № 7–8. С. 584). В отзыве проф. М. Д. Муретова говорилось, что И. достоин не только магистерского, но и докторского звания (Там же. С. 602).

И. Существо Церкви. «Церковь основанием своим,— писал И.,— имеет воплощенного Сына Божия, Богочеловека Христа». Только через воплотившегося Сына Божия люди получают истинную жизнь (Очерки из истории догмата о Церкви. 1997. С. 4). «Жизнь Церкви есть жизнь сверхъестественная. Чтобы вступить в Церковь, нужно родиться свыше, родиться от воды и Духа, нужно быть рожденным от Духа (Ин 3. 5–6)» (Там же. С. 5). И. указывал, что, по учению Самого Иисуса Христа, «Церковь есть сверхъестественное благодатное соединение возрожденных Богочеловеком людей в союз любви» (Там же. С. 6). И. приводит высказывания св. отцов о Церкви как о новой жизни человечества, как об особенном народе (εις λαὸν περιούσιον — *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 64), о новом роде (καὶνὸν γένος — *Diogn.* 1), новом народе; в символической форме идея Церкви как нового творения выражена в «Пастыре» *Ермы* (*Herm. Pastor.* III 9. 1–2) (Там же. С. 92–101).

Определяя т. о. сущность Церкви, И. подчеркивал единство ее как основное свойство (Там же. С. 7; Христианства нет без Церкви // Творения. Т. 2. С. 200). Наиболее емким текстом Свящ. Писания, к-рый говорит о единстве, он считал слова из первосвященнической молитвы Спасителя: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе...» (Ин 17. 21). В Церкви Христовой осуществится единение в любви всего человечества. Единая Церковь, согласно И., с первых времен была «не каким-либо умопостигаемым предметом веры, а самым реальным фак-

том» (Очерки из истории догмата о Церкви. 1997. С. 60). Единство Церкви выражается в единстве веры. И. обращается к учению свт. Киприана Карфагенского о вере, к-рый именуется общую веру христиан вселенской верой. Единство веры по Преданию происходит от Бога Отца и Иисуса Христа. Тот, кто не придерживается единства Церкви, не сохраняет и единую веру, «потому ересь не есть только отделение от Церкви, но всегда есть и искажение веры...» (Там же. С. 384). В древней Церкви единство Церкви не ограничивалось единством веры, но проявлялось и в живом единстве между членами Церкви, в единстве всеобщей любви. Выражением общецерковной любви была молитва, а также благотворительность. Органом внешнего единения Вселенской Церкви является епископат (Там же. С. 387–394). И. категорически отрицал старания католич. ученых, стремящихся доказать, ссылаясь на св. отцов, в частности на свт. Киприана, что для внешнего единства Церкви необходимо лицо, объединяющее всех епископов, и таким лицом является Римский епископ. Свт. Киприан, писал И., «отрицает чье бы то ни было главенство в Церкви и говорит о равенстве всех епископов между собою» (Там же. С. 397–398).

О единой видимой Церкви проповедовали св. апостолы. Понятие «Церковь» для И. неотделимо от понятия «община», т. е. видимого общества (Христианства нет без Церкви // Творения. Т. 2. С. 212). И. подверг критике протестант. учение о «невидимой церкви» (Очерки из истории догмата о Церкви. 1997. С. 15, 233–234).

Характеристической чертой Церкви является ее святость. В первые времена христианства понятие «святость», подчеркивает И., было тесно связано с жизнью Церкви. Аскетический характер древнехристианского мировоззрения виден уже в «Учении двенадцати апостолов»; аскетический идеал жизни, проповедуемый в т. н. Втором послании сщмч. Климента Римского, соответствует идее святости Церкви. Однако святость Церкви не заключается в относительной святости ее членов; «в Церкви люди только стремятся к святости; она руководит их покаянными подвигами в случае их падений; она же по суду епископа очищает их от грехов властью,

данной Господом св. апостолам и после них преемственно сохраняющейся в иерархии... она только одна дает и силы для нравственного совершенствования» (Там же. С. 445).

Церковь является хранительницей истины, т. к. обладает Свящ. Писанием и его «правильным истолкованием» (Там же. С. 130). В Церкви всегда жило сознание неразрывной связи с апостольским учением, апостольское Предание выступало критерием истины. Учение о Церкви как хранительнице истины неразрывно связано и с иерархическим устройством Церкви. «В каждой отдельной Церкви непрерывный ряд преемственно сменявших друг друга епископов может быть доведен до апостолов. Дело епископа — охранять и истинное учение от искажения... Преемственный епископат, следовательно, есть признак истинной Церкви, и без иерархии нет Церкви» (Там же. С. 187). Согласно И., к III в. учение о преемстве епископов было настолько усвоено церковным сознанием, что свт. Киприану, напр., нет необходимости об этом подробно говорить (Там же. С. 413). Отстаивая учение об апостольском преемстве, И. критиковал протестант. взгляд, согласно к-рому учительство принадлежало лишь харизматическим лицам — евангелистам, апостолам, пророкам, — деятельность их была общецерковной, во главе же каждой общины вначале стояли старцы, из них и выделились епископы и диаконы (Там же. С. 188). Церковная история, указывал И., «может привести много данных за апостольское происхождение епископства в христианской Церкви» (Там же. С. 195). Апостолы не только установили епископство, поставили епископов, но и вручили им учительство вместе с управлением (Там же. С. 210). В Церкви осуществляется, «продолжается всегда и неизменно единение человека с Христом» (Христианства нет без Церкви // Творения. Т. 2. С. 204) посредством таинств, в первую очередь причащения Тела и Крови Спасителя. «Таинство причащения соединяет людей с Богом и тем самым объединяет и друг с другом» (Там же. С. 205).

В домостроительстве спасения человека восстановление изначального единства людей с Богом и друг с другом было первой целью Спасителя (Триединство божества и единство человечества // Там же. С. 85).





Начало воссоздания такого единства положено Христом в Его вочеловечении, поэтому для И. воплощение — это основание Церкви (Вифлеем и Голгофа // Там же. С. 285). Исходя из этого, И. толковал слова Спасителя, обращенные к ап. Петру: «...и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф 16. 18). Камнем И. называл не самого апостола, а его исповедание Иисуса Христа Богом. Развивая толкование этого места, он обращал внимание на слово «исповедание», часто употребляемое в отношении слов ап. Петра: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 16). «Что это значит? Как можно что-нибудь создать на теоретическом исповедании какой-нибудь истины?» (Воплощение и Церковь // Творения. Т. 3. С. 344). Церковь в понимании И. не может основываться на сумме знаний, даже богооткровенных, поскольку Церковь — это «новая жизнь человечества», более того, это само «новое человечество» (Там же). Новая жизнь человеческой природы стала возможна только во Христе благодаря восприятию человечества Богом Словом, поэтому «Христос — тот камень, на Котором создана Церковь» (Там же). Т. о., для И. исповедание Петра — это прежде всего исповедание Воплощения, потому что только Богочеловек может быть основанием Церкви как богочеловеческого организма. «Исповедание Петра может быть названо основанием Церкви по своему объективному значению, по своему содержанию, потому что в нем исповедан факт воплощения Бога» (Там же). При этом И. подчеркивал, что не идея Воплощения, но сам факт лежит в основании Церкви, поскольку Церковь — это «продолжение воплощения» (Там же) или «прямое следствие воплощения» (Краеугольный камень Церкви // Там же. Т. 2. С. 271).

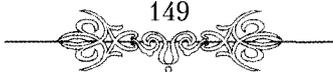
Св. Духа И., как и Христа, называл источником Церкви: «Церковь... — не только «единое Тело», но «един Дух»» (Христианства нет без Церкви // Там же. С. 206). Единство Духа для И. — это также «органическое» единение. Св. Дух пронизает Собой все церковное Тело и подает всем верующим различные дарования, которыми каждый может служить общему делу спасения и через это «делает возможной для человечества новую жизнь» (Там же. С. 207). Дух Божий соединяет всех в одно Тело тем, «что

вливает в сердце любовь, которая в естественном состоянии человека не может быть основой его жизни и его отношений к другим людям» (Там же).

II. Границы Церкви. Библейское обоснование учения о границах Церкви И. видел в кн. Деяний св. апостолов в словах: «Из посторонних же никто не смел пристать к ним» (Деян 5. 13; Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Твор. Т. 3. С. 507). Признавая наличие не только церковной организации, но и мистического Тела Христова, И. полагал, что это Тело не простирается дальше правосл. Церкви. В учении о границах Церкви И. придерживался позиции сщмч. Киприана Карфагенского. В споре со сщмч. Стефаном I, папой Римским, о повторном крещении еретиков сщмч. Киприан предлагал крестить всех обратившихся из ереси, не смотря на то, каким образом они были крещены, находясь вне общения с православными (см.: *Cypr. Carth. Ep.* 70, 71). Церковь — это единое Тело, к-рое имеет жизнь только как целостный организм. Любого рода отделение от этого организма означает духовную смерть для отделившегося. «Если будет порвана связь с Телом Церкви, то отдельная личность, обособившись и замкнувшись в своем себялюбии, лишена будет благодатного воздействия Святого Духа, живущего в Церкви» (Христианства нет без Церкви // Творения. Т. 2. С. 209). Евангельские примеры единства членов в теле и ветвей с деревом И. считал наиболее наглядной иллюстрацией евангельского учения о границах Церкви. «Душа не оживает отсеченного от тела члена, как и жизненные соки дерева не переходят на отрубленную ветвь» (Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Там же. Т. 3. С. 500). Следов., «отсеченный член умирает и разлагается», а «отрубленная ветвь засыхает» (Там же). Это правило касается как отдельно взятой личности, так и целых сообществ христиан. Перефразируя слова сщмч. Киприана Карфагенского, И. писал: «Обособиться, замкнуться в себе — это для личности или даже для Поместной Церкви то же, что для луча отделиться от солнца, для ручья — от источника, для ветви — от ствола» (Христианства нет без Церкви // Там же. Т. 2. С. 210). Соответственно с такой позицией разделение Церк-

вей в 1054 г. И. называл отделением, отпадением Римского Патриархата от католической Церкви. Он решительно отвергал протестант. теорию ветвей. Единение невозможно там, где нет единства причащения Телу и Крови Христовым в Евхаристии, т. к. она составляет «средоточие мистической жизни Церкви» и «таинственный центр единства церковного» (Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Там же. Т. 3. С. 506).

И. не соглашался с мнением свт. Филарета (Дроздова), что наряду с «чисто истинной» Церковью может быть также и «не чисто истинная», в к-рой сохраняются апостольское преемство и некоторые таинства. И. полагал, что любая «не чисто истинная» Церковь — ложная (Там же. С. 507). Также он не соглашался и с афористичным высказыванием митр. Киевского Платона (Городецкого) о том, что преграды между Церквями не доходят до неба. В определении границ Церкви И. придерживался позиции крайней акривии. Он отрицал действительность к.-л. таинств вне правосл. Церкви. Церковную практику принятия инославных через миропомазание или через покаяние без перекрещивания, которая косвенно свидетельствует о признании действительными некоторых таинств у неправославных, И. принимал только как проявление церковной икономии. Как архиеп. Антоний (Храповицкий), он был последовательным сторонником «икономической» теории и развивал идеи А. С. Хомякова, по мнению к-рого таинства, совершенные вне правосл. Церкви, могут быть выполнены через примирение с Церковью; более того, «в самом факте или обряде примирения заключается в сущности (*virtualiter*) повторение предшествовавших таинств» (Хомяков А. С. Письма к В. Пальмеру // Сочинения А. С. Хомякова. М., 1886. Т. 2. С. 369). Эту теорию критиковали Патриарх Сергей (Страгородский), архиеп. Серафим (Соболев), прот. Георгий Флоровский и др., которые неоднократно указывали на ее внутреннюю противоречивость. «Если мы вместе со строгими церковниками будем говорить, что вне Церкви никаких Таинств нет, то... икономия будет совершенно непонятна: каким образом человек, в сущности некрещеный... может быть сочтен членом





Церкви и допущен к ее Таинствам, до Святого Причащения включительно? Да и могут ли эти Таинства принести для невозрожденного духовно какой-либо плод? Ведь это почти то же, что давать пищу мертвому», — писал Патриарх Сергей (*Сергий, патр. Московский и всея Руси*. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // ЖМП. 1994. № 5. С. 83–84). Развивая свою мысль, Патриарх Сергей делал вывод, что, встав на такую т. зр., можно по икономии принимать в Церковь, напр., мусульман или иудеев (Там же. С. 86). Прот. Г. Флоровский называл позицию сторонников «икономической» теории опасной и опрометчивой (*Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // ЖМП. 1989. № 5. С. 72).

Однако проявление церковной икономии в отношении инославных И. понимал иначе, нежели Хомяков. В действиях Церкви он не усматривал уступку или послабление обращающимся из ереси или раскола. Толкуя 1-е каноническое послание свт. Василия Великого к свт. Амфилохию, еп. Иконийскому, посвященное принятию еретиков в Церковь, И. говорил, что «ради пользы церковной, ради облегчения присоединения к Церкви можно не повторять над обращающимися обряда крещения, если он правильно совершен вне Церкви», но не потому, что этот обряд имел силу таинства, «а в надежде, что благодатный дар получен будет в самом единении с Телом Церкви» (Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Творения. Т. 3. С. 521). По мнению И., сам факт воссоединения с Церковью имеет для обращающегося таинственно-благодатное значение, к-рое позволяет Церкви не повторять совершенных над ним обрядов. Так, отмечая, что диалог между РПЦ и англикан. Церковью не принес еще ожидаемых плодов, он вместе с тем полагал, что, «согласно 79-му правилу Карфагенского собора... вся англиканская иерархия может быть немедленно принята в сущем сане без всяких ученых исследований и споров» (Там же. С. 540). Основанием же для принятия такого решения может стать очевидная «польза душ братий» (Там же).

III. Церковь в современности. Проблема неверного понимания Церкви современниками очень волновала И.: «...едва ли можно указать иной член

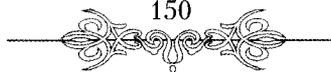
Символа веры, который столь мало воспринимался бы сердцем человека, устами читающего Символ веры, как именно девятый, где и выражена истина Церкви» (Христианства нет без Церкви // Там же. Т. 2. С. 192). И. считал бессмысленными высказывания нек-рых современников о недостатке жизни в Церкви, о необходимости ее «оживления». По его убеждению, жизнь в Церкви не может замереть или иссякнуть, ее только могут не замечать люди со слабой верой, бесцерковные люди. Жизнь Св. Духа в Церкви не заметна человеку душевному, тем более плотскому (Там же. С. 233). По мнению И., нужно говорить не о недостатке жизни в Церкви, а о недостатке церковного самосознания христиан. Он писал: «В душе многих наших современников как-то вместе уживаются почтение к христианству и пренебрежение к Церкви»; «христианами, по крайней мере, не стесняются называть себя почти все, но о Церкви и слышать не хотят и стыдятся чем-либо обнаруживать свою церковность» (Там же. С. 197). Причину, по к-рой большинство русских людей все же называют себя христианами, И. видел в сохранившемся высоком авторитете христианства, против к-рого открыто выступают «только немногие... наиболее «передовые»... отщепенцы» (Там же). И. решительно отвергал возможность неконфессионального христианства. «Теперь с ожесточением набрасываются на Церковь и отрицают самую идею Церкви, лицемерно прикрываясь громкими и шаблонно-красивыми, скучными фразами о «свободе личности», об «индивидуальном преломлении» христианства, о религии свободы и духа» (Там же. С. 230). В понимании И. только Церковь «дает жизнь и осуществление христианскому вероучению» (Там же. С. 210), без Церкви христианство — лишь одно из учений, не более.

И. подчеркивал важность веры в Церковь, доверия и верности ей. По его словам, если человек исповедует Церковь, значит, он добровольно соглашается на исполнение всех «законов», «которыми Церковь достигает цели своего существования и по которым она как общество, живущее на земле, управляется» (Там же. С. 192); следов., вера в Церковь по своей сути не может не быть деятельной. «Признать Церковь — это значит не мечтать только о Христе,

а жить по-христиански, идти путем любви и самоотречения» (Там же). Те же, кто ограничиваются лишь рассудочным признанием веры в Бога, но не живут по Евангелию, так или иначе отвергают догмат о Церкви. И. полагал, что это касается в первую очередь католиков и протестантов (Там же. С. 193). На них он в большей мере возлагал ответственность за расцерковление христианства. И. соглашался с Хомяковым в том, что зап. вероисповедания являются «ересями против догмата о существовании Церкви». «Истина Церкви много была искажена на Западе после отпадения Рима от Церкви, и Царство Божие стало походить там на царство земное», — писал И. (Там же). Заблуждение католич. Церкви он видел в том, что она провозгласила хранителем истины одного человека — Римского епископа, а не полноту Церкви. Протестантизм, в свою очередь, являясь логическим продолжением и развитием католицизма, объявил обладателем истины не одного человека, но всех верующих, так что каждый верующий человек «был произведен в непогрешимые папы». И. иронизировал: «Протестантизм надел папскую тиару на каждого немецкого профессора и со своим бесчисленным количеством пап совершенно уничтожил идею Церкви, подменил веру рассудком отдельной личности и спасение в Церкви подменил мечтательной уверенностью в спасение всех через Христа без Церкви» (Там же). Вслед этого «протестантизм открыто провозгласил эту величайшую ложь: можно быть христианином, не признавая никакой Церкви» (Там же. С. 194).

В процессе расцерковления, по словам И., доля ответственности лежит и на представителях Церкви, к-рые должны вносить ясность в понимание ее существа. «Когда христианство являлось в мир именно Церковью, тогда и сам этот мир ясно понимал и невольно признавал, что Церковь и христианство — одно и то же» (Там же. С. 199).

IV. Отношение к экуменизму. Взгляды И. на межхрист. диалог наиболее полно отражены в ст. «Христианства нет без Церкви» (1915), а также в письме Роберту Гардинеру. Комиссия, созданная после *Эдинбургской конференции 1910 г.*, стала во главе активного экуменического движения «Вера и церковное устройство» и с 1914 г. вела диалог





с рус. богословами архиеп. Антонием (Храповицким), Н. Н. Глубоковским, С. В. Троицким, В. И. Экземплярским, Н. М. Лодыженским и др. Письмо И. Гардинеру является откликом на этот диалог и раскрывает отношение правосл. Церкви к инославным. Позиция И. в вопросе участия Русской Церкви в экуменическом движении наиболее близка к позиции архиеп. Антония (Храповицкого), представленной им в переписке с Гардинером в 1915–1916 гг. Получив приглашение на экуменическую конференцию, архиеп. Антоний заявил, что вне правосл. Церкви нет благодати и даже правильно исповеданная вера не может спасти человека, т. к. спасение даруется человеку только в Церкви. Позицию «строгого православия» поддерживал и И., считая ее единственной общецерковной позицией (Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Творения. Т. 3. С. 496–497).

К экуменическому движению И. относился настороженно, т. к. видел в нем опасность создания расцерковленного христианства. Неконфессиональное объединение христиан, по словам И., «есть нечто мертворожденное» (Христианства нет без Церкви // Там же. Т. 2. С. 227). В таком союзе не может быть никакой духовной жизни. «Только для того, кто блуждает на стране далече не только от святого Православия, но и от всякой веры, — только для того еле живая жизнь в единении на каких-то «федеративных началах» может казаться новым откровением, отрадой для пустой души» (Там же. С. 228). Для И. подлинное объединение верующих во Христа возможно лишь путем возвращения в лоно правосл. Церкви. По его мнению, желающим единства нужно «свободно отдаться в полное послушание Православной Церкви и прилепиться к полноте церковной жизни, к жизни Тела Христова» (Там же). Вместе с тем И. соглашался с мнением проф. П. Я. Светлова, к-рый считал, что в понимании существенно важных догматических вопросов все христ. исповедания едины, а разногласия между ними преувеличены (Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Там же. Т. 3. С. 499). Церковное единство, по И., опирается не на единство вероучения, а на единство благодатной жизни (Христианства нет без Церкви // Там же. Т. 2. С. 228),

тогда как в области вероучительной «предоставляется широкая свобода богословских мнений», к-рая «не нарушает единства Церкви» (Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Там же. Т. 3. С. 499).

**О спасении.** Ключевая тема в богословии, по И., — учение о спасении падшего человечества. Христианство, по его словам, «учит только о спасении», поэтому не содержит к.-л. «чисто теоретических положений». Догматика неразрывно связана с нравственностью, «истины догматические имеют нравственное значение, а христианская мораль основана на догматах» (Христианства нет без Церкви // Там же. Т. 2. С. 210). По образному выражению И., «душа веры — в спасении, и душа богословия — в учении о спасении» (Богословие и свобода Церкви // Там же. С. 257). Соответственно все прочие элементы христ. учения являются раскрытием этой центральной темы. Подобный взгляд на богословие не был новым, ко времени творчества И. уже получила признание и известность диссертация архим. Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении» (1895). Однако И. рассматривает вопросы сотериологии исключительно через призму экклезиологии. «Спасения нет вне Церкви» — таков основной пафос богословских сочинений И.

Учение о спасении человечества от греха и его последствий тесным образом связано с пониманием природы греха, а также сути грехопадения первых людей. В изложении И. грехопадение состояло в «свободном отступлении» и «обособлении» Адама и Евы от Бога (Там же. С. 257). Первые люди злоупотребили данной им свободой и предпочли исполнение собственной воли воле Божественной, поэтому их грех состоял в непослушании Творцу (Вифлеем и Голгофа // Там же. С. 284). Следствием грехопадения стало «изгнание из рая, отчуждение от Бога и страдание» (Богословие и свобода Церкви // Там же. С. 257–258), а на глубинном уровне искажение природы человека. «Все естество человеческое подпало под власть тления и смерти» (Там же. С. 258). Причиной столь тяжких последствий греха И. называл «основной закон бытия», согласно к-рому человек, созданный для нетления и блаженства, мог оставаться таким, лишь пребывая в единении с источником жизни —

Богом. Разрыв этого общения неотвратимо повлек за собой извращение естества, к-рое само в себе получило источник тления, страдания и смерти (Вифлеем и Голгофа // Там же. С. 284), тогда как до греха «первоначальное состояние человека само в себе носило источник блаженства» (Там же). Однако грех И. понимал не в традиционном для православия смысле: не как преступление против Бога, но как рану, наносимую человеком самому себе, как «несчастье человека», к-рое достойно сострадания. Целью домостроительства Иисуса Христа было исцеление и обновление человеческой природы (Там же. С. 284).

Основными вехами домостроительства спасения И. считал «воплощение, воссоздание, обожение, нетление и блаженство» и полагал, что «в пределах этих понятий движется православное учение о спасении». (Богословие и свобода Церкви // Там же. С. 258). В ст. «Вифлеем и Голгофа» он привел схему, в к-рой попытался связать важнейшие моменты домостроительства Христова (воплощение, крестные страдания, смерть, воскресение, вознесение) и представить жизнь Господа как единое дело спасения. В воплощении Сына Божия соединились божественное и человеческое естество и т. о. осуществилось обновление человека, его обожение. На кресте, по И., произошел «перелом и сознания и воли грешного человечества», к-рая отныне обращена к Богу (Вифлеем и Голгофа // Там же. С. 285). Христос сломил Свою человеческую волю, к-рая трепетала креста. У И. нет однозначного ответа на вопрос, что означает это «сламливание». По мнению прот. Петра Гнедича, здесь сказалось влияние на И. нравственной теории искупления митр. Антония (Храповицкого) (Гнедич П., прот. 2007. С. 221–222).

Умерев, Христос пронес восприимчивую человеческую природу «через врата смерти и гроба, не увидав тления» (Вифлеем и Голгофа // Творения. Т. 2. С. 285). Его воскресением смерть и тление были побеждены. Вознесшись, Христос «посадил наше естество одесную Божественной славы» (Там же). Каждый человек в силу причастности к роду человеческому может вкусить спасительных плодов, если приблизится к Телу Христову через Церковь. Как считал И., «процесс постепенного



преображения естества человеческого... начался с воплощения Сына Божия, а продолжение и завершение этого процесса — в жизни церковной» (Воплощение и Церковь // Творения. Т. 3. С. 345). В таком виде учение о спасении представлялось И. «последовательным и связным, чуждым наемническо-торгашеского духа католической догматики и протестантского мудрования» (Вифлеем и Голгофа // Там же. Т. 2. С. 286).

Особое внимание в изложении учения о спасении И. уделял воплощению Христову. По его словам, в нач. XX в. христиане остро нуждались в проповеди боговоплощения как свидетельства о Божестве Христа. Он отмечал, что для совр. ему религ. сознания «особенно характерно то, что оно желает быть христианским без Христа, Сына Божия» (Воплощение // Там же. Т. 3. С. 256). Свидетельство о Христе как Боге необходимо, чтобы сдерживать процесс секуляризации христианства, сведения его к моральной системе. «Люди все больше и больше забывают домостроительство воплощения, не веруют в него, без него обойтись желают, Сына Божия воплотившегося в своих верованиях подменяют великим человеком, великим учителем, Иисусом из Назарета» (Вифлеем и Голгофа // Там же. Т. 2. С. 277). Анализируя причины этого явления, И. писал, что сознание современников пропитано губительным для «живой веры» интеллектуализмом, основание к-рого — гордость (Воплощение // Там же. Т. 3. С. 257). Человечество все больше кичится достижениями науки и прогресса, и вместе с тем ему все труднее принимать Бога воплотившегося — для И. эта связь была бесспорна. Только те, кто обладают смиренном и не знают ущербности, несамодостаточности и извращенности грехом собственной природы, могут оценить восприятие и исцеление человеческой природы Богом Словом. Гордость «борется с воплощением, как с ненужным» по той причине, что «веровать в воплощение это значит исповедовать, что без Бога все человечество — ничто» (Воплощение и смирение // Там же. С. 298–299).

Вместе с тем проповедь Воплощения, по мысли И., нужна и для богословской школы. Он отмечал, что школьное богословие не раскрывает перед христианами всей глубины содержания этого события: «...оно

недостаточно значения придает домостроительству воплощения и вообще не учит, что именно через это домостроительство должно осуществиться совершенство нашего человечества» (Вифлеем и Голгофа // Там же. Т. 2. С. 278). И. считал, что в учебниках по догматическому богословию центр спасения «перенесен из Вифлеема на Голгофу» (Там же), по этой причине, писал он, «наша догматика умеет так представить дело нашего спасения, что оно оказывается не стоящим ни в какой связи с воплощением» (Воплощение // Там же. Т. 3. С. 257).

По мнению И., наибольший вред рус. богословию нанесла юридическая теория искупления, он считал необходимым отказаться от употребления ее центральных понятий «удовлетворение» и «заслуга» (Богословие и свобода Церкви // Там же. Т. 2. С. 262). В критике юрицизма в сотериологии И. не был первым. Ему предшествовали работы архим. Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении», П. Я. Светлова «Значение креста в деле Христовом» (1893), публикации митр. Антония (Храповицкого), а также свящ. С. Остроумова, свящ. И. Дмитриевского и др. И. отмечал, что «уже зародилось новое богословское направление, свержающее с себя мертвящие узы прежней схоластики» (Богословие и свобода Церкви // Там же. С. 262). Себя И. причислял к этому направлению, а борьбу с юридической теорией считал своим священным долгом (Вифлеем и Голгофа // Там же. С. 283). Однако, борясь с юридической теорией искупления, к-рой, как он полагал, «для... нашего спасения нужен только крест и страдание, а не воплощение» (Воплощение // Там же. Т. 3. С. 257), И., по замечаниям его критиков, доходит «до отрицания самого понятия искупления» (Асмус В., *прот.* 2001. С. 57).

Называя Воплощение «началом спасения» (Воплощение и Церковь // Творения. Т. 3. С. 346), И. имел в виду не только начало хронологическое (Там же. С. 345), но и логическое (Вифлеем и Голгофа // Там же. Т. 2. С. 284–285). И. придавал чрезвычайно важное значение факту единения двух природ во Христе, он писал, что «единение естеств само в себе есть источник спасения человека» (Там же. С. 284). С воплощения Иисуса Христа начинается «новое бытие» человечества,



Рака сцмч. Илариона (Троицкого)  
(Сретенский мон-рь в Москве)

поскольку восстанавливается «красота изначальная» человеческой природы. И. приводил распространенную святоотеческую формулировку, употребленную еще свт. Иринеем Лионским во II в.: «Сын Вышнего стал Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим» (*Iren. Adv. haer.* 3. 10. 2).

Люди, как современники Христа, так и последующие поколения, неизбежно ощутили на себе следствие боговоплощения. «Естество человеческое едино и не есть только отвлеченная идея», — писал И. (Вифлеем и Голгофа // Творения. Т. 2. С. 284). Поэтому как грех Адама в силу единства природы перешел на его потомков, так и спасение Христово наследуется реально, физически. «Теперь естество человеческое иное, нежели в ветхом завете; теперь в нашем естестве есть «Божественное примешение»» (Письма о Западе // Там же. Т. 3. С. 454). Такое «примешение», подобно «прививке нетления», начало процесса обожения всей твари и созидания богочеловечества, противоядие против болезни тления (Пасха нетления // Там же. С. 390).

Чрезмерное акцентирование события воплощения в ущерб др. значимым событиям жизни Спасителя — крестным страданиям, смерти и воскресению и как результат этого — трактовка домостроительства спасения И. вызвали критику со стороны

некоторых православных богословов (см.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви. [Калуга], 2003. С. 72–73; *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Догмат искупления // БВ. 1917. № 8/9. С. 156–157, 161–162).

Э. П. Б.

**Почитание.** Ленинградский митр. Серафим (Чичагов) добился от властей выдачи тела И. и разрешения похоронить его в соответствии с его саном. В отпевании участвовал архиеп. Алексий (Симанский); вполн. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*. И. погребен на кладбище с.-петербургского Новодевичьего в честь Воскресения Христова жен. мон-ря. 24 июля 1998 г. честные останки И. были обретенны, помещены в Казанскую ц. Новодевичьего мон-ря. 10 мая 1999 г. перевезены в московский Сретенский мон-рь, где Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* совершил прославление И. как местночтимого святого. Прославлен для общецерковного почитания Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 125. Л. 44–46; Ф. 3431. Оп. 1. Д. 163. Л. 122–115; Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34970; РГБ ОР. Ф. 172. Карг. 143. Ед. хр. 2; ЦА ФСБ. Д. Н-1780, Р-43193, Р-43791.

Соч.: Гностицизм и Церковь в отношении к Новому завету // БВ. 1911. Т. 2. № 7/8. С. 493–526; Очерки из истории догмата о Церкви. Серг. П., 1912. М., 1997<sup>р</sup>; Христианство или Церковь? Серг. П., 1912<sup>2</sup>; История плащаницы // БВ. 1912. Т. 1. № 2. С. 362–393; № 3. С. 505–530; Понятие о Церкви в противоудейской полемике первых двух веков // Там же. Т. 2. № 5. С. 1–29; № 6. С. 241–255; Вопрос о Церкви в догматической полемике с донатизмом // Там же. Т. 3. № 9. С. 247–271; Вопрос о Церкви в полемике блж. Августина против донатистов // Там же. № 10. С. 297–327; О церковности духовной школы и богословской науки // Там же. Т. 4. № 11. С. 485–500; Троиединство божества и единство человечества // Голос Церкви. М., 1912. № 10. С. 112–131; О необходимости историко-догматической апологии 9-го члена Символа веры // БВ. 1913. Т. 1. № 2. С. 362–372; Покаяние в церкви и покаяние в католичестве // Голос Церкви. 1913. № 3. С. 132–159; Священное Писание и Церковь // Там же. 1914. № 4. С. 150–186; Прогресс и преобразование // Там же. Т. 3. № 10/11. С. 218–232; Единство идеала Христова: Письмо к другу // Христианин. 1915. Янв. С. 83–104; Христианства нет без Церкви. Серг. П., 1915; Богословие и свобода Церкви: (О задачах освободительной войны в области рус. богословия) // БВ. 1915. Т. 3. № 9. С. 98–134; Грех против церкви: Думы о рус. интеллигенции: Вступ. чтения в МДА 26 авг. 1916 г. Пг., 1916; Новый Завет во II веке // Христианин. 1916. Март. С. 378–398; Единство Церкви и Всемирная конференция христианства: Письмо г. Роберту Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства. Серг. П.,

1917; Открытие Всероссийского церковного Собора // БВ. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 275–279; Почему необходимо восстановить патриаршество? // Там же. № 10/12. С. 418–426; Церковь как союз любви: Сб. ст. М., 1998; Без церкви нет спасения: «Да не будут тебе бозии инии...» М.; СПб., 2001; Письмо Д. А. Хомякову / Публ.: А. Петров // ЖМП. 2004. № 9. С. 75–78; Творения: В 3 т. М., 2004; Христианства нет без Церкви: Сб. М., 2007.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 211–218; *Иоанн (Снычев).* Церк. расколы. С. 65–66; *он же.* Сщмч. Иларион, архиеп. Верейский: Житие и свидетельства. М., 2002; *Польский.* Ч. 1. С. 125–134; Акты свт. Тихона. С. 41–46, 166, 298, 335, 336, 409, 494, 495, 524–529, 579, 580, 618, 619, 637, 651, 740, 741, 781, 809, 863; *Волков С. А.* Последние у Троицы: Воспоминания о МДА (1917–1920). М.; СПб., 1995 (по указ.); За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 492–494; *Цытин.* История РЦ. С. 25, 26, 31, 39, 72, 105–107, 109, 110, 127, 142–144, 151, 154, 161, 166, 180, 190–192, 614, 615, 645; *Августин (Никитин), архим.* Архиер. Иларион (Троицкий) (1886–1929): (К предстоящей канонизации) // Макарьевские чт. Можайск, 1998. Вып. 6: Канонизация святых на Руси. С. 168–179; *Голубцов С., протодиак.* Мат-лы к биографиям профессоров и преподавателей МДА: Архиер. Иларион (Троицкий) // БВ. 1998. [Т.] 2. Вып. 3. С. 108–170; *Дамаскин.* Кн. 4. С. 379–446; *Кривошеева Н. А.* Деятельность сщмч. Илариона (Троицкого) на Свяц. Соборе Российской Православной Церкви 1917–1918 // ЕжБК. 2000. С. 356–364; Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 118, 358, 373, 374, 380, 485, 774, 778; *Асмус В., прот.* Архиерископ Иларион Троицкий и православное богословие // БСб. 2001. Вып. 7. С. 56–70; *Сафонов Д. В.* Академическое служение сщмч. Илариона (Троицкого) и его борьба с обновленчеством: (По мат-лам публ. диспутов в Политехническом музее) // БВ. 2005. № 5/6. С. 335–371; *он же.* Публичные диспуты сщмч. Илариона с обновленцами в 1923 г. // АнО. 2005. № 2(43). С. 166–184; Сщмч. Иларион, архиеп. Верейский: Жизнеописание. М., 2005; Религиозные диспуты в Москве в 1923 году // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История, история РПЦ. 2006. № 2(19). С. 215–225; *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М., 2007. С. 217–222; *Ширяев Б. Н.* Неугасимая лампада. М., 2008<sup>5</sup>; Свидетельства архим. Илариона (Троицкого) и свящ. Павла Флоренского о прекращении существования старой «Академии у Троицы» // БВ. 2009. № 8/9. С. 501–504.

А. И. Мраморнов

**Иконография.** Иконы И. следуют в портретной основе его многочисленным фотографиям 20-х гг. XX в. Святой изображается в возрасте ок. 35–40 лет, в архиерейском облачении, с длинными, слегка вьющимися русыми волосами, правильными чертами лица и мягкой окладистой бородой. Сохранился рисунок с профильным изображением И. в сане архимандрита во время Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. (автор В. Богданович).

Первая икона, написанная к прославлению И. в 1999 г., хранится в трапезной Сретенского мон-ря в Москве и выносятся в храм в дни памяти святого. Это поясной фронтальный образ И. на тем-

ном серо-зеленом фоне, в богослужебном облачении — красном саккосе с золотым орнаментом, светлом омофоре и золоченой узорчатой митре, на груди — панагия с Владимирским образом Божией Матери, в правой руке — крест-распятие, в левой — закрытое Евангелие с красным обрезом. На иконе, выполненной в том же году (находится над мощами святителя в соборе Сретенского мон-ря), И. представлен в рост, вполоборота вправо, стоящим на орлеце. Он облачен в зеленый саккос, красный омофор и палицу, на голове митра, в правой, прижатой к груди руке держит крест, в левой — архиерейский жезл, фон золотой. Поясные изображения И. в визант. и древнерус. стилистике созданы иконописцами школы МДА, напр. для Пюхтицкого Успенского мон-ря в Эстонии (2000, А. Александров) — И. с благословляющей десницей, с Евангелием; для храма в г. Верее Московской обл. (ок. 2000, Н. В. Масюкова) — с крестом и Евангелием.

Почитаемая икона И. с частицей его мощей в соборе мон-ря во имя св. Иоанна Предтечи в Москве представляет собой список 1-й иконы, но на золотом фоне изображен 5-главый храм, между куполами к-рого написан стих канона святому: «Днесь радуется обитель Сретенская такового имущи помощника Илариона чудного». В верхней части иконы свт. Тихона, Патриарха Московского и всея России, и И. (после 2001, ц. во имя преподобномучеников Вениамина и Никифора Соловецких, Северодвинск) представлен не только собор, но и весь Сретенский мон-рь с точной передачей архитектурных особенностей ансамбля. Обитель осеняет Владимирская икона Божией Матери, внизу между святыми изображен храм Христа Спасителя, в к-ром И. сослужил Патриарху.

Др. тип иконографии И. также восходит к его фотографиям, но более камерного характера. Святой изображается погрудно, иногда вполоборота, в темно-лиловой архиерейской мантии и черном клобуке с крестом, на груди панагия, десницей благословляет, в левой руке держит развернутый вверх свиток с текстом: «Без церкви нет спасения». Он показан не только как архиерей, но и как ученый богослов, защитник Церкви и правосл. вероучения. Одна из таких икон находится в храме Покрова Пресв. Богородицы в Бутырской тюрьме, где особо почитаются новомученики.

На иконе «Собор новомучеников и исповедников Российских» (2000, храм Христа Спасителя), созданной ведущими иконописцами ПСТБИ к юбилейному Архиерейскому Собору РПЦ, И. написан в богослужебном облачении в левой группе святителей 2-м от центра во 2-м ряду (списки образа — в храме Воскресения Христова в Кадашах, в ц. Казанской иконы Божией Матери в Реутове и др.). Он включен в группу святителей

(между священномучениками Серафимом (Чичаговым) и Агафангелом (Преображенским)) в композиции Собора Российских новомучеников из храма свт. Тихона, Патриарха Московского и всея России, в г. Московском Московской обл. (2002, Масюкова). Примером изображения И. в монументальной живописи является роспись над входом в притвор собора Сретенского мон-ря (2005): в углублении представлены 3 медальона, окруженные побегами растений, с образами Спасителя (вверху), прп. Марии Египетской и И. в молении, в красном облачении, без головного убора (внизу). Существуют также живописные портреты И. Лит.: *Созыкина Н. Н.* Образ нмч. Илариона (Троицкого): Формирование иконографии // Начала. СПб., 2008. № 18. С. 136–140.

*С. Н. Липатова*

**ИЛАРИОН** [греч. Ἰλαρίων] († 20.09.1804), прмч. (пам. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных; пам. греч. 20 сент.). Род. на о-ве Крит, в г. Мегало-Кастро (Хандакс, ныне Ираклио). Отец Франческо и мать Екатерина назвали сына Иоанном и воспитывали вместе с 4 др. детьми согласно христ. заповедям. Приехав в К-поль, он 10 лет жил у своего дяди, врача. Затем поступил на службу к торговцу с Хиоса и помогал управлять делами в магазине хозяина во время его поездок на остров. Однажды купец, вернувшись в К-поль, сказал, что в магазине произошла недостача денег (30 grosсов), обвинил Иоанна и пригрозил ему наказанием. В отчаянии Иоанн пошел во дворец искать помощи у матери султана (в Османской империи валиде-султан являлась покровительницей христиан). Там он встретил эфиопа баш-агу (начальника над агами) по имени Мердан, к-рый убедил его принять ислам. Вскоре Иоанн почувствовал угрызения совести, бежал из дворца и на корабле отправился в Крым, где жил 10 месяцев. Желая пострадать за веру, Иоанн вернулся в К-поль, однако по совету проповедника Симеона и мон. Иеремии удалился на Св. Гору. Вначале он подвизался в *Иверском монастыре*, затем — в Малом скиту прав. Анны, находясь на послушании у иером. Виссариона, к-рый постриг его в монашество с именем Иларион. Получив от духовника благословение на мученичество, И. вместе с ним отправился в К-поль. Причастившись Св. Таин, он пришел во дворец и встретил там эфиопа Мердана. И. заявил о своем раская-

нии, исповедовал Христа и порицал религию мусульман. Баш-ага жестоко избил И., приказал пытать его, а затем заключить в тюрьму. Через 3 дня И. предстал перед тур. правителем, к-рый, видя непоколебимость мученика, приказал казнить его. И. был обезглавлен в К-поле в возрасте 26 лет. Христиане выкупили останки мученика, перевезли на о-в Проти и похоронили в ц. Преображения Господня рядом с мгилой нмч. *Димитрия Хиосского* (пам. греч. 29 янв.). После смерти И. был прославлен множеством чудес.

Житие И., хранящееся в рукописи Малого скита прав. Анны на Афоне, было переписано и литературно обработано мон. *Герасимом Микраяннитом*; издано в «Великом Синаксаристе», составленном кафигуменом В. Матфеосом.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*, Т. 1. Σ. 178; *Δουκάκης*, ΜΣ. Т. 8. Σ. 274; *Ματθαίος*, ΜΣ. Т. 9. Σ. 430–433; Афонский патерик. Т. 2. С. 178–191. Лит.: *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες, Σ. 65; *Τζεδάκης Θ.* Ἰλαρίων // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 870; *Περαντώνης*. Λεξικόν. Т. 2. Σ. 221–223; *Σακρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 216; *Μακάριος, μητρ.* Νικόδημος Ἀγιορείτης. Νικηφόρος ἱερομον.. Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη, 1996<sup>3</sup>. Σ. 67–70.

*А. Н. К.*

**ИЛАРИОН**, прмч. Зографский (пам. греч. и болг. 22 сент., 10 окт.) — см. в ст. *Зографские преподобномученики*.

**ИЛАРИОН** (Громов Иван Андреевич; 1864, дер. Крупошево Тверского у. и губ.— 11.10.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмч. (пам. 28 сент., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), иером. Из крестьянской семьи. Поступил послушником в *Русский вмч. Пантелеимона монастырь* на Афоне. В 1914 г. был переведен на подворье Афонского мон-ря в Москве, где принял монашеский постриг с именем Иларион, рукоположен во иерея и назначен старшим монахом; руководил различными монастырскими послушаниями. С 1922 г. служил сверхштатным священником в храме свт. Григория Неоцесарийского в Москве. 17 янв. 1931 г. был вызван на допрос в ОГПУ, отпущен под подписку о невыезде. Проходил по групповому делу по обвинению в «антисоветской агитации о религиозных гонениях, чинимых советской

властью». 8 февр. 1931 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к трем годам ссылки в Северный край. В 1934 г. вернулся в Москву, но в выдаче паспорта ему было отказано, и он переехал в пос. Нов. Петушки (ныне г. Петушки) Владимирской обл. Приезжал в Моск-



*Прмч. Иларион (Громов). Фотография.*

*Бутырская тюрьма. 1937 г.*

во для окормления своих духовных детей, тайно совершал богослужения у них на квартирах, в частности на квартире диака сщмч. *Иоанна Хренова*. Материально помогал И. его духовный сын мч. *Николай Рейн*. 26 авг. 1937 г. арестован по обвинению в том, что являлся активным участником «контрреволюционной церковно-монархической группы», заключен в Бутырскую тюрьму. Отказался признать себя виновным в контрреволюционной деятельности. 8 окт. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Был казнен на Бутовском полигоне, погребен в безвестной общей могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 7 мая 2003 г. Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-76575. Т. 1; ЦА ФСБ России. Д. Н-6656. Т. 11. Лит.: *Мартиролог «Бутово»*. С. 93, 407; *Бутовский полигон*. Вып. 2. С. 147; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 3. С. 105–108.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИЛАРИОН** (Писарец Иларион Павлович; 1871, с. Собичево Глуховского у. Черниговской губ.— 3.12.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмч. (пам. 20 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе новомучеников, в Бутово пострадавших), иером. Из крестьянской семьи. В 1893 г. поступил



Прмч. Иларион (Писарец).  
Фотография.  
Таганская тюрьма. 1937 г.

послушником в *Глинскую в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пустынь*, где принял монашеский постриг. В 1914 г. рукоположен во иерея, служил в Москве. В 1927 г. по прошению прихожан Христорожественской ц. с. Рождество (ныне Наро-Фоминского р-на Московской обл.), где не было в то время священника, И. был направлен служить в этот храм.

В 1933 г. подвергался кратковременным арестам. 15 окт. 1937 г. председатель сельсовета направил донос в НКВД, в к-ром сообщал, что И. ходил «по домам с молебнами... не имея на это разрешения» и собирал подписи прихожан, чтобы не допустить закрытия храма. 26 нояб. 1937 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной агитации», заключен в Таганскую тюрьму. Виновным себя не признал. 29 ноября Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ЦА ФСБ РФ. Д. У-19464; ГАРФ. Ф. 10035. Д. 19464.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 6. С. 374–375; *Мартиролог «Бутово»*. С. 268; *Бутовский полигон*. Вып. 2. С. 229; *ЖНИР*: Моск. Ноябрь. С. 173–175.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИЛАРИОН** (Правдин; † 10.09.1918, Казань), прмч. (пам. 28 авг., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе Казанских святых), послушник. В 1916/17 г. поступил послушником в *казанский Зилантов в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*. В авг. 1918 г., когда белые заняли Казань, в мон-ре разместились их военные подразделения, монашествующие были переведены в др. мон-ри, а И. вместе

с 2 монахами был оставлен для охраны имущества, в нач. сентября в мон-рь вернулись и др. насельники. 10 сент. 1918 г. во время штурма Казани мон-рь был захвачен большевиками. И. был расстрелян вместе с архим. прмч. *Сергием (Зайцевым)* и 9 монашествующими и послушниками, через 2 дня они были похоронены на кладбище Зилантова мон-ря. Отпевал архим. сщмч. *Иоасаф (Удалов)*, могила не сохранилась. 4 окт. 1995 г. прославлен как местночтимый святой. Прославлен к общецерковному почитанию Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Лит.: *Журавский А. В.* Жизнеописание новых мучеников Казанских. Год 1918-й. Каз., 1995. С. 55–66; *Рошкетав А. В.* История Свято-Успенского мон-ря, что на Зилантовой горе г. Казани. Каз., 2004. С. 45–48, 264.

*Е. В. Лунаков*

**ИЛАРИОН** (Ириней?) (Цуриков Родион Федорович; 8.04.1856, Токмакский у. Семиреченской обл. (по др. данным, слобода Кривополяна Острогжского у. Воронежской губ.) — 4.09.1937, Лисья балка близ Чимкента, Казахстан), прмч. (пам. 22 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. Из крестьянской семьи. Принял монашеский постриг, пребывал в *Русском вмч. Пантелеимона мон-ре* на Афоне. Имеющиеся сведения позволяют предполагать тождество И. с одним из главных деятелей *имяславия*, Иринеем Цуриковым, вполн. предположительно принявшим схиму с именем Иларион. 3 июля 1913 г. на пароходе «Херсон» депортирован в Россию в числе имяславцев.

Служил в *московском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре*, где уже находились многие имяславцы. Рукоположен во иерея, время и место рукоположения неизвестны.

В 1924 г. жил вместе с афонским монахом прмч. *Иоанном (Лабой)* на хуторе Солёный Армавирского окр. 29 июня 1924 г. их арестовали по обвинению в том, что «шли против советской власти и держались за старое». Особым совещанием при ОГПУ И. приговорили к 3 годам ссылки в Нарымский край. Отбывал наказание в г. Обдорске (ныне Салехард). После окончания ссылки И. и прмч. Иоанн поселились в горах на пасеке близ г. Фрунзе (ныне Бишкек). 2 февр. 1930 г. по обвинению в «антисоветской деятельности» они вновь были арестованы. 9 июня 1930 г. особым совещанием при Коллегии

ОГПУ Ср. Азии И. приговорили к 3 годам ссылки в г. Кызыл-Орда (ныне Кызылорда, Казахстан). Отбывал заключение в г. Гурьеве (ныне Атырау, Казахстан).

После освобождения И. поселился в г. Аулие-Ата (в 1936–1938 — Мирзоян, ныне Тараз, Казахстан). Туда к нему приехали его сестры монахини Магдалина и Гавриила и прмч. Иоанн. И. и прмч. Иоанн тайно совершали богослужения и монашеские постриги, принимали обращавшихся за советом местных жителей. Свидетели замечали, что И. «в своих беседах защищал Патриарха Тихона». Это косвенно указывает на то, что он оставался в Патриаршей Церкви, осуждал обновленческий раскол (см. *Обновленчество*).

24 июня 1937 г. арестован вместе с о. Иоанном по обвинению в «пораженческой агитации», «участии в контрреволюционной организации» и как «руководитель тайного мон-ря», заключен в тюрьму г. Мирзоян. Проходил вместе с прмч. Иоанном по групповому делу Омского архиеп. сщмч. *Алексия (Орлова)*. Виновным себя не признал. 26 авг. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Южно-Казахстанской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в неизвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором 2000 г.

Арх.: ИАУ ГКНБ Кыргызской Республики. Д. 12664-су; Архив ДКНБ по Южно-Казахстанской обл. Д. 02455.

Лит.: *Забытые страницы рус. имяславия*: Сб. док-тов и дубл. по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. / Сост. А. М. Хитрово, О. Л. Соломина. М., 2001. С. 13, 52, 53, 58–62, 64–66, 88, 102, 107, 141–144, 148, 150, 154, 162, 166–171, 176, 177, 179, 180, 183–185, 222, 223, 225, 227, 228, 230, 281, 284, 301, 305, 349, 366, 367, 377, 403; *Иларион (Алфеев), еп.* Свящ. тайна Церкви: Введ. в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1. С. 382–384, 396–398, 552. Т. 2. С. 87, 110, 125, 128, 294, 341, 391, 392, 394, 395.

*А. М. Феофанов*

**ИЛАРИОН**, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики*.

**ИЛАРИОН** (XVII в.), пустынный соловецкий (см. в ст. *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*). Сведения об И. сохранились в составе «Повестей о соловецких пустынножителях», известных по рукописи нач. XIX в. (РНБ. Солов. № 1195/1366). Большая часть «Повестей...» является



записью преданий о пустынножителях, подвизавшихся на Соловецких о-вах. Об И. рассказывается, в частности, в 5-й повести. И. жил в Александровой пуст., неподалеку от «Дамиановых пустынь», основанных прп. *Дамианом* Юрьегорским во время расцвета отшельничества при соловецком игум. Рафаиле (1632–1636). Автор «Повестей...» относит И. к «старым соловецким жителям». Отшельник собирал сведения о других пустынножителях, «яко тья живяху тамо жестоком житием». И. сохранил предание о преподобных *Адриане*, *Несторе*, миряnine Савве (см. в ст. *Ефрем, Никифор, Иосиф, Тихон, Феодул, Порфирий, Трифон, Иосиф, Севастиян, Тимофей, Савва, Нестор*). Не канонизирован.

Ист.: *Петренко Н. А.* Соловецкий патерик и повести о соловецких пустынножителях // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 505–506.

Лит.: *Строев.* Списки иерархов. Стб. 816.

**О. В. Чумичева**

**ИЛАРИОН**, в ряде древнерус. текстов имя одного из первых Ростовских епископов. В Житии сщмч. Леонтия Ростовского (первоначальная редакция, дошедшая в списке 2-й пол. XIV в. ГИМ. Син. № 246, была составлена, вероятно, в кон. XII — нач. XIII в.) И. наряду с 1-м (по Житию) Ростовским еп. *Феодором* упоминается как один из предшественников сщмч. *Леонтия* (управлял епархией ок. 70-х гг. XI в.), оставивший епархию: «Зане прежде бывшии ту епископи Феодор и Ларион и збогоше, не терпяше неверствия и многодосаждения людий» (*Семенченко Г. В.* Древнейшие редакции жития Леонтия Ростовского // ТОДРЛ. 1989. Т. 42. С. 250, ср.: С. 251). Однако из Киево-Печерского патерика (послание Владимирского еп. св. *Симона* мон. *Поликарту*, не позднее 1226) следует, что 1-м Ростовским архиереем был сщмч. Леонтий («се бысть первопрестолник» — Древнерус. патерика: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 21). Указание Лаврентьевской летописи под 1231 г. в связи с хиротонией Ростовского еп. св. *Кирилла II* подтверждает это сообщение (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 458; ср.: *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь в Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 46). Упомянутая о предшественниках сщмч. Леонтия, агиограф, с одной стороны, подчеркивал особую роль этого архиерея

в христианизации Ростовского края, с другой — акцентировал внимание на древности Ростовской кафедры. В Никоновском летописном своде 20-х гг. XVI в. приводится уникальное сообщение о том, что сгоревший в 1162 г. (по ранним летописям, в 1160) деревянный Успенский собор в Ростове был построен при И. (ПСРЛ. Т. 9. С. 230).

Имя И. встречается в синодике ростовского Успенского собора 2-й четв. XV в. (РНБ. Кир.-Бел. № 6/1083, 80-е гг. XV в.) и в перечнях Ростовских архиереев в летописях XV–XVI вв., где он указан 4-м епископом, после *Феодора*, *Феоноста* и *Феодора II*, а сщмч. *Леонтий* — 7-м (см., напр.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 381; Т. 18. С. 22; Т. 42. С. 165). В некоторых ростовских синодиках 2-й пол. XVII в., в большинстве синодиков XVIII в. и в «Летописи Ростовских архиереев», составленной Ростовским митр. св. *Димитрием (Савичем (Туптало))*, И. назван 2-м Ростовским архиереем, перед сщмч. *Леонтием*. В синодике ростовского Успенского собора 2-й пол. XVII в., в синодиках *Борисоглебского на Устье* (посл. четв. XVII в.) и *Авраамиева ростовского в честь Богоявления (1700–1701)* мон-рей перечень Ростовских архиереев начинается со сщмч. *Леонтия* (см.: *Мельник А. Г.* Св. Леонтий Ростовский: Равноапостольный или мученик? // СРМ. 2003. Вып. 14. С. 86–90).

Лит.: *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси, 988–1237. СПб., 1996. С. 226, 229; *Присёлков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 80–81.

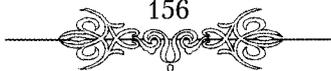
**Э. П. Р.**

**ИЛАРИОН** (не позднее сер. XIV в., Новгород (?)) — 9.03.1408, Коломна), еп. Коломенский. И. является 1-м известным по имени игуменом *Лисицкого в честь Рождества Богородицы муж. мон-ря*, расположенного неподалеку от Новгорода (обитель упом. впервые в 1389 в связи со строительством деревянного храма — ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 367); возможно, И. был основателем или возобновителем мон-ря. Немногочисленные сохранившиеся сведения об И. позволяют связать его деятельность с началом возрождения монашеского общежития в Новгороде. Вероятно, в бытность И. настоятелем Лисицкого мон-ря здесь принял постриг прп. *Арсений Коневский* (сообщение Жития последнего о том, что это про-

изошло в настоятельство *Евфимия*, буд. архиеп. Новгородского (см. *Евфимий I* Брадатый), является анахронизмом). В 1-й пол. — сер. 90-х гг. XIV в. И. совершил путешествие на Афон (возможно, под влиянием прп. *Арсения*, побывавшего там ранее), откуда привез в Новгород рукопись Тактикона *Никона Черногорца*, списанную со среднеболг. оригинала (или же, что менее вероятно, болг. список — ср.: *Гальченко М. Г.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Др. Руси: Избр. работы. М.; СПб., 2001. С. 149–154, 340, 388–389, № 14). Сохранился пергаменный список с привезенного И. кодекса (древнейший в восточнослав. традиции), сделанный в 1396/97 (6904) г. для Лисицкого монастыря (и в его стенах) по повелению архиеп. *Иоанна* (РНБ. Ф.п.1.47). Возможно, во время поездки И. на Афон обязанности настоятеля монастыря выполнял его ученик *Варлаам*, названный игуменом в записи на Тактиконе.

Дальнейшая судьба И. нетипична для новгородского игумена той эпохи, что заставляет предполагать его промосковскую ориентацию и наличие связей с великокняжеским и/или митрополичьим двором (с митр. св. *Киприаном* лисицкий игумен мог познакомиться во время пребывания того в Новгороде в 1392 и 1395). Вероятно, между 1396/97 и 1406 гг. И. был поставлен (по инициативе митр. *Киприана* или вел. кн. *Василия I Дмитриевича*) архимандритом *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Основание для отождествления лисицкого игумена с симоновским архимандритом дает частично сохранившаяся запись поминания «Лариона, епископа [Коломенско]-го» в пергаменном синодике Лисицкого мон-ря рубежа XIV и XV вв. после имени архиеп. Новгородского *Алексия* (РГАДА. Ф. 381. № 141. Л. 3Б; *Покровский.* 1916. С. 44–45, 77; Кат. слав.-рус. рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. М., 1988. Ч. 2. С. 308. № 156).

26 авг. 1406 г. митр. *Киприан* возгласил хиротонию И. во епископа Коломенского. Коломенский архиерей участвовал в отпевании и погребении главы Русской Церкви, скончавшегося 16 сент. того же года, вместе со свт. *Григорием*, еп. Ростовским, и с *Митрофаном*, еп. Суздальским. Судя по записи в синодике Лисиц-





кого мон-ря, И. сохранял связь с обителью до кончины. Имя И. вошло в летописные перечни Коломенских епископов под № 6, между Григорием и Иоанном (ПСРЛ. Т. 27. С. 297). Ист.: ПСРЛ. Т. 25. С. 234, 237.

Лит.: Строев. Списки иерархов. Стб. 98, 149, 1029; Срезневский И. И. Древние памятники рус. письма и языка (X–XIV вв.). СПб., 1882<sup>2</sup>. Стб. 283; Покровский А. А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие: Обзорные пергаменные рукописей Типографской и Патриаршей б-ки в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ. М., 1916. С. 44–45, 77; Семёнов А. И. Лисицкий мон-рь – пригородный центр новгородского книгописания // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 369, 371; Вздорнов Г. И. Роль слав. монастырских мастерских письма К-поля и Афона в развитии книгописания и худож. оформления рус. рукописей на рубеже XIV–XV вв. // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 178, 195 (№ 11); Бобров А. Г. Книгописная мастерская Лисицкого мон-ря, кон. XIV – 1-я пол. XV в. // КЦДР: XI–XVI вв. Разные аспекты исслед. СПб., 1991. С. 82, 84, 86, 93–94; он же. Монастырские книжные центры Новгородской республики // КЦДР: Севернорус. мон-ри. СПб., 2001. С. 38–40, 56, 58, 101; Мазуров А. Б. Средневековая Коломна в XIV – 1-й трети XVI в.: Комплексное исслед. регион. аспектов становления единого Рус. гос-ва. М., 2001. С. 197–200, 216, 390.

А. А. Турилов

**ИЛАРИОН**, митр. Белградский и Сремский Сербской Православной Церкви (СПЦ) (1650–1654). Имя И. сохранилось благодаря ктисторским записям на его многочисленных вклады, среди к-рых преобладали искусно переплетенные Евангелия: в монастыри Крушедол (1656), Хопово (1657), Кувежин (1660), Хиландар и Пива (1662) (*Стојановић*. Записи. Књ. 1. № 1532, 1550, 1571, 1584, 1585). И. отличался изысканным вкусом, для выполнения работ приглашал известных мастеров. Иконописец Андрия Раичевич из Полимле в 1645 г. написал по его заказу икону св. Иоанна Предтечи (*Душанић С.* Музеј Српске православне цркве. Београд, 1969. С. 5, 13; *Милеуснић С.* Музеј Српске православне цркве. Београд, 2001. С. 30, 32, 88–89). В Крушедоле в 1644 г. И. построил ограду вокруг обители, подарил монастырю икону Божией Матери, серебряные рипиды (ныне хранятся в МСПЦ), в 1645 г. еще 2 иконы, в т. ч. Богородичную (*Стојановић*. Записи. Књ. 1. № 1388, 1602, 1604; Књ. 3. № 5977, 5978), в 1652 г. свою панагию (Там же. Књ. 1. № 1486). С 10 мая по 8 нояб. 1654 г. была расписана припрата храма в мон-ре Хопово (Там же. Књ. 3. № 4990). В большинстве записей И. упоминается с обращением «хад-

жи»; следов., И. совершил паломничество в Св. землю.

Лит.: Српски јерарси. С. 194.

**ИЛАРИОН** († 6.06.1673, близ Переяславля Рязанского (ныне Рязань)), митр. Рязанский и Муромский. Отца И. звали Иаковом. До принятия монашества И. служил священником в с. Лыскове (ныне город в Нижегородской обл.). В этот период сблизился с *Аввакумом Петровым*, позднее в «Книге бесед» вспоминавшим о своей «древней любви» с И. и о взаимной поддержке: «Помнишь, камением-тем в тебя бросали на Лыскове-том у мужика-тово, как я к тебе приезжал?» (Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Стб. 304). Очевидно, лысковские знакомства (с этим селом были связаны И. *Неронов*, Коломенский еп. *Павел*, патриарх *Никон*) сблизили И. с *ревнителей благочестия кружком*, большинство членов к-рого были связаны с Нижегородской землей. Овдовев, И. принял монашеский постриг в находившемся напротив Лыскова, на др. берегу Волги, *Маккариевом Желтоводском во имя Св. Троицы мон-ре*. Обитель была возобновлена в 1620 г., в 40-х гг. здесь развернулось активное каменное строительство. Находясь под особым покровительством царствующего дома, мон-рь стал центром церковно-общественного движения в поддержку деятельности новой династии по обновлению и укреплению страны после *Смутного времени*. Мн. члены кружка ревнителей благочестия имели отношение к Желтоводскому мон-рю. В 1-й пол. 20-х гг. XVII в. здесь жили буд. патриарх Никон и Неронов. В монастырь делал вклады прот. Стефан *Вонифатьев*. Вместе с И. в обители подвизался Аввакум, вспоминавший об их совместных аскетических трудах: «Помнишь ли, как на комарах-тех стаevano на молитве? ...А ты, мила голова, нарочит бывал и бесов молитовно прогонял» (Там же). Из записки иподиак. Ф. Трофимова «О винах патриарха Никона» (МДИР. 1878. Т. 4. С. 295) известно, что И. был духовным сыном Никона. Возможно, установление этих отношений произошло во время пребывания И. в Желтоводском мон-ре. В 1649–1656 гг. И. являлся настоятелем Желтоводского мон-ря в сане архимандрита. В 1656–1657 гг. возглавлял *нижегородский Печерский в честь Вознесения Господня мон-рь*.

5 июня 1657 г. И. был хиротонисан на Рязанскую кафедру с возведением в сан архиепископа, хиротонию возглавил патриарх Никон. Несмотря на то что И. являлся духовным чадом Никона и другом мн. учителей *старообрядчества* (в 1658 у И. в Москве, вероятно на рязанском Троицком подворье, бывал Неронов, выступивший против богослужебной реформы), после 1658 г., когда Никон оставил Патриаршую кафедру, Рязанский архиерей стал одним из главных исполнителей планов царя *Алексея Михайловича* в устройстве церковных дел: как в устранении Никона, так и в борьбе со старообрядчеством. В 1660 г. И. присутствовал в Москве на Соборе, начавшем разбирательство «дела Никона». Собор принял решение осудить Никона, лишить его сана и избрать нового патриарха. Однако вслед за заявлением *Епифания (Славинецкого)* о том, что это решение не соответствует практике правосл. Церкви, и протестов Никона постановление не было исполнено. На том же Соборе рассматривались обвинения в богослужебных нововведениях, выдвинутые суздальским свящ. Никитой *Добрыниним* против Суздальского архиеп. Стефана – сторонника Никона. Собор приговорил Суздальского архиерея к извержению из сана, но царь простил Стефана, а Никита был лишен права священнодействовать и передан городскому суду. В марте 1662 г., после анафематствования Никоном Крутицкого митр. *Питирима*, царь направил неск. архиереям, в т. ч. И., грамоты с вопросом, следует ли признавать действительность проклятия, наложенного Никоном. По-видимому, категоричность позиции Рязанского архиерея, решительно осудившего Никона, стала причиной того, что в «деле Никона» И. выдвинулся на первый план как один из главных исполнителей предначертаний царя (в кратком ответе И. царю нет разбора инцидента, Рязанский архиерей утверждает, что самовольным оставлением Патриаршего престола Никон лишил себя права участвовать в церковных делах; см.: *Полознев Д. Ф.* Письма рус. архиереев царю Алексею Михайловичу 1662 г.: (К истории внутрицерк. борьбы в связи с «делом Никона») // Проблемы истории и культуры. Ростов, 1993. С. 79–80). 21 дек. 1662 г. Алексей Михайлович издал повеление созвать для суда над Никоном





Собор с участием вост. патриархов. Во главе комиссии, задачей к-рой было подготовить материалы для Собора, был поставлен И. В 1664 г. на связанный с «делом Никона» вопрос царя, можно ли схимонаха поставить архиереем, И. ответил так, как ожидал Алексей Михайлович (см. публикацию ответа И.: Дело о патриархе Никоне / Изд. Археогр. комис. СПб., 1897. С. 120). 10 февр. 1665 г. Рязанский архиепископ участвовал в Соборе, отстранившем митр. Ростовского и Ярославского *Иону (Сысоевича)* от местоблюстительства Патриаршего престола за принятие благословения от Никона.

И. стал одним из наиболее активных участников *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* Современники (сторонники царя) называли И. и Сарского митр. *Павла* «столпами» Собора. Рязанский архиерей участвовал в предшествовавших Собору увещаниях старообрядцев, привезенных в Москву из ссылки. И. увещевал инока *Авраамия*. На Соборе вместе с митр. Павлом уговаривал подчиниться церковным властям Аввакума, к-рый позднее вспоминал: «На сомнице-той лукавой пред патриархами-теми Вселенским говорили мне Иларион и Павел: «Аввакум милый, не упрямясь. Что ты на русских святых указываешь? Глупы наши святые были и грамоты не умели, чему им верить!» Помните, чаю, не забыли, как я бранить стал, а вы меня бить стали» (Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 291–292). 2 нояб. 1666 г. Рязанский архиепископ произнес приветственную речь на торжественной встрече прибывших в Москву патриархов *Паисия* Александрийского и *Макария III* Антиохийского (опубл.: МДИР. 1876. Т. 2. С. 153–155). Царь определил митр. Павла и И. к патриархам в качестве «толмачей» (поскольку архиереи плохо знали или совсем не владели греч. языком, их задачей, по-видимому, был не перевод, но доведение т. зр. царя до сведения патриархов на совещаниях, проходивших в кельях греков). На соборных заседаниях И. был одним из свидетелей, выступавших против Никона, после окончания суда Рязанский архиепископ прочел «Объявление о низложении Никона».

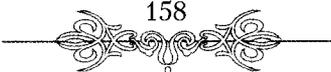
Вопреки ожиданиям 14 янв. 1667 г. И. и митр. Павел отказались подписать подготовленный греч. участниками Собора акт низложения Нико-

на, т. к. в документе, по их мнению, говорилось о приоритете светской власти перед церковной. И. и Павел получили поддержку мн. рус. иерархов, к-рые представили выписки из сочинений отцов Церкви о превосходстве священства над царством и оспаривали аргументы греков, изложенные *Паисием Лигаридом*. После длительных прений стороны пришли к соглашению, что царь имеет преимущество в политических делах, а патриарх — в церковных, и включили это положение в приговор, который подписали все члены Собора. (И. и митр. Павел объяснили свою позицию патриархам, тайно подав им просьбу ходатайствовать о них перед царем о прощении за выказанное противление. Архиереи говорили патриархам о притеснениях, к-рые они терпят в епархиях от светских властей, и о своих опасениях, что зло может возрасти, если Собор признает превосходство гос-ва над Церковью.) Неподчинение русских иерархов вызвало у вост. патриархов и царя недовольство, и 24 янв. на митр. Павла и И. была наложена епитимия. И. был принят в церковное общение после принесения им покаяния 3 февр. 1667 г. Выступление 2 архиереев не имело для них существенных последствий. В 1667 г. за заслуги в борьбе против старообрядцев И. получил грамоту, подписанную патриархами *Паисием*, *Макарием* и *Иоасафом II* Московским, по к-рой И. и все его преемники на Рязанской кафедре имели право служить в саккосе и носить белый клобук. И. были пожалованы патриаршие саккос (ныне хранится в РИАМЗ «Рязанский кремль»), в 1669 г. — мантия. 13 июня 1669 г. «за подвиг против раскольников» И. был возведен в сан митрополита (ставленные грамоты архиерея хранятся в РИАМЗ «Рязанский кремль»).

В произведениях старообрядческих учителей (протопопа Аввакума, диака *Федора Иванова*, Авраамия) И. назван одним из главных противников старообрядчества (при этом отдается должное его способностям: И. и митр. Павел, по словам диака Федора, «наши лучшие архиереи, два лучшие отступницы»). Старообрядцы обвиняли митр. Павла и И., а также архим. Чудова мон-ря *Иоакима* (впосл. патриарх Московский и всея Руси) в том, что те оклеветали сторонников «старой веры» перед царем и вост. иерархами.

Диак. Федор писал, что никоновскую реформу на Соборе «не греческия патриархи совершили, но наши русския власти» (МДИР. 1881. Т. 6. С. 199). По-видимому, защита И. богослужебной реформы была следствием не только верности архиерея царской политике в этом вопросе, но и результатом приверженности И. просвещению, ориентированному на греч. ученость. Будучи уже архиереем, И. обучался греч. языку («греческим буквам») у *Дионисия Грека*, справщика и переводчика Московского *Печатного двора*. Рассказывая о беседе с И., Авраамий передает слова архиерея, упрекавшего старообрядцев в отсутствии образования: «А вы, брате Авраамей, конечно за неведение погибаете. Не учася, риторства, ни философства, ниже грамматического здраваго разума стяжали есте, а начинаете говорить выше ума своего» (МДИР. 1885. Т. 7. С. 395). И. состоял в переписке с *Симеоном Полоцким*, возможно, заказывал ему тексты речей. Архиерей отличался интересом к новшествам, в частности был одним из первых владельцев кареты (это средство передвижения вошло в придворную моду в 60-х гг. XVII в.), за что подвергся осуждению со стороны Аввакума (Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 304).

Как епархиальный архиерей И. жестко преследовал нарушителей церковного благочиния, за бесчестье духовного лица отлучал от Церкви. И. заботился о просвещении Рязанской епархии — в 1657 г. для ее нужд купил на Московском Печатном дворе 50 новоисправленных богослужебных книг. При И. в Рязанском архиерейском доме велось каменное строительство: над «Мисаиловыми палатами» был сооружен 3-й этаж, перестроен архиерейский домовый храм, изменено внешнее убранство храма и палат, в к-ром появились элементы барочного декора, построены палаты эконома и консисторский корпус. В 1669 г. по указанию архиерея Михайловский Высоцкий муж. мон-рь был обращен в женский (см. *Михайловский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь*). В 1672 г. И. вложил в кафедральный Успенский (ныне Христорождественский) собор в Переяславле Рязанском золотые, отделанные финифтью и драгоценными камнями потир, дискос, звездицу и лжицу (ныне в РИАМЗ «Рязанский кремль»; на сосудах



надпись: «Лета 7180 (1671/72) построены сия сосуды первым на Рязани Иларионом митрополитом, Рязанским и Муромским, по втором лете возведения на митрополический престол»). В 1664, 1668 и 1669 гг. И. поднес царю на жалование ратным людям 4100 р.

В февр. 1672 г. И. присутствовал на погребении патриарха Иоасафа II. 2 июня того же года участвовал в хиротонии Нижегородского митр. *Филарета*, 7 июля – в избрании патриархом Новгородского митр. *Питирима*. После двукратной просьбы к царю и патриарху принявший схиму И. был почислен на покой в Макариев Желтоводский мон-рь, 28 мая 1673 г. по государеву указу «отпущен с Москвы на стругу с провожатыми». По пути в мон-рь И. скончался. Завещание архиерея традиционно по форме, краткая последняя часть написана как проповедь о памятовании смерти (опубл.: *Воздвиженский Т.* Историческое обозрение Рязанской иерархии. М., 1820. С. 136–140). И. был похоронен в Архангельском соборе Рязанского кремля – на правой стороне, у юго-зап. столпа. На столпе сохранилась белокаменная полихромная резная доска с надписью: «Лета 7184 (1673) года июня в 16 день по указу великаго государя, царя и великаго князя Алексия Михайловича, всея Великия, и Малыя, и Белья России самодержца, по челобитью рязанских жителей всякаго чина погребен великий господин Преосвященнейший митрополит Рязанский и Муромский Иларион схимник, понеже первый митрополит на Рязани. Отпевал и погребал Преосвященный Павел, митрополит Сарский и Подонский, с властью в храме св. архистратига Михаила, идеже прежни архиереи Рязанстии почуют. Преставися пред градом Переяславлем, идучи на обещание в Макарьев монастырь чудотворца июня же в 6-й день».

Ист.: Древние грамоты и акты Рязанского края, собранные А. Н. Пискаревым. СПб., 1854. № 31, 32, 36; МДИР. 1881. Т. 6. С. 195, 199–201; 1885. Т. 7. С. 391–395; Свод письменных источников по истории Рязанского края XIV–XVII вв. / Сост.: А. И. Цепков. М., 2006. Т. 3. № 32–34, 36, 37; Рязань, 2005. Т. 4. № 101, 155. Лит.: *Добротворский С. М.* Описание Нижегородского Печерского первоул. муж. мон-ря. Н. Новг., 1849. С. 81–82; *Макарий (Миролюбов)*, архим. Сборник церк.-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. М., 1863. С. 102, 106, 115–116, 122, 132, 181–182; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 613; Митрополит Рязанский Иларион // Тр. Рязанской УАК за 1887. Рязань, 1888. Ч. 3. С. 200; *Иероним (Аля-*

*ркинский)*, архим. Рязанские достопамятности. Рязань, 1889. С. 76–94; *он же*. Дополнительные о Рязанской епархии сведения. Рязань, 1891. С. 15–16; *Лукьянов Г. Г.* Соборная церковь в г. Рязке в XVII в. // РА. 1898. Кн. 2. № 7. С. 359; 1904. Кн. 2. № 8. С. 614; *Соловьёв*. История. СПб., 1911<sup>3</sup>. Кн. 3. С. 220, 230, 262, 264, 265; *Попырко Н. В.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. – ревнители благочестия // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 58–69; *она же*. Иларион // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 40–42; История РЦ. 1996<sup>9</sup>. Т. 7. С. 116, 178, 187, 215, 243, 260, 299, 337, 339, 355, 359–361, 364, 371, 372, 375; *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996<sup>9</sup>. Т. 2. С. 7–14, 25–28, 88–94, 227–228, 239–372; *Стефанович П. С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002. С. 202; *Кочетков*. Словарь иконописцев. 2003. С. 29; *Менделеева Д. С.* Протопоп Аввакум: Лит. облики рус. раскола // ГДРЛ. 2005. Т. 12. С. 203, 206, 208, 212, 225, 227, 236; *Поздеева И. В., Дадьякин А. В., Пушков В. П.* Московский печатный двор – факт и фактор рус. культуры, 1652–1700 гг.: Исслед. и публ. М., 2007. Кн. 1. С. 320.

*Мон. Мелетия (Панкова),  
игум. Серафим (Питерский)*

**ИЛАРИОН** (Алфеев Григорий Валериевич; род. 24.07.1966, Москва), архиеп. Волоколамский, викарий Патриарха Московского и всея Руси, постоянный член Свящ. Синода, председатель ОВЦС Московского Патриархата, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Богослов, патролог, церковный историк, композитор. Автор монографий, посвященных жизни и учению отцов Церкви, переводов с греч. и сир. языков, трудов по истории и вероучению правосл. Церкви. Автор муз. произведений камерного и ораториального жанров.

**Биография.** В 1973–1984 гг. учился в Московской специальной муз. школе им. Гнесиных по классу скрипки и композиции. В 15-летнем возрасте поступил в московский храм Воскресения славущего на Успенском вражке. С 1983 г. был иподиаконом у митр. Волоколамского и Юрьевского *Питирима (Нечаева)* и работал внештатным сотрудником Издательского отдела Московского Патриархата. С 1984 по 1987 г. учился на композиторском фак-те Московской гос. консерватории им. П. И. Чайковского. В 1984–1986 гг. служил в армии. В янв. 1987 г. поступил послушником в Свято-Духов мон-рь в Вильнюсе. 19 июня 1987 г. пострижен в монашество, 21 июня рукоположен во диакона архиеп. Ви-

ленским и Литовским *Викторином (Беляевым)*, 19 авг. – во иерея архиеп. Уфимским и Стерлитамакским *Анатолием (Кузнецовым)*. Служил на приходах Виленской и Литовской епархии. В 1990–1991 гг. настоятель Благовещенского собора г. Каунаса. Был делегатом от духовенства епархии на Поместном Соборе 1990 г. 13 янв. 1991 г., во время трагических событий в Вильнюсе, когда власти



*Иларион (Алфеев),  
архиеп. Волоколамский.  
Фотография. 2009 г.*

применили военную силу для подавления гражданских выступлений, И. обратился по Каунасскому телевидению к солдатам с призывом не стрелять в безоружных людей.

В 1989 г. окончил МДС, в 1991 г. – МДА со степенью кандидата богословия. В 1993 г. окончил аспирантуру МДА. В 1991–1993 гг. преподавал гомиетику, НЗ и греч. язык в МДАиС, НЗ в Православном Свято-Тихоновском ин-те, патрологию в Российском Православном ун-те им. св. Иоанна Богослова. В 1993 г. поступил на богословский фак-т Оксфордского университета (Великобритания) в класс проф. еп. *Каллиста (Уэра)*. В 1995 г. окончил Оксфордский ун-т со степенью д-ра философии.

С 1995 по 2001 г. работал в ОВЦС, с авг. 1997 г. в должности секретаря по межхрист. связям. С 1996 по 2001 г. клирик московского храма вмц. Екатерины на Всполье. С 1996 по 2004 г. член Синодальной Богословской комиссии РПЦ. В 1997–1999 гг. читал лекции в Смоленской и Калужской ДС. В 1999–2000 гг. вел еженедельную авторскую передачу «Мир вашему дому» на телеканале ТВЦ. В 1999 г. *Православным*



богословским институтом прп. Сергия Радонежского в Париже удостоен степени д-ра богословия *summa cum laude*.

14 янв. 2002 г. рукоположен во епископа Керченского с назначением викарием Сурожской епархии. 17 июня назначен епископом Подольским, викарием Московской епархии, главой Представительства РПЦ при европ. международных организациях. 7 мая 2003 г. назначен епископом Венским и Австрийским с поручением временно управлять Будапештской и Венгерской епархией.

Под рук. И. в 2003–2008 гг. произведены масштабные реставрационные работы в Венском кафедральном соборе свт. Николая, осуществлена полная роспись собора. В 2004–2006 гг. произведен капитальный ремонт храма св. Лазаря Четверодневного в Вене. При участии И. судебный процесс с К-польским Патриархатом по вопросу о принадлежности Успенского собора в Будапеште был завершен 13 окт. 2004 г. в пользу РПЦ. В 2007 г. по инициативе И. начат капитальный ремонт собора.

В 2000–2007 гг. выступал с лекциями и докладами на англ., франц., греч. и нем. языках в ун-тах Австралии, Австрии, Бельгии, Великобритании, Венгрии, Германии, Греции, Ирландии, Испании, США, Франции. В 2005 г. избран приват-доцентом Фрибурского ун-та (Швейцария).

31 марта 2009 г. решением Патриарха и Свящ. Синода назначен председателем ОВЦС с титулом «епископ Волоколамский». Одновременно назначен ректором вновь образованной Общецерковной аспирантуры. 9 апр. назначен настоятелем московского храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (Преображения Господня) на Б. Ордынке. 20 апр. в Успенском соборе Московского Кремля на Божественной литургии Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом возведен в сан архиепископа. С 27 июля 2009 г. член Синодальной Библейско-Богословской комиссии.

С сент. 2009 г. И. ведет еженедельную передачу «Церковь и мир» на телеканале «Вести-24».

**Литературно-богословская деятельность.** И. — автор более 700 публикаций, в т. ч. 20 монографий по патристике, догматическому богословию, литургике, истории Церкви, совр. церковно-общественной проблематике, музыковедению. Пишет

на рус. и англ. языках. Книги И. переведены на англ., франц., нем., итал., греч., чешск., укр., серб., болг., македон., румын., венг., фин., польск., япон. и кит. языки.

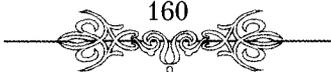
Первая книга И., «Таинство веры», написанная в 1992 г. и увидевшая свет в 1996 г., выдержала 6 изданий на русском и переведена на многие иностранные языки, получила широкое признание в России и за рубежом в качестве классического изложения правосл. вероучения. В предисловии митр. Диоклийский Каллист (Уэр) пишет: «Книга представляет собой введение в христианское вероучение, молитву и богослужение, восхитительно подходящее как для православных, так и для неправославных читателей. Книга глубока и в то же время доступна, она написана в святоотеческом духе, но современным языком, она верна Преданию и открыта будущему. При написании этой книги епископ Иларион основывался на собственном богатом опыте пастырской, ученой и межхристианской деятельности... Книга «Таинство веры» характеризует целостный, всеобъемлющий подход. Для ее автора не существует разрыва между богословием и духовностью, между догматом и личным опытом, между верой и молитвой: все это вместе составляет единое неразрывное целое... Он стремится представить православное учение в личном, практическом и динамическом ключе, представить его как образ жизни» (Таинство веры. 2008. С. 14–16).

Сферу основного научного интереса И. составляет творчество вост. отцов Церкви. В 1998 г. на русском, а в 2000 г. на англ. языке вышла в свет монография И., посвященная творчеству прп. Симеона Нового Богослова, получившая высокую оценку критиков. В предисловии проф. Маркеттского ун-та иером. Александр (Голицын) пишет: «Эта книга — наилучшее введение в изучение Симеона на английском языке и, безусловно, одно из лучших исследований на данную тему, доступных на каком-либо ином языке. Те, кто намерен серьезно изучать Симеона Нового Богослова, будут обязаны начать именно с этой работы. Данное исследование, поместившее Симеона Нового Богослова в контекст патристической традиции и православного Предания в целом, является и останется на многие годы непревзойденным» (Преподобный Симе-

он Новый Богослов и православное Предание. 2008. С. 8). И. перевел на рус. язык с греческого сочинение прп. Симеона Нового Богослова «Главы богословские, умозрительные и практические», а также выполнил стихотворный перевод ряда его «Божественных гимнов».

И. — автор 1-й в мировой богословской науке монографии, посвященной прп. Исааку Сирию. В книге последовательно разбираются основные богословские и аскетические идеи прп. Исаака: его учение о Боге, вселенной и человеке; об одиночестве и отречении от мира; о любви к Богу и любви к ближнему; о безмолвии; об искушениях и о богооставленности; о смирении и слезах; о молитве и высших духовных состояниях ума; о жизни после смерти и всеобщем воскресении. По словам И., «секрет популярности Исаака Сирина в современном мире объясняется прежде всего тем, что он постоянно говорит о любви Божией к человеку — о любви, не имеющей границ, не признающей воздаяния за грехи, о любви жертвенной, которая возвела Иисуса на Крест, о любви всепобеждающей, для которой не существует смерти и ада. Напоминать об этой любви необходимо в каждую эпоху христианской истории, ибо образ Бога-Любви нередко затемняется в глазах верующих, и на его месте оказывается образ Бога-Судии, Бога-Карателя, «справедливого» Бога, воздающего каждому по заслугам. И хотя все Евангелие говорит о том, что спасение — от Бога милующего, а не от человеческих усилий, что Бог спасает грешников вместе с праведниками, что Бог хочет, чтобы все люди спаслись, — тем не менее в христианстве всегда оставалось и остается искушение подменить религию любви религией рабства, когда исполнение заповедей Божиих рассматривается не как прямое следствие любви человека к Богу, но как необходимость, вытекающая из страха перед возмездием или надежды на воздаяние» (Духовный мир преподобного Исаака Сирина. 2008. С. 419). В 1998 г. И. перевел с сирийского на русский беседы из новооткрытого 2-го т. сочинений прп. Исаака Сирина.

Книга И. о свт. Григории Богослове, впервые опубликованная в 1998 г., явилась первой в отечественной науке XX в. монографией, посвященной этому святому. Автор подробно по-



вествует о жизни святителя, рассматривает основные темы его богословских трудов: учение о Боге, о Троице, о Христе, о Св. Духе, о творении и человеке, о грехопадении и обожении, о молитве и боговидении. В предисловии митр. Сурожский *Антоний (Блум)* писал: «По своему подходу эта книга является редкостным вкладом не только в наше богословское познание одного из величайших святителей Православной Церкви, но и в раскрытие его личности как человека... Книга о Иларионе с разительной ясностью раскрывает нам внутренний путь Святого и постепенно проявляющееся видение им Истины... Я надеюсь, что многие оценят вклад, сделанный о. Иларионом в наше понимание путей православного богословия через писания Святого Григория Богослова» (Жизнь и учение св. Григория Богослова. 2007. С. 19–20).

При изучении отцов Церкви И. считает необходимым использовать «контекстуальный метод», который «предполагает принятие в качестве исходного пункта того факта, что отцы Церкви жили и творили в различных церковных, богословских, культурных, исторических, временных и языковых контекстах». Патристическая традиция, по мнению И., «не является единым полем, которое все отцы возделывали вместе»; она «многополярна и включает в себя различные временные, лингвистические и культурные пласты». Поэтому «богословие каждого отца Церкви должно изучаться с максимально возможным приближением к той исторической, богословской, культурной и языковой обстановке, в которой он жил». Кроме того, «не следует прилагать к творчеству того или иного патристического автора критерии, относящиеся к совершенно иному контексту» (Православное свидетельство в современном мире. 2006. С. 47, 50).

Центральное место в богословском творчестве И. занимает тема Свящ. Предания как совокупности духовного, богословского и литургического опыта Церкви, передающегося из поколения в поколение посредством устных и письменных источников. Исследуя природу взаимоотношений между церковным Преданием и личным духовным (мистическим) опытом христианина на примере прип. Симеона Нового Богослова, И. приходит к выводу, что «краеугольным

камнем Предания является не что иное, как личный мистический опыт христианина — опыт непосредственной связи между Богом и человеческой личностью». Предание «не мо-



святости» (Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. 2001. С. 443–444).

В своем литературном творчестве И. обращается к малоизученным темам, таким как афонские и мяславские споры (см. ст. *Имяславие*), истории и проблематике которых

*Иларион (Алфеев),  
еп. Венский и Австрийский,  
совершает Божественную  
литургию в венском Свято-  
Николаевском соборе.  
Фотография. 2006 г.*

жет быть подлинно православным, если в его основе не лежит опыт встречи с Богом «лицом к лицу». Те, кто пытаются противопоставить формальную и рационалистическую «традицию» церковного большинства вдохновенному «мистицизму» отдельных энтузиастов, впадают в заблуждение, не понимая самой сути Предания. Такие люди, вне зависимости от их сана или положения в Церкви... стремятся всеми доступными им средствами сохранить и оградить то, что они считают «традиционным», на самом же деле они способствуют искажению и извращению подлинной Традиции». По словам И., «если Традиция лишится своей мистической и пророческой сердцевины, она рискует превратиться в узкий «традиционализм», имеющий мало общего с подлинно христианским Преданием, вдохновенным и мистичным». Аналогичный вывод сделан относительно природы мистицизма внутри христианской Церкви: «Подлинный мистицизм невозможен вне контекста Предания. Истинный мистик — не тот, кто ставит свой собственный опыт выше церковного Предания, но тот, чей опыт находится в согласии с опытом Церкви в целом и ее лучших представителей в частности... В каждую эпоху христианской истории появляются — вернее, даруются Церкви — великие мистики, которые вместе с собственным опытом передают унаследованное ими многовековое Предание своим современникам, а также и последующим поколениям верующих. Так сохраняется и продолжается непрерывная золотая цепь христианской

он посвятил фундаментальное исследование. По мнению И., эти споры «являются одним из витков никогда не умолкающей внутри Православной Церкви полемики о природе церковного Предания». По убеждению И., «все основные догматические споры, имевшие место внутри восточного Православия, вращались вокруг темы Предания, будь то спор об именах Божиих между Каппадокийцами и Евномием в IV в., спор о почитании икон в VIII–IX вв., паламитские споры XIV в. Речь всегда шла об осмыслении церковного опыта, о наиболее правильном, православном его выражении. При этом защитниками Предания считали себя обе стороны в споре: и та и другая апеллировали к Библии, к авторитету св. отцов, к церковной практике. В конечном счете, однако, оказывалось, что лишь одна сторона защищает истинное и исконное Предание Церкви, тогда как другая экспонирует некий искаженный или извращенный его вариант» (Священная тайна Церкви. 2007. С. 11).

Перу И. принадлежит первая в отечественной науке монография, посвященная теме сошествия Христа во ад (Христос — Победитель ада. 2001). Эту тему он рассматривает на материале Свящ. Писания, творений вост. и зап. отцов Церкви, литургических текстов.

И. придает особое значение богослужебным текстам правосл. Церкви в качестве источника богословского знания. По его словам, «богослужебные тексты обладают для православного христианина неоспоримым богословским и учительным авторитетом. По своей догматической безупречности они следуют сразу же за Священным Писанием.



Будучи не просто творениями выдающихся богословов и поэтов, но частью молитвенного опыта людей, достигших святости и обожения, богослужебные тексты по своему богословскому авторитету стоят... даже выше творений отцов Церкви. Ибо не все в творениях отцов имеет равную ценность и не все получило общецерковное признание. Богослужебные тексты, напротив, признаны всей Церковью в качестве «правила веры», ибо в течение многих веков читались и пелись повсеместно в православных храмах: все ошибочное и чуждое, что могло бы вкрасться в них по недоразумению или недосмотру, было отсеяно самим церковным Преданием; осталось лишь чистое и безупречное богословие, облеченное в поэтические формы церковных гимнов» (Православное свидетельство в современном мире. 2006. С. 74–75). И. считает недопустимой ревизию богослужебных текстов: «Православное богослужение тем и драгоценно, что оно дает четкий критерий богословской истины, и именно богословие надо всегда сверять с богослужением, а не богослужение корректировать под те или иные богословские посылки. *Lex credendi* вырастает из *lex orandi*, и догматы являются богооткровенными именно потому, что родились в опыте молитвы, были открыты Церкви через богослужение. Поэтому если в понимании какого-то догмата усматривается расхождение между, с одной стороны, тем или иным богословским авторитетом, а с другой — богослужебными текстами, я склонен, — пишет И., — отдавать предпочтение последним. И если учебник догматического богословия содержит взгляды, отличные от содержащегося в богослужебных текстах, то исправлять надо не эти тексты, а тот учебник». Тем менее допустимым, с т. зр. И., является исправление богослужебных текстов в угоду нормам «политической корректности», приближение их к современным стандартам (Там же. С. 80–81).

В 2008–2009 гг. вышли в свет первые 2 тома объемного исследования И. под общим названием «Православие». 1-й том посвящен истории, каноническому устройству и вероучению правосл. Церкви. Во 2-м томе речь идет о правосл. богослужении, таинствах и обрядах, храмовой архитектуре, иконописи, церковном пении. По словам И., «основ-

ная идея данного труда заключается в том, чтобы представить православное христианство как цельную богословскую, литургическую и мировоззренческую систему. В этой системе все элементы взаимосвязаны: богословие основано на литургическом опыте, из литургии и богословия вытекают основные характеристики церковного искусства, включая икону, пение, храмовую архитектуру. Богословие и богослужение влияют на аскетическую практику, на личное благочестие каждого отдельного христианина. Они влияют на формирование нравственного и социального учения Церкви, на ее позицию по отношению к другим христианским конфессиям, к иным религиям, к секулярному миру» (Православие. 2008. Т. 1. С. 11). В предисловии Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* писал: «Автор книги не понаслышке знаком с богатством богословского и литургического предания Православной Церкви. Получив разностороннее образование, епископ Иларион стал автором многочисленных монографий и статей на богословские и церковно-исторические темы, переводов с древних языков, духовно-музыкальных произведений. Многолетнее служение Матери Церкви, богатый опыт творческой деятельности и широкий кругозор позволяют ему представить Предание Православной Церкви во всем его многообразии» (Там же. С. 10).

**Музыкально-композиторская деятельность.** В 2006 г. И. после длительного перерыва вернулся к активной композиторской деятельности. В качестве одной из побудительных причин для этого И. указывает неудовлетворительное, с его т. зр., состояние совр. церковного пения: «Бывает, что во время богослужения алтарь живет своей жизнью, а клирос своей; в алтаре происходит одно священнодействие, а на клиросе — совсем другое: скорее концерт, чем служба. Для исполнения за одной церковной службой регент чаще всего подбирает песнопения, написанные разными авторами, в разные эпохи, в разном стиле. Это нередко создает диссонанс между внутренним строем Литургии как единого целого и теми пьесами, не имеющими между собой никакой внутренней связи, которые предлагаются слушателю в качестве музыкального сопровождения. Несоответствие

между музыкальным оформлением и внутренним содержанием богослужения характерно и для самих музыкальных произведений, входящих в репертуар многих церковных хоров. Некоторые композиторы XIX века, не будучи священнослужителями, не могли проникнуть в дух православного богослужения «изнутри алтаря», а потому их музыка иногда совсем не соответствовала исполняемым словам или совершаемым литургическим действиям» («Божественная литургия» для смеш. хора. 2006. С. 3–4). Все эти недостатки побудили И. взяться за написание полной литургии для богослужебного употребления: «При работе над этой музыкой мне помогал многолетний опыт предстояния перед Престолом Божиим. Мне хотелось написать такую музыку, которая не отвлекала бы ни меня самого от совершения священнодействия и произнесения уставных молитв, ни верующих от молитвенного участия в богослужении. Мелодии песнопений, вошедших в состав Литургии, — простые и запоминающиеся, похожие на обиходные напевы. При исполнении этого сочинения за богослужением у молящегося должно создаваться ощущение, что он слышит знакомые напевы, и его слух не должен отвлекаться новизной или необычностью музыки» (Там же. С. 4).

Вслед за «Божественной литургией» И. написал «Всенощное бдение», после чего в сравнительно короткий срок появились 3 крупных муз. произведения для концертного исполнения: «Страсти по Матфею», «Рождественская оратория» и симфония «Песнь восхождения». Создание муз. произведений для вне-литургического употребления И. воспринимает как миссионерскую деятельность. Говоря о «Страстях по Матфею», он отмечает: «Это сочинение основано на богослужебных текстах и на традиции церковного хорового пения, но предназначено не для храма, а для концертного зала. Идея заключалась в том, чтобы перенести атмосферу храма, атмосферу богослужений Страстной седмицы на сцену концертного зала. То есть, чтобы в какой-то степени расширить церковную аудиторию... Это сочинение, обращенное изнутри храма к тем, кто находится вне храма. Мне очень хотелось поделиться с людьми, далекими от Церкви, теми чувствами, которые мы испытыва-



ем, внимая церковным песнопениям. Мне хотелось, чтобы люди, которые не ходят регулярно в церковь, могли услышать те тексты, которые мы слышим на богослужениях Страстной седмицы... Эти службы — удивительное духовное сокровище. В моем становлении как христианина и как священнослужителя они сыграли огромную роль. Став священником, я каждый год ждал и теперь всегда жду богослужений Страстной седмицы, для меня они вместе с пасхальным богослужением становятся духовной кульминацией всего литургического года. Так вот, этот опыт мне и хотелось средствами музыки передать людям, которые с богослужением, может быть, недостаточно знакомы» (Христианская музыка для концертного исполнения — это тоже миссия // Московский церковный вестник. 2007. № 23(372), декабрь).

Муз. язык ораториальных и симфонических произведений И. отличаются яркая мелодика, опора на тональную технику, обилие полифонического материала. И. — создатель оригинального жанра рус. духовной вокально-инструментальной оратории на богослужебные тексты с использованием интонаций рус. церковного пения, отдельных элементов муз. стиля барокко и стиля рус. композиторов XX в. По словам А. С. Соколова, «впервые в новейшей истории епископ Русской Православной Церкви, профессиональный композитор создал совершенно новое направление в музыке XXI века» (Благовещенская А. Музыкальная проповедь // НГ-Религии. 16 янв. 2008. С. 2).

И. пишет для различных составов: для хора а капелла (смешанного и мужского); хора и симфонического оркестра; солистов, смешанного хора и струнного оркестра; солистов, 2 хоров и симфонического оркестра; голоса и фортепиано. В исполнении произведений И. принимают участие ведущие российские и зарубежные музыканты, в т. ч. дирижеры Владимир Федосеев, Алексей Пузаков, Эндрю Уэйлс, солисты Евгений Нестеренко, Хибла Герзмава, Инесса Галанте, Алексей Тихомиров, Сюзан Шекспир, Государственный академический большой симфонический оркестр им. П. И. Чайковского, Мельбурнский королевский филармонический оркестр, Центральный симфонический оркестр Мин-ва



*Иларион (Алфеев),  
еп. Венский и Австрийский,  
за работой над партитурой  
«Рождественской оратории».  
Фотография. 2007 г.*

обороны РФ, Московский симфонический оркестр, Хор Государственной Третьяковской галереи, Московская хоровая капелла мальчиков, Вашингтонский хор мальчиков, Хор и оркестр Музыкального колледжа при Московской гос. консерватории, Академический симфонический оркестр Днепропетровской обл. филармонии. Исполнение ораторий И. в 2007–2009 гг. в России (Москва и др. города), на Украине (Киев, Днепропетровск), в Италии (Рим), в США (Вашингтон, Нью-Йорк, Бостон), в Австралии (Мельбурн) и Канаде (Торонто) вызывало неизменные овации публики и положительные отклики в прессе.

**Межхристианская и международная деятельность.** По поручению священноначалия И. с 1996 г. регулярно представляет РПЦ на различных международных и межхрист. форумах, является членом Исполкома и ЦК ВСЦ, Президиума богословской комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство», членом Смешанной комиссии по диалогу между православными Церквями и Римско-католической Церковью. Участвовал в заседаниях комиссий по диалогу между правосл. Церквями и англикан. Церковью, между правосл. Церквями и Всемирным альянсом реформатских Церквей, между РПЦ и Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии, между РПЦ и Евангелическо-Лютеранской Церковью Германии. Входил в состав офиц. делегаций МП на праздновании 2000-летия Рождества Хри-

стова на Св. земле (Вифлеем, 2000) и 1700-летия принятия христианства Арменией (Ереван, 2001). Был главой делегации РПЦ на Генеральных Ассамблеях ВСЦ в Хараре (1998) и Порту-Алегри (2006), делегатом II Европейской экуменической ассамблеи в Граце (1997), XII Генеральной ассамблеи КЕЦ в Тронхейме (2003), III Европейской экуменической ассамблеи в Сибиу (2007). Возглавлял делегации РПЦ на заседаниях Смешанной комиссии по православно-католическому диалогу в 2000 г. в Балтиморе, в 2006 г. в Белграде и в 2007 г. в Равенне.

Участие в межхрист. диалоге И. рассматривает как возможность свидетельства о Предании древней неразделенной Церкви, сохраненном в богословии и духовном опыте Православия. Выступая на межхрист. форумах, И. указывает на все усиливающееся расхождение между Церквями Предания (православной и католической), с одной стороны, и протестант. общинами, вставшими на путь ревизии догматического и нравственного учения христианства, с другой. Либерализация вероучения и нравственности в протестант. общинах является, по мнению И., основным вызовом совр. христианству изнутри самого христианства (Orthodox Witness Today. 2006. P. IX). Считая бесперспективным богословский диалог между протестантами и православными в силу фундаментальных расхождений по мн. вопросам веры и морали, И. призывает к интенсификации православно-католич. сотрудничества: «Мы должны создать некий механизм совместного свидетельства о традиционном христианстве перед лицом расцерковленного мира. Такой механизм особенно необходим в Европе, где... христианство подвергается массивному натиску воинствующего секуляризма... Речь не идет о каком-то догматическом или вероучительном единстве, а... о стратегическом альянсе для совместных действий перед лицом общего противника» (Православное свидетельство в современном мире. 2006. С. 337).

И. регулярно участвует во встречах руководства Евросоюза с религ. лидерами. Выступает с критикой «воинствующего секуляризма», заявляющего о себе «как о единственной легитимной мировоззренческой системе, на основе которой должен строиться новый мировой



порядок — как в Европе, так и за ее пределами». По словам И., «стремление вытеснить религию из общественной сферы, отвести ей место на задворках человеческого бытия, свести ее исключительно к области частной жизни отдельных индивидуумов — вот та программа, над выполнением которой трудятся представители современного либерального гуманизма, вдохновляемого идеями Просвещения с его специфическими представлениями о свободе и толерантности» (Там же. С. 257). В публичных выступлениях и интервью И. призывает к диалогу между религ. и секулярным мировоззрениями по вопросу о ценностях, к-рый считает «основным вопросом современного межцивилизационного диалога», ибо «от ответа на него, от того, какие ценностные ориентиры будут признаны основополагающими, зависит настоящее и будущее человечества» (Там же. С. 270). Ответом на вызов секуляризма со стороны христиан должна быть, по мнению И., «попытка вступить с ним в мирный, неагрессивный, хотя и заведомо неравный диалог с целью достижения баланса между либерально-демократической моделью западного общественного устройства и религиозным жизненным укладом» (Там же. С. 276).

И. награжден медалью Президиума Верховного Совета Литвы «За мужество и самопожертвование» (1992), грамотами Патриарха Московского и всея Руси (1996, 1999), медалью блгв. кн. Константина Острожского Польской Православной Церкви (2003), орденом свт. Иннокентия Православной Церкви в Америке (2009). Является лауреатом Макариевской премии (2005).

Соч.: Отцы и учителя Церкви III века: Антология. М., 1996. 2 т.; Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. Клин, 2000<sup>2</sup>, 2004<sup>3</sup>, 2005<sup>4</sup>. СПб., 2007<sup>5</sup>. М., 2008<sup>6</sup> (фр. пер.: *Le mystère de la foi*: Introd. a la théologie dogmatique orthodoxe. P., 2001; англ. пер.: *The Mystery of Faith*: Introd. to the Teaching and Spirituality of the Orthodox Church. L., 2002; фин. пер.: *Uskon mysteeri: Johdatus ortodoksineen dogmatiseen teologiaan: Ortodoksien kirjallisuuden julkaisuneuvosto. Jyväskylä, 2002*; нем. пер.: *Geheimnis des Glaubens: Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. Fribourg, 2003, 2005<sup>2</sup>*; япон. пер.: *Sinkô no kimitsu: Nikolai Takamatsu yaku. Tôkyô, 2004*; серб. пер.: *Tajna vere: Uvod u pravoslavno dogmatско богословье. Краљево, 2005*; венг. пер.: *A hit titka: Bevezetés az Ortodox Egyház teológiájába és lelkeségébe. Bdpst., 2005*; польск. пер.: *Mysterium wiary: Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej. Warsz., 2009*); Жизнь и учение св. Григория

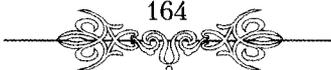
Богослова. М., 1998. СПб., 2001<sup>2</sup>. М., 2007<sup>3</sup> (фр. пер.: *Le chantre de la lumière: Initiation à la spiritualité de St. Grégoire de Nazianze. P., 2007*); Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 1998. СПб., 2001<sup>2</sup>, 2005<sup>3</sup>, 2008<sup>4</sup> (англ. пер.: *The Spiritual World of Isaac the Syrian. Kalamazoo (Michigan), 2000, 2006<sup>2</sup>*. (Cistercian Studies; 175); фр. пер.: *L'univers spirituel d'Isaac le Syrien. Bellefontaine, 2001*; итал. пер.: *La forza dell'amore: L'universo spirituale di sant'Isacco il Syro. Bose, 2003*; греч. пер.: *Ο άγιος Ισαάκ ο Σύρος. Ο πνευματικός του κόσμος. Αθήνα, 2005*); Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 1998. СПб., 2001<sup>2</sup>, 2008<sup>3</sup> (англ. пер.: *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition. Oxf., 2000, 2005<sup>2</sup>*); Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сир. М., 1998. СПб., 2003<sup>2</sup>, 2007<sup>3</sup>; Преподобный Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические / Пер. с греч. М., 1998; Восточные Отцы и учителя Церкви IV века: Антология. М., 1998–1999. 3 т.; Ночь прошла, а день приблизился: Проповеди и беседы. М., 1999; Православное богословие на рубеже эпох: Статьи, доклады. М., 1999. К., 2002<sup>2</sup>; Преподобный Симеон Новый Богослов. Прииди, Свет истинный: Избранные гимны в стихотв. пер. с греческого. СПб., 2000; 2008<sup>2</sup>; Восточные Отцы и учителя Церкви V века: Антология. М., 2000; Христос — Победитель ада: Тема сошествия во ад в восточно-христ. традиции. СПб., 2001 (сокр. итал. пер.: *Cristo Vincitore degli inferi. Bose, 2003*; англ. пер.: *Christ the Conqueror of Hell: The Descent into Hell in Orthodox Tradition. N. Y., 2009*; румын. пер.: *Hristos, biruitorul iadului: Coborarea la iad din perspectiva teologica. Bucur., 2008*); О молитве. Клин, 2001, 2004<sup>2</sup> (серб. пер.: *О молитви // Пут, истина и живот. Манастир Лепавина. 2004. Број 3/4. С. 37–42; Број 5/6. С. 24–26*; кит. пер.: *Zhèngjiào dàoshì tán qídao; sàèr jàng. Taiwan, 2009*); Вы — свет мира: Беседы о христ. жизни. Клин, 2001, 2004<sup>2</sup>. М., 2009<sup>3</sup>; Человеческий лик Бога: Проповеди. Клин, 2001; Преподобный Симеон Новый Богослов, Преподобный Никита Стифат. Аскетические произведения в новых переводах. Клин, 2001. СПб., 2007<sup>2</sup>; *Syméon le Studite. Discours ascétique / Introd., texte crit. et not. N. Alfeyev. P., 2001. (SC; 460)*; Священная тайна Церкви: Введ. в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002, 2007<sup>2</sup> (сокр. итал. пер.: *La gloria del Nome: L'opera dello schimonaco Ilarion e la controversia athonita sul Nome di Dio all'inizio del XX secolo. Bose, 2002*; фр. пер. 1-й ч.: *Le Nom grand et glorieux: La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe. P., 2007*; фр. пер. ч. 2–3: *Le mystère sacré de l'Église: Introd. a l'histoire et a la problématique des débats onomatodoces. Fribourg, 2007*); Во что верят православные христиане: Катехизические беседы. Клин, 2004. М., 2009<sup>2</sup>; Православное свидетельство в современном мире. СПб., 2006 (англ. пер.: *Orthodox Witness Today. Geneva, 2006*); Споры об имени Божиим: Мат-лы и док-ты 1912–1938 годов. СПб., 2007; Православие. М., 2008. Т. 1: История, каноническое устройство и вероучение Правосл. Церкви (фр. пер.: *L'Orthodoxie: Histoire et structures canoniques de l'Église orthodoxe. P., 2008*; *L'Orthodoxie: La doctrine de l'Église orthodoxe. P., 2009*); М., 2009. Т. 2: Храм и богослужение, таинства и обряды, иконы и церковная музыка; Патриарх Кирилл: Жизнь и мирозерцание. М., 2009.

Муз. соч.: «Четыре стихотворения Ф. Гарсиа Лорки» для голоса и ф-но (1984); «Да испривитися» для мужского трио (1987); «Ныне силы небесныя» для смеш. хора (1989); «Божественная Литургия» для смеш. хора (2006); то же для муж. хора — 2007; «Всенощное бдение» для солистов и смеш. хора (2006); «Страсти по Матфею» для солистов, хора и орк. (2006); «Рождественская оратория» для солистов, хора мальчиков, смеш. хора и симф. орк. (2007); «Литургия № 2» для смеш. хора (2007); «Memento» для симф. орк. (2007); «Песнь восхождения», симфония для хора и орк. (2008).

Лит.: *Thomas S.* [Рец. на кн.:] Hilarion (Alfeyev), hegum. *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition. 2000 // Eastern Churches Journal. 2001. Vol. 8. N 2. P. 145–150*; Наречение и хиротония архим. Илариона (Алфеева) во епископа Керченского, викария Сурожской епархии // ЖМП. 2002. № 2. С. 7–17; *Alexander (Golitzin), hierom.* [Рец. на кн.:] Hilarion (Alfeyev), hegum. *The Spiritual World of Isaac the Syrian. 2000 // SVTQ. 2002. Vol. 46, 2–3. P. 285–290; idem.* [Рец. на кн.:] Hilarion Alfeyev. *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition // Ibid. P. 291–300; он же (Александр (Голитзин), иером.)* Мир Исаака Сирина: [Рец. на кн.:] Иларион (Алфеев), еп. Духовный мир прп. Исаака Сирина. СПб., 2002<sup>2</sup> // Цивр. 2005. № 3(32). С. 244–249; *Гаврилюк П., диак.* [Рец. на кн.:] Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви // ЖМП. 2003. № 2. С. 90–92; *Аверинцев С.* Таинство милости // *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. СПб., 2003. С. 246–251; *Neam u M.* [Рец. на кн.:] Hilarion (Alfeyev), hegum. *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition. 1994 // Archaevs. Bucur., 2003. T. 7. N 3–4. P. 399–404; Зиборов О.* Господь поможет праведным людям // *Междунар. жизнь. 2007. № 4. С. 78–81; Благовещенская А.* Вечные страсти: От Баха до Алфеева // *НГ. 2007. 18 апр. С. 7; она же.* *Post Scriptum // НГ-Религии. 2007. 3 окт. С. 8; она же.* Музыкальная проповедь // Там же. 2008. 16 янв. С. 2; *From the Heart of Christ's Passion // Inside the Vatican. New Hope, 2007. Apr. P. 14–17; Бунге Г., свящ.* Музыка как средство эвангелизации // *НГ-Религии. 2007. 21 нояб. С. 7.*

Свящ. Димитрий Агеев

**ИЛАРИОН** (Арабаджиев Григорий; 8.02.1870, Севлиево — 13.03.1939, Сливен), митр. Сливенский Болгарской Православной Церкви (БПЦ). В родном городе окончил 5-классную гимназию, в Тырнове — ДУ (1891). В 1891–1894 гг. преподавал в уч-ще в Севлиево. С 1894 г. студент КДА, в 1898 г. получил степень кандидата богословия. В 1898–1903 гг. преподавал в педагогическом уч-ще в Казанлыке. По благословению митр. Сливенского *Гервасия* 14 сент. 1904 г. пострижен в монашество и рукоположен в диакона. В 1904–1908 гг. протосинкелл Сливенской митрополии. 15 сент. 1905 г. рукоположен во иерея, 15 янв. 1906 г. возведен в сан архимандрита. В этот период под его редакцией стал выхо-





дять ж. «Православный миссионер» (Православен мисионер. Сливен, 1907–). По приглашению Болгарского экзарха *Иосифа I (Йовчева)* в 1908–1909 гг. был ректором болг. ДС в К-поле. Протосинкелл Сливенской митрополии (1909–1917), преподаватель Сливенской муж. гимназии (1916–1917). 25 нояб. 1917 г. в кафедральном соборе вмч. Димитрия Солунского в Сливене хиротонисан во епископа Величского и назначен викарием митр. Сливенского Гервасия. 11 июня 1922 г. избран, 23 июля утвержден Св. Синодом Сливенским митрополитом. В 1933 г. купил участок земли и в 1934 г. начал строительство здания канцелярии митрополии (завершено после его смерти в 1939). В 1932–1938 гг. член Св. Синода БПЦ. Активно противостоял католич. пропаганде в митрополии. Написал ок. 20 брошюр религиозно-нравственного содержания. Похоронен в кафедральном соборе вмч. Димитрия Солунского в Сливене.

Соч.: Отец Паисий Хилендарски: По повод 150-годишния юбилей от написване историята му, 1762–1912 г. София, 1912; Страданията и чудесата на вмч. св. Мина и св. Димитрий Солунски. Сливен, 1913; Завист. Сливен, 1920; Речь на панихидата на убитите офицеры от Сливенския гарнизон в храма св. Димитрий. Сливен, 1920; Речь с присъдата над Иисуса Христа и мненията на членове от синедриона. Сливен, 1920; Тридесетий септември 1919 г., траурния ден за бълг. народ. Сливен, 1920; Иисус на съд пред Пилата. Сливен, 1922.

Лит.: Юбилейна книга на катедралния храм св. Димитър в гр. Сливен (1831–1931). София, 1931. С. 7–11; *Стефан [Шоков], митр. Софийски*. Речь при погребението на блажено починалия Сливенски митрополит // Църковен вестн. София, 1939. Бр. 13. С. 145–146; Погребението на митр. Иларион // Там же. С. 165–166; *Александров Н.* 50 години от смъртта на приснопамятния Сливенски митр. *Иларион* (1939–1989) // ДК. 1989. Кн. 4. С. 14–18; *Тамажярова И.* Митр. Иларион, сливенският благотворител // Сливенско дело. Сливен, 1992. № 100. С. 4; *Ваташки Р.* Католическата пропаганда в Сливенска епархия (20-те и 30-те г. на XX в). Шумен, 2002. С. 43–45; *Цацов Б.* Архиепископ на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 238–239.

*Х. Темелски*

**ИЛАРИОН** (Бельский Иван Иванович; 20.03.1893, С.-Петербург — 31.08.1937, Йошкар-Ола), еп. Бельский и Демидовский. Из семьи протоиерея. В 1917 г. окончил Олонекскую ДС. Служил надзирателем Петрозаводского ДУ. После закрытия уч-ща переехал в Петроград. 16 июля 1919 г. был принят в *Александро-Невскую лавру*. 23 июля пострижен

в монашество с именем Иларион, 26 июля рукоположен во диакона. 18 дек. 1919 г. назначен помощником правителя дел духовного собора лавры. С 5 янв. 1920 г. исполнял обязанности правителя дел. 22 февр. 1920 г. избран помощником секретаря церковноприходского совета храмов лавры, в 1921 — июле 1922 г. И.— секретарь совета. 13 авг. 1920 г. рукоположен во иерея. 8 июля 1921 г. утвержден в должности правителя дел духовного собора лавры. Обучал детей Закону Божию. Учился в Петроградском Богословском ин-те. Был награжден набедренником (1921), наперсным крестом (1922).

В июле (по др. данным, в июне) 1922 г. И. был арестован по делу правосл. братств, обвинен в укрывательстве от ГПУ иером. *Льва (Егорова)*. За недоказанностью обвинения освобожден 21 авг. того же года под подписку о невыезде. 13 сент. дело было прекращено. После признания Александро-Невской лаврой обновленческого Петроградского ЕУ (ПЕУ) с 7 июля 1922 г. перестал исполнять обязанности правителя дел духовного собора, секретаря церковноприходского совета и управдома лавры, официально освобожден от этих должностей 1 сент. 1922 г. 20 нояб. подал рапорт об увольнении за штат «по расстройству здоровья». Духовный собор лавры отклонил рапорт и обратился с ходатайством к ПЕУ откомандировать И. в один из петроградских мон-рей. 11 дек. 1922 г. указом ПЕУ переведен в *Черемнецкий во имя ап. Иоанна Богослова муж. мон-рь*. Не подчинился указу, продолжил служить в незанятых обновленцами храмах Петрограда. В окт. 1923 г., после возвращения Александро-Невской лавры в Патриаршую Церковь, вошел в состав братии. С марта 1924 г. настоятель петроградского храма во имя святых Бориса и Глеба на Калашниковской набережной. В сент. того же года возведен в сан игумена.

1 окт. 1924 г. хиротонисан в Москве Патриархом Московским и всея России св. *Тихоном* во епископа Каргопольского. Назначен викарием Олонекской епархии. Служил в Никольском храме г. Каргополя. В дек. 1924 г. арестован и выслан в Смоленск, продолжал носить титул епископа Каргопольского. В апр. 1925 г. в Москве принимал участие в погребении Патриарха Тихона и подписании акта о восприятии Кру-

тицким митр. сщмч. *Петром (Полянским)* власти Патриаршего Местоблюстителя. В июне 1925 г. назначен митр. Петром викарием Смоленской епархии с титулом «епископ Бельский и Демидовский» по городам Бельый и Демидов (до 1918 г. Поречье, отсюда др. наименование титула И.— «епископ Пореченский»). Прибыл в Смоленск 19 июня, исполнял обязанности временного управляющего («духовного попечителя») Смоленской епархии. Как показал позднее на следствии, не выезжал из Смоленска, не читал проповедей, «исключительно из опасений, чтобы слова мои не были неверно истолкованы».

5 февр. 1927 г. арестован, помещен во 2-ю городскую тюрьму Смоленска. Проходил по одному делу с Вяземским еп. *Венедиктом (Аленцовым)*. И. обвинили в соучастии в деятельности «контрреволюционной монархической группы», образовавшейся вокруг «лиц, выдававших себя за членов семьи бывшего царского дома Романова». И. отрицал свою вину. По данным следствия, на вопросы об отношении к выдававшим себя за великих князей и князей «давал лаконичные ключевые ответы». 29 авг. 1927 г. приговорен Коллегией ОГПУ к 10 годам заключения в концлагере. Отбывал срок на Соловках. В лагере сблизился с викарием Вятской епархии Яранским еп. *Нектарием (Трезвинским)*. После освобождения еп. Нектарий 4 марта 1928 г. от своего имени и от имени остававшегося в заключении И. (назван епископом Котельническим) объявил об отделении от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* и о присоединении к сторонникам Глазовского еп. священноисп. *Виктора (Островидова)*, к-рый управлял не признававшими митр. Сергия приходами Вятской епархии.

В лагере И. выполнял тяжелую физическую работу, вязал сети. Участвовал в тайных богослужениях сторонников Ленинградского митр. *Иосифа (Петровых)*. На Соловках его звали Иларионом Маленьким в отличие от Илариона Большого — Верейского архиеп. сщмч. *Илариона (Троицкого)*. Был одним из самых непримиримых противников митр. Сергия, отрицал действительность таинств, совершаемых священниками, к-рые признавали его каноническое главенство. В сент. 1931 г. И. был





переведен на строительство Беломорско-Балтийского канала (командировка Майгуба).

В 1933 г. досрочно освобожден, выслан в г. Козмодемьянск Марийской автономной обл. 25 мая 1934 г. арестован по обвинению в антисоветской агитации, освобожден 13 окт. того же года. 17 окт. 1935 г. дело прекращено за отсутствием состава преступления. Продолжал тайно совершать богослужения. 24 авг. 1937 г. арестован и заключен в тюрьму Козмодемьянска. Обвинялся в том, что «группируя вокруг себя верующих, проводил контрреволюционную деятельность, направленную против мероприятий советской власти». На единственном допросе И. отказался признать себя виновным. 28 авг. 1937 г. Особой тройкой УНКВД Марийской АССР приговорен к расстрелу. Расстрелян в Йошкар-Оле, место захоронения неизвестно. В 1981 г. канонизирован РПЦЗ.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 80; РГИА. Ф. 815. Оп. 14. Д. 98. Л. 2, 10, 11, 18; Д. 106. Л. 20, 32; Д. 163. Л. 9, 35, 36, 68; Д. 165. Л. 58, 71, 87, 100, 104, 116; Д. 162. Л. 10, 59, 81, 88; Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-88399. Т. 2. Л. 530; Архив УФСБ по Алтайскому краю. Д. 24362. Архив УФСБ по Респ. Марий Эл. Д. П-4067. Лит.: *Польский*. Ч. 2. С. 28–30, 71–72, 123, 124, 176; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 205; Русские правосл. иерархи: Исповедники и мученики: Фотоальбом. Р., 1986. С. 36; Акты свт. Тихона. С. 338, 408, 415, 416, 973; *Резникова И.* Православие на Соловках. СПб., 1994. С. 29, 36, 66, 145, 168; *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви (1917–1945). М., 1996. С. 361, 455, 465, 539, 548, 549, 602. (МИЦ; 15); *Чуков Н., прот.* Один год моей жизни: Страницы из дневника / Публ.: В. Антонов // Минувшее. СПб., 1994. Вып. 15. С. 432, 540, 541, 583, 584, 606; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 491; Синодик СПб епархии. 1999. С. 3–4; *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воды слез». М., 1998. С. 230, 252; *Толиков А., свящ., Фомин С. В.* Кровью убеленные. М., 1999. С. 43–44; *Фирсов С. Л.* Время в судьбе: Свят. Сергей, Патриарх Московский и всея Руси. СПб., 1999. С. 186; *Он же.* Власть и верующие: Из церк. истории нач. 1920-х гг. // Нестор. СПб., 2000. № 1. С. 221, 234–235; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 53, 55, 62, 63, 69, 285–286; Красный террор в годы Гражданской войны / Ред.: Ю. Г. Фельштинский. М., 2004. С. 398; Священномученики Сергей, еп. Нарвский, Василий, еп. Каргопольский, Иларион, еп. Поречский: Тайное служение иосифлян. Жизнеописание и док-ты. / Сост.: Л. Е. Сикорская. М., 2009. С. 205–258.

**М. В. Шкаровский**

**ИЛАРИОН (Домрачёв)** (ок. 1845, Вятская губ. — 1.03.1916, урочище Тёмные Буки Кубанской обл.), схим., духовный писатель, автор кн. «На горах Кавказа», ставшей причиной имяславских споров. Основные биогра-

фические сведения об И. содержатся в архивном деле «О жизни и деятельности имябожника схимонаха Илариона», хранящемся в ГА Ставропольского края. Ф. 135. Оп. 72. Д. 1089. Дело состоит из различных документов, в т. ч. донесений епархиальных миссионеров, посещавших И. в 1914–1916 гг., рапортов архиеп. Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора (Преображенского), викария Михаила (Козмодемьянского), еп. Александровского, игум. Сентинского монастыря Раисы (Онисимовой), а также прошений самого И., адресованных церковным властям.

И. окончил 4 класса ДС, затем работал учителем (Там же. Л. 30). По нек-рым сведениям, более 20 лет провел в *Русском вич. Пантелеимонон-ре* на Афоне. В 80-х гг. XIX в. удалился с Афона на Кавказ, где был приписан к *Новоафонскому во имя св. ап. Симона Кананита мон-рю* (Краткий очерк жизни старца Илариона и истории имяславия в России // *Иларион*. На горах Кавказа. 1998. С. 901–902). В беседах прп. *Варсонофия (Плиханкова)* сохранился рассказ о причинах этого переселения и об истории появления на свет кн. «На горах Кавказа»: «В старом Афоне жил один старец по имени Дисидерий. Когда там поднялись волнения и жизнь русских иноков стала тяжела, тогда произошло совещание русских афонцев, как быть дальше. Голоса разделились. Некоторые предлагали обратиться в Лондон к Английской королеве с просьбой продать им землю в Австралии для устройства там новой обители, но это предложение было отвергнуто, а выбрано другое — переселиться на Кавказ. Здесь на пожертвованном императором Александром II участке земли был основан «Новый Афон». В числе иноков, переселившихся туда, был о. Дисидерий. Но вскоре шум общежития стал его тяготить, и с благословения старцев он удалился в горы Кавказа для безмолвия. О. Дисидерий имел ученика, с которым вел беседы о внутреннем делании, т. е. об Иисусовой молитве. Когда о. Дисидерий умер, ученик похоронил его святое тело. Беседы их он постепенно записывал» (*Варсонофий Оптинский*. 1999. С. 280–281). Этим учеником, по рассказу прп. Варсонофия, и был И.

Кн. «На горах Кавказа» содержит неск. иную версию: автор вместе со

своим послушником путешествует по Кавказским горам и именно там (а не на Афоне) встречает старца Дисидерия, от которого научается тайнам молитвы Иисусовой. На вопрос, что самого лучшего он приобрел в пустыне, старец отвечал: «Господа Иисуса Христа стяжал сердцу своему, а в Нем, без сомнения, и вечную жизнь, осязательно и неотложно слышимую в сердце моем». «Каким способом?» — спросил И. Старец отвечал: «Через непрестанную молитву ко Господу нашему Иисусу Христу» (На горах Кавказа. 1910. С. 7–10).

Из дальнейшего рассказа старца Дисидерия выясняется, что в молодости он учился в ДС, но в результате обучения не только не приблизился к Церкви, но, напротив, совершенно отошел от религ. жизни: не верил в Бога, смеялся над Евангелием, не ходил в церковь, не приобщался Св. Христовых Таин, пьянствовал, буйствовал (Там же. С. 40–41). Такая жизнь продолжалась, пока Дисидерия не постигла тяжелая, не подававшаяся лечению болезнь, к-рая надолго приковала его к постели. Лежа на одре болезни, он пересмотрел свою жизнь и вернулся к Богу; по выздоровлении, «промедлив» еще 2 года в миру, на 23-м году жизни поступил в мон-рь. Проведя мн. годы в мон-ре, Дисидерий затем ушел в горы Кавказа, где жил в одиночестве. Там он и встретился с И. Упоминаний о том, что Дисидерий провел какое-то время на Афоне, в кн. «На горах Кавказа» не содержится.

И. не покидал Дисидерия до самой его кончины. После смерти Дисидерия И. продолжал путешествовать по Кавказу. В течение долгого времени он жил у р. Гоначхир (в районе совр. пос. Тиберда). В 1899 г. И. основал Покровскую жен. общину в местности Тёмные Буки на Маркотхском хребте Кавказских гор (между Анапой и Новороссийском), в 1904 г. преобразованную в мон-рь (Краткий очерк жизни старца Илариона. С. 902; ср.: *Ильинская А. В.* Тайна старца Феодосия. М., 1997. С. 50–52). В Тёмных Буках И. жил в двухкомнатной рубленой келье (ГА Ставропольского края. Ф. 135. Оп. 72. Д. 1089. Л. 30). Рядом с ним проживали его немногочисленные ученики.

Неск. раз церковные власти возвращали И. в Новоафонский мон-рь, к к-рому он был приписан, но он и его сподвижники вновь уходили





в горы. Местная светская власть не жаловала кавказских пустынников, так что И. пришлось в 1907 г. обратиться в Святейший Синод с просьбой «о содействии к прекращению предпринятого местными властями выселения из кавказских лесов». В ответ на запрос обер-прокурора Синода епископ Ставропольский объяснил, что И., мон. Свято-Троицкого мон-ря Сухумской епархии Гавриил, 2 бывш. послушника Зеленчукской пуст. и неск. крестьян самовольно поселились в лесных казенных дачах Баталпашинского отдела Кубанской обл. «с целью образовать пустынножительную общину с особым аскетическим уставом», однако епархиальные власти отклонили их ходатайство о ее учреждении (РГИА. Ф. 797. Оп. 77. Д. 217. Л. 6). Устав этой обители сохранился в архиве свящ. Павла Флоренского (опубл. в кн.: *Иларион. На горах Кавказа*. 1998. С. 934–937). В том же архиве имеется письмо И. настоятелю Зосимовой пуст. архим. Герману, датированное 20 мая 1911 г., с просьбой «походатайствовать пред Начальством — духовным и светским — о кровных нуждах Кавказских пустынножителей» (Там же. С. 931). Согласно этому письму, главной необходимостью для кавказских пустынников являлась земля, к-рую, «по невозможности купить в казне, нужно арендовать» (Там же. С. 933). Письмо это было передано настоятелю Зосимовой пуст., однако оставлено без последствий. До последних дней жизни И. и его сподвижники оставались на полулегальном положении и испытывали давление как со стороны светских, так и со стороны духовных властей.

Пример И. увлекал др. иноков и послушников. Не страшась бед и лишений, какие ожидали их, они шли из мон-ря в горы, вызывая тем недовольство со стороны настоятеля мон-ря. Последний через духовное начальство возбуждал преследования против И. «как прельщающего лучших монахов и послушников уходить в пустыни. На самом же деле о. Иларион не только никого с собой не звал в пустыню, но всячески убеждал желавших следовать за ним, — оставаться в монастыре и подвизаться в послушании, ибо это есть самый легкий и верный путь к спасению. Годы уединения и пустынного молитвенного подвига привели схимонаха Илариона до весьма

высокого духовного состояния — молитвенного созерцания. Плодом этого духовного опыта явилась книга «На горах Кавказа» (*Выходцев*. 1917. С. 12).

Кн. «На горах Кавказа», содержащая описание бесед И. со старцем Дисидерием, впервые увидела свет в 1907 г.; деньги на ее издание дала вел. кнг. Елизавета Феодоровна по рекомендации оптинского старца Варсонофия (см.: *Варсонофий Оптинский*. 1999. С. 281; Материалы к спору о почитании Имени Божия. 1913. С. 204–205). Книга сразу же обратила на себя внимание как монашествующих в России и на Афоне, так и верующей интеллигенции, вызвав восторженные отклики. С одобрения духовно-цензурного комитета она была переиздана дважды — в 1910 и 1912 гг. (в последний раз — 10-тысячным тиражом). «Эту книгу надо прочесть несколько раз, чтобы вполне воспринять всю глубину ее содержания, — говорил о ней старец Варсонофий. — Она должна доставить громадное наслаждение людям, имеющим склонность к созерцательной жизни» (*Варсонофий Оптинский*. 1999. С. 281). Известный религ. философ кн. Е. Н. Трубецкой по прочтении книги И. написал: «Эта книга прожгла мне душу. Ничего более чистого, прекрасного и святого из человеческих произведений я не читал. Это — человек, который видит Бога» (*Взыскующие града*. 1997. С. 551). Даже архиеп. *Антоний (Храповицкий)*, к-рому суждено будет сыграть ключевую роль в разгроме *имяславия*, признавал, что книга И. «произвела большое впечатление на афонских монахов», так как «написана ярко, с большим подъемом» (*Беспорядки на Афоне // Рус. слово*. 1913. № 21, 25 янв.).

Основной темой книги является не теоретическое оправдание имяславия, а практическое руководство к *молитве Иисусовой*. Поэтому в книге не следует видеть «манифест имяславия». Более того, ошибкой было бы рассматривать учение об имени Божием, изложенное в кн. «На горах Кавказа», исключительно через призму полемики, развернувшейся вокруг имяславческой лит-ры в 10-х гг. XX в. В ходе этой полемики книгу рассматривали вкупе с сочинениями иеросхим. *Антония (Булатовича)*, такими как «Апология веры во Имя Божие», несмотря на то что еще в 1913 г. свящ. Павел Фло-

*ренский* предлагал отделить оценку книги и личности И. — то, что он называл «Иларионовским вопросом», — от оценки сочинений иеросхим. *Антония*: «Если о. Иоанн [Кронштадтский] и о. Иларион говорили духовное и по-духовному, то о. Антоний, желая оправдать себя и учение перед теми, перед коими надлежало хранить молчание, уже начал рационализацию, уже лишил Иларионовскую мысль, древнюю мысль, ее священного покрова непонятности» (*Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3(1). С. 297).

Значительную часть кн. «На горах Кавказа» составляют подборки цитат из творений отцов Церкви, а также из сочинений рус. духовных писателей XIX в. — свт. *Феофана Затворника*, свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, прав. *Иоанна Кронштадтского* и др.; имеются цитаты из «Догматического богословия» еп. *Сильвестра (Малеванского)*, из «Сборника Киевской академии», а также из «Своего сборника», тетради, в к-рую И. записывал высказывания без указания авторов. Источники, к-рыми пользовался И., весьма разнообразны, в них нет системы. Более того, очевидно, что при написании он не имел книг под рукой, а пользовался сделанными ранее выписками из них.

Будучи посвящена молитве Иисусовой, кн. «На горах Кавказа» не является последовательным и систематическим изложением этой темы. Скорее она представляет собой разрозненные записки автора на те или иные темы, связанные с теорией и практикой молитвы Иисусовой. Книга состоит из 2 частей. Структура 1-й части достаточно своеобразна. Один пласт представляет собой основная сюжетная канва: рассказ о встрече автора со старцем Дисидерием, о беседах с ним, о его кончине. Другой пласт — учение старца о молитве Иисусовой. Еще один структурный пласт — авторские вставки в рассказ старца, поясняющие или дополняющие его мысли. Самостоятельные структурные пласты составляют описания кавказской природы, к-рыми время от времени прерывается повествование, а также выписки из сочинений разных авторов, подкрепляющие излагаемое автором учение о молитве. 2-я часть книги не является продолжением 1-й: она содержит пересказ отдельных эпизодов евангельской истории. Подборка писем И. завершает книгу. Такая





структура, несмотря на очевидную хаотичность, позволяет автору не только достаточно полно раскрыть основную тему книги, но и сделать само повествование разнообразным, увлекательным, динамичным. Секрет популярности книги среди монашествующих в большой степени объясняется именно этими особенностями ее структуры.

Не все в книге И. одинаково ценно. По замечанию прот. Сергия *Булгакова*, «благоуханнейшие страницы религиозной поэзии из жизни отшельников Кавказа» чередуются в книге с «бесхитростными, иногда прямо семинарскими, рассуждениями автора и выписками из духовной литературы» (*Булгаков*. 1913. С. 44). По оценке А. Ф. *Лосева*, наименее удачными являются главы, посвященные антропологии: «Здесь мистическое (антично-патристическое) учение путается с атеистической психологией новейшего времени и ее терминологией». Вся 2-я часть книги (пересказ Евангелия), по мнению *Лосева*, малоинтересна. Напротив, главы, посвященные учению о молитве Иисусовой, об условиях умного богообщения и об имени Божиим, высоко оцениваются *Лосевым*: он видит в них «чистейший образец восточно-свято-отеч[еской] мистики, восходящей через паламитов и исихастов, Симеона Нов[ого] Бог[ослова], Максима Исп[оведника], Дион[исия] Ареопаг[ита], Григ[ория] Нисского к неоплатонизму и Плат[ону]» (*Лосев* А. Ф. О книге «На горах Кавказа» // Начала. 1995. М., 1996. № 1/4. С. 235–240).

**Учение о молитве Иисусовой.** В восточнохрист. монашеской традиции молитва Иисусова известна на протяжении мн. веков. Учение о молитве Иисусовой излагается И. на основе традиц. восточнохрист. представления о 3 образах внимания и молитвы. С этого и начинается 1-я беседа старца Дисидерия с автором книги. Он сообщает, что, живя в мон-ре и исполняя различные послушания, почти 15 лет занимался произнесением устной молитвы, т. е. «словесным выговором молитвенных слов». Потом сама собой молитва перешла в умную, когда «ум стал держаться в словах молитвы, при зрении в них Господа». Затем открылась и сердечная молитва, к-рая, по учению всех св. отцов, «составляет в духовной жизни и вообще во всех исправлениях монашеских ве-

нец, славу и совершенство, потому что существо ее есть теснейшее соединение нашего сердца — вернее слитие всего нашего духовного существа — с Господом Иисусом Христом, явственно осязаемом в пресвятом Его имени» (На горах Кавказа. 1910. С. 9–10).

Изложенное учение укоренено в традиции, отраженной в «Слове о трех образах внимания и молитвы», приписываемом прп. *Симеону Новому Богослову*, и в сочинениях визант. исихастов XIII–XIV вв. Постепенное схождение ума в сердце соответствует, согласно И., поэтапному переходу молитвы с телесного уровня на душевный; с душевного уровня молитва должна перейти на духовный — это и есть 3-й образ внимания и молитвы, характеризующийся обнажением ума от всего земного: «Первые две степени молитвы не престают и здесь; но только их действие как бы подавляется, утончается и одухотворяется. Молитва совлекается от своих внешних одежд — на первой степени от телесной (от разных занятий), на второй от душевной (домыслов), и востро входит в духовный сердечный храм...» (Там же. С. 57). Находясь на 3-й степени молитвенного подвига, человек ощущает преобразование собственного ума, к-рый, сойдя в сердце, соединяется там с Самим Христом (Там же. С. 57–58). Учение о созерцании умом собственной светозарности заимствовано из сочинений *Евагрия Понтийского*.

Молитва Иисусова, по словам И., должна быть постоянным деланием монаха: что бы ни делал, он должен произносить: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного». И. подробно говорит об условиях, необходимых для того, чтобы молитва Иисусова принесла плод. Первое условие — внимание, достигаемое при помощи сосредоточения ума в груди или в горле (Там же. С. 55). Др. условие — молитва должна совершаться в духе покаяния и самоосуждения (Там же. С. 36). Смирение и молитва Иисусова неразрывно связаны; последняя не может принести плод без первого (Там же. С. 49). Не менее важное условие — отказ от воображения, отрешение ума от всех образов и представлений: «Нужно чтобы ум, погружаясь в имя Иисус Христово, зрел в нем Самого Христа. Но как зреть? Во всех писаниях святых отец стро-

го-настрога запрещается составлять умом какой-нибудь образ или представление или очертание, форму и фигуру» (Там же. С. 54). Еще одно важное условие, необходимое для преуспеяния в молитвенном делании, — примирение с братьями, пребывание в мире с теми, кому человек вольно или невольно нанес обиду (Там же. С. 48). Наконец, постоянное чтение Евангелия способствует преуспеянию в молитве Иисусовой, поскольку помогает подвижнику всегда носить в сердце образ Христа (Там же. С. 32).

Главным плодом молитвы Иисусовой, по словам И., бывает «чувство благодатного сопричастия Господа Иисуса в сердце, то есть во храме внутреннего человека, уверительно слушаемое и осязательно чувствуемое. ...Его спасительное со-пробывание, Его жизнь и даже, если можно так выразиться как бы Его дыхание. ...В сем имени вечная жизнь, по присутствию и пребыванию в нем вечного Бога. ...ум наш как бы сорастворяется с духовным, невидимым Существом Господа Иисуса Христа» (Там же. С. 13). Благодаря многолетнему пребыванию в молитве Иисусовой, постоянному призыванию имени Иисуса Христа подвижник делается «домом молитвы», ибо молитва «водворяется в душу человека» и «становится в нем действующим началом», покоряя все прочие склонности и расположения (Там же. С. 21). Подвижник становится также и вместителем Самого Бога, ибо Бог вселяется в его душу и преобразует все его естество (Там же).

**Учение об имени Божием и имени Иисус.** Исходной точкой этого учения является мысль о том, что «в имени Божием присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами... Для всякого верного раба Христова... Господь есть мысленное, духовное умосозерцаемое существо, таковое же и имя Его... Имя Господа Иисуса Христа нет возможности отделить от Его святейшего Лица» (Там же. С. 11). Имя Божие, по словам И., «свято и даже источник святости, а потому от произношения его освящается воздух, освящаются уста твои, язык и тело твое» (Там же. С. 52). Сказанное относится ко всякому имени Божию, в т. ч. и к имени Иисус, в к-ром Бог пребывает всей полнотой Божества (Там же. С. 16).





Поскольку Господь Иисус Христос присутствует всюду, то и в имени Своем Он всецело и неизменно пребывает (Там же. С. 118). По учению И., имя Иисус не есть простое человеческое имя, данное родившемуся в Вифлееме Богомладенцу. Вслед за свт. *Димитрием* Ростовским (см.: Слово на Обрезание Господне // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней св. Димитрия Ростовского. М., 1904. Кн. 5. С. 8–13) И. говорит о том, что имя Иисус от вечности хранилось в Предвечном Совете Св. Троицы: «В вечности на Небесах Единый Бог: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой; и если там пребывало имя Иисус, то, стало быть, оно и есть Бог, потому что там ничто тварное быть не может. Туда не смеют проникнуть и чины ангельские» (На горах Кавказа. 1910. С. 17–18).

Согласно учению И., имя Иисуса Христа в силу присутствия в нем Самого Господа является источником христ. благочестия — на нем основаны все церковные таинства, всякое богослужение и всякая молитва (Там же. С. 125).

Рассмотрение чинопоследования церковных таинств и богослужений показывает, какое место в них занимает призывание имени Божия. Эту работу через неск. лет после И. проведет иеросхим. Антоний (Булатович), поставивший своей целью собрать максимальное количество свидетельств о силе имени Божия не только из Свщ. Писания и святоотеческого Предания, но и из богослужебных текстов и богослужебной практики. Несомненной заслугой И. является то, что он одним из первых обратился к литургическому Преданию Церкви и воспринял его как источник богословского догматического учения. Его непосредственным предшественником в этом был прав. Иоанн Кронштадтский, утверждавший, что «в богослужении — вся догматика, вся церковная история, все домостроительство нашего спасения» (*Сергиев И. И. [Иоанн Кронштадтский, прав.] Моя жизнь во Христе. СПб., 1893<sup>2</sup>. Т. 3. С. 100–101*).

Имя Иисуса Христа, к-рое, по словам И., легло в основу всего церковного строя, положило начало и монашеской жизни. «Новая жизнь», открывшаяся благодаря имени Иисуса Христа, является прежде всего внутренней, сокровенной жизнью человека в Боге, преображением его

сердца благодаря соединению со священным именем. И. развивает учение о том, что благодаря долговременному призыванию имени Иисуса человек может прийти в такое состояние, при к-ром будет ощущать имя Божие тождественным Самому Господу. Достигнув этого состояния, человек уподобляется Богу и приобретает божественные свойства. Это не что иное, как традиц. восточнохрист. учение об обожении человека: «Имя Господа Иисуса Христа, если можно так сказать, как бы воплощается, человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в Имени Божием Самого Господа. Это ощущение Самого Господа и Его Имени сливается в тождество, по коему невозможно бывает отличить одно от другого» (На горах Кавказа. 1910. С. 12–13). Термин «тождество», употребленный И., может ввести в заблуждение, равно как и слова о том, что имя Божие благодаря молитве Иисусовой «как бы воплощается». Однако контекст данного отрывка позволяет с достаточной определенностью утверждать, что речь в нем идет об опыте молящегося, для к-рого призывание имени Иисуса Христа становится источником ощущений присутствия Самого Господа, причем ощущение это основывается не на «соображениях разума», а на «чувстве сердца» («этом внутреннем, глубочайшем, сердечном единении»).

В кн. «На горах Кавказа» призывание имени Божия поставлено в тесную связь с таинством Евхаристии, а одним из непременных условий для спасения, наряду с молитвой Иисусовой, названо причащение Св. Таин. Спасение, по учению И., заключается в соединении с Господом Спасителем. Для достижения этого соединения нужно соблюдать 3 вещи — хранить правосл. веру, причащаться Св. Таин и носить в сердце имя Иисуса Христа (Там же. С. 42).

**Мысли о природе.** Тема, к-рая никогда не была представлена в аскетической лит-ре с такой пронзительной яркостью, с какой она прозвучала в книге И., — тема природы как храма Божия, как места присутствия Бога. Возможно, именно те страницы, к-рые посвящены описанию кавказской природы, сделали кн. «На горах Кавказа» столь популярной среди рус. монахов нач. ХХ в., не испытывавших недостатка в лит-ре, посвященной молитве Иисусовой.

Для И. кавказская природа — источник неисчерпаемого религ. вдохновения. Горные шпили и ущелья, отвесные обрывы и глубокие пропасти, восходы и закаты, звери и птицы, дремучие леса и зеленеющие склоны и над всем этим мертвая тишина, превращающая горы Кавказа в подлинную «пустыню» для взыскующих одиночества и молчания, — вот тот мир, в котором живет кавказский отшельник. Среди тишины гор, в глубоком молчании сердца человек растворяется в природе и в ней обретает Бога. Автор повествует о том, как после долгого и утомительного перехода он вместе со своим послушником останавливается на привал, и описывает то, что представило их взору: «...поразительный вид горных хребтов и восхитительно живописная красота местности... Во всем пространстве вокруг нас царствовала мертвая тишина и совершенное молчание... Здесь природа, вдали от мира, праздновала свое успокоение от суеты и являла таинство будущего века. ...это был нерукотворенный храм Бога Живого...» (Там же. С. 4–6). Тишина Кавказских гор — один из лейтмотивов книги И. Многодневное пребывание в этой тишине вводит человека в постоянное общение с природой; диалог с природой постепенно перерастает в общение с Богом, когда в тишине гор начинает звучать голос Божий: «...все видимое было сдержано, остановлено, объято страхом и проникнуто вниманием, потому что Всемогущий и Вседержавный наполнял Своим страшным присутствием стоящую действительность и все сущее. И вот, среди общего затишья, слышен был нами в сердцах своих глагол Божий...» (Там же. С. 208).

Для подвижника, добровольно оставившего все земное ради пустынного уединения, природа заменяет не только весь мир, но и друзей и родственников, от общения с к-рыми он отказался. И. сравнивает природу с ласковой и нежной матерью, в объятиях к-рой он, словно младенец, может находить успокоение (Там же. С. 150).

В глазах кавказского подвижника вся природа имеет глубоко символический смысл. Каждый предмет, каждое природное явление приобщает человека к некоей иной стоящей за ним реальности. Для героев повествования И. путешествие по горам Кавказа становится своего





рода мистагогией-тайноводством, благодаря к-рому все, что населяет кавказскую пустыню, наводит на мысли об ином, горнем мире. Ночное небо, усыпанное звездами, едва различимые в горних далах костры охотников, расположившихся на ночлег,— все это напоминает подвижнику о Царстве Небесном (Там же. С. 39). И. называет кавказскую природу «школой премудрости Божией»; в этой школе человек узнает мир в той первоизданной красоте, в к-рой он был сотворен Богом (Там же. С. 151).

**Полемика вокруг учения И. об имени Божием.** 1-е изд. кн. «На горах Кавказа» было получено на Афоне в 1907 г. и сразу же вызвало живой интерес иноков, в частности в Фиваидском скиту. Нек-рые насельники общежительного скита — гл. обр. те, кто до вступления в монашество получили богословское образование,— высказались критически в адрес книги. Возражения вызвало учение И. об имени Божием, сфокусированное в заимствованной из сочинений прав. Иоанна Кронштадтского краткой формуле «Имя Божие есть Сам Бог». Главным противником книги в Фиваидском скиту стал иером. Алексей (Киреевский), происходивший из богатой дворянской семьи Орловской губ., племянник славянофилов братьев Киреевских, в прошлом учившийся в университете и духовной академии. Др. критик книги, инок Хрисанф (Минаев), проживал в Ильинском скиту.

В 1909 г. Хрисанф написал резкую рецензию на книгу И., где, упрекая автора во фразерстве и извращении Свящ. Писания и изречений св. отцов, утверждал, что единственной целью И. было доказать, будто в Иисусовой молитве «в Имени Иисус Сам Спаситель находится», будто «номинальное, невещественное «имя Иисус» олицетворяет живое и самое высочайшее существо Бога. Такая мысль,— писал рецензент,— есть пантеистическая, т. е. сливающая Существо Божие с чем-либо находящимся вне Его Существа...». В молитве Иисусовой произносимые имена служат для привлечения к нам Господа Иисуса Христа, для единения с Ним; но могущественная сила является от Самого Господа, поэтому, когда в молитве произносятся имена без всякого чувства и внимания, они не производят благодатного действия, Бог их не слы-

шит (*Хрисанф [Минаев]. 1916*). Относительно имени Иисус Хрисанф утверждал, что это простое человеческое имя, полученное Христом как человеком, и потому «приписывать этому имени при совершении молитвы обоготворяющее значение, сливать оное с Божеством и давать ему значение равносильное Самому Богу» не следует: «...чрез это выходит, что в одном лице Сына Божия высказываются два Бога: одно самое существо Его, а другое — нареченное Ему при воплощении на земле имя Иисус. ...Свойственное и добавляющее одной только Божественной природе усвоить не имеющему сей природы — это верх безумия и нечестия. ...это новшество, ибо никто из свв. Отцев и Учителей Церкви, со времен апостольских и до сего времени, не приводил такого учения» (Там же. С. 16).

И. ответил на рецензию, тогда еще не опубликованную, в приложении ко 2-му изд. книги (1910). Не соглашаясь с критикой инока Хрисанфа, И. писал: «Имя Иисус так же вечно, как и само Божество. Оно не тогда появилось своим бытием в человечестве, когда Архангел принес его с Неба... а пребывало прежде лет вечных, прежде всякого тварного бытия, все равно как и имя Его Сын Божий, в пучинах Божественного присносуществова, в преевечном Совете Троицостасного Божества... Имя Иисус, будучи вечно, как вечен Бог, явилось на Земле в лице Спасителя мира... Итак, ради того, что имя Иисус явилось во времени, будучи вечно Своим бытием, оно ни в каком случае не должно быть мыслимо меньшим в сравнении со всеми прочими именами, принадлежащими Сыну Божию» (Ответ на рецензию на книгу «На горах Кавказа» // *На горах Кавказа. 1998. С. 885–887*). И. говорит о том, что все относящееся к Божеству во Христе может быть отнесено и к Его человечеству, а потому и имя Иисус можно считать именем Божиим и Богом: «В Божестве ничего нет большего или меньшего, но все едино: и величие, и честь, и слава, достопоклоняемость и совершенство. Печать беспредельности лежит на всех Его свойствах, силах и действиях. Он велик во всем — великом и малом, всегда одинаков, неизменяем. Сын Божий и Сын Человеческий (Иисус Христос) — оба сии понятия одинаково относятся к единому лицу, и суть равного до-

стоинства... Точно в таком же разуме и имя Иисус мы называем Богом, и приписываем ему все Божии совершенства, качества и свойства, когда имеем его неотделимым от Самого Единородного, но едино с Ним» (Там же. С. 887–888).

В ответе на рецензию Хрисанфа И. развивает учение о связи между именем предмета и самим предметом. Используется пример стакана: «Назовите его другим именем, он уже не будет стаканом. Видите ли, как имя лежит в самой сущности предмета и сливается воедино с ним; и отделить его невозможно без того, чтобы не изменялось понятие о предмете» (Там же. С. 889). Эта теория взаимозависимости предмета и имени не укладывается в русло патристической традиции. Так, напр., свт. Григорий Палама, вслед за свт. Григорием Нисским, утверждал, что «предметы суть причины имен, а не имена — причины предметов» (*Антирритики против Акиндина. 5. 17. 16–17 (ГПШ. Т. 3. С. 337)*), но у И. получается, что имя есть причина предмета: меняется имя — меняется и понятие о предмете.

И. настаивает на преимуществе религиозного, мистического опыта перед всяким рациональным познанием. «Догмат» о присутствии Христа в священном имени Иисус познается, по мнению И., не разумом, но внутренним сердечным чувством: «Чтобы ощутить присутствие Сына Божия в Его пресвятейшем имени «Иисус Христос», для этого требуются не умственные доказательства, а внутренний опыт, духовная жизнь и, главное,— вера» (Ответ на рецензию. С. 892). Наконец, в ответе И. присутствуют слова о том, что «Господь есть мысленное высочайшее существо, таковое же и имя Его, а потому оно в нашем сознании и приемлется как Сам Он, Господь Бог» (Там же. С. 891). Эти слова были интерпретированы противниками имяславия в том смысле, что он считает имя Божие отдельным от Бога «мысленным высочайшим существом», обладающим личным бытием. Однако смысл их иной: имя Божие, так же как и Сам Бог, является мысленной, интеллигибельной, духовной сущностью (термин «существо» употреблен в смысле «сущность»). Иными словами, как Сам Бог является мысленным (а не материальным, напр.), так и имя Его является мысленным.





Летом 1912 г. вопрос о богословском содержании кн. «На горах Кавказа» рассматривался в богословской школе К-польского Патриархата на о-ве Халки. По результатам рассмотрения патриарх К-польский *Иоаким III* 12 сентября 1912 г. направил на Афон послание, запрещающее чтение кн. «На горах Кавказа» как «содержащей много ошибочного и ведущей к заблуждению и ереси» (Цит. по: Русский инок. 1912. № 20. С. 78–79; см. также: Забытые страницы русского имяславия. 2001. С. 35).

В нач. 1913 г. учение И. об имени Божиим подвергли критическому анализу 3 богослова — свящ. Хрисанф Григорович, архиеп. Антоний (Храповицкий), архиеп. *Никон (Рождественский)* и С. В. *Троицкий*. К тому времени достигли своего апогея споры вокруг учения имяславцев, главным манифестом к-рых была «Апология веры во Имя Божие» иеросхим. Антония (Булатовича). Анализируя учение И. «и его последователей», критики рассматривали книгу И. одновременно с «Апологией» иеросхим. Антония, polemизируя не столько с И., сколько с иеросхим. Антонием. Весной 1913 г. по поручению Святейшего Синода архиеп. Финляндский *Сергий (Страгородский)* написал «Послание к чадам Православной Церкви» на основании представленных докладов архиеп. Антония, архиеп. Никона и Троицкого. Темой Послания, опубликованного в «Церковных ведомостях» от 18 мая 1913 г., стало «смутившее многих православных, монахов и мирян, учение схимонаха Илариона о сладчайшем Имени Господнем Иисус» (Божиею милостию, Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братьям, во иночестве подвижащимся. 1913. С. 277). Ошибка И., по мнению автора Послания, состояла в том, что, «не довольствуясь описанием умного делания... о. Иларион подался искушению дать свое как бы философское объяснение, почему так спасительна молитва Иисусова, и, позабыв руководство св. Церкви, заблудился в своих измышлениях, выдумал, как он сам говорит, «догмат», не встречавшийся раньше нигде...» (Там же. С. 278). Впрочем, в тексте Послания речь идет не столько о книге И., сколько об «Апологии» иеросхим. Антония (Булатовича): учение И. рассматривается вкупе с «мудрованиями его афонских

последователей» (Там же), и именно на эти «мудрования» обращено главное внимание.

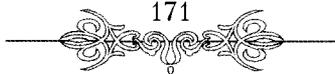
Автор Послания обращается также к учению прав. Иоанна Кронштадтского об имени Божиим, обвиняя имяславцев в неправильном толковании этого учения: «Вчитавшись же в слова о. Иоанна, всякий может убедиться, что о. Иоанн говорит только о том, свойственном нашему сознанию явлении, что мы при молитве, при произношении Имени Божия в сердце, в частности, при молитве Иисусовой, не отделяем в своем сознании Его Самого от произносимого Имени, Имя и Сам Бог в молитве для нас тождественны. ...Недаром и о. Иларион сначала говорил, что Имя Божие для молящегося не прямо «Бог», а только «как бы Бог». Но это только в молитве, в нашем сердце, и зависит это только от узости нашего сознания, от нашей ограниченности, а совсем не от того, чтобы и вне нашего сознания Имя Божие было тождественно с Богом, было Божеством. Поэтому о. Иоанн, хотя подобно другим церковным писателям и упоминает об особой силе, чудодейственности Имени Божия, однако ясно дает понять, что эта сила не в самом Имени, как таковом, а в призывании Господа, Который, или благодать Которого, и действует» (Там же. С. 282–283). На основании изложенных пунктов Синод по поводу имяславского учения определил: «...Святейший Синод вполне присоединяется к решению Святейшего Патриарха и священного синода великой Константинопольской Церкви, осудившего новое учение, как «богохульное и еретическое», и с своей стороны умоляет всех, увлекшихся этим учением, оставить ошибочное мудрование и смиренно покориться голосу Матери-Церкви...» (Там же. С. 284).

**Последние годы.** Сам И. непосредственного участия в имяславских спорах не принимал. Лишь отрывочные сведения доходили до кавказской пустыни об осуждении кн. «На горах Кавказа» Святейшим Синодом, о ее сожжении в Валаамском мон-ре, о суде Московской синодальной канцелярии, о вступлении России в войну. На информацию о сожжении книги схим. Иларион отреагировал крайне болезненно. В частном письме, датированном 29 мая 1914 г., он так говорил об этом событии: «Живу в далеких го-

рах и положительно ничего не знаю и не слышу о своей книге. Вы извещаете, что сожгли. Вот это дело! Вечным огнем, если не покаются, будут жегомы те, кто дерзнул на сие. Боже наш! Какое ослепление и бесстрашие! Ведь там прославлено имя Бога нашего Иисуса Христа, Имя «Ему же поклоняется всяко колена небесных, земных и преисподних». Там в книге все Евангелие и все Божественное Откровение, учение Отцов Церкви и подробное разъяснение об Иисусовой молитве. Вот так показали свою духовность и близость к Богу монахи XX-го века... Конечно, скажете, Синод приказал, да где же у вас свой-то ум?.. Ангели поют на небеси превеликое Имя Твое, Иисусе, а монахи, о ужас, сожгли яко вещь нестерпимую. Без содрогания нельзя сего вспомнить» (Забытые страницы русского имяславия. 2001. С. 238–239; РГБ НИОР. Ф. 765. К. 4. Д. 31).

В марте 1915 г. ж. «Ревнитель» опубликовал письмо И., адресованное редактору этого журнала Л. З. Кунцевичу. Письмо полно апокалиптических предчувствий: «Я должен сказать и то, что я сильно обижен действиями в отношении меня духовной власти. Почему же она, когда она разбирала мою книгу и осудила ее, не отнеслась ко мне ни единым словом или вопросом о всех тех местах в моей книге, кои были причиной возникшего недоумения? ...Мнится нам... что эта ужасная «пря» с Богом по преимуществу высших членов России Иерархов есть верное предзнаменование близости времен, в кои имеет прийти последний враг истины, всепагубный антихрист» (Переписка с отшельником Иларионом. 1915. С. 31–33).

В течение 1915 и 1-й пол. 1916 г. И. проживал попеременно в своей келье в урочище Тёмные Буки или в Спасо-Преображенском жен. монастыре, где пользовался гостеприимством игум. Раисы. Духовные и светские власти пристально следили за жизнью и деятельностью И., к тому времени старого и больного. Время от времени его посещали епархиальные миссионеры, отбиравшие у него книги и выяснявшие детали его «лжеучения». Архиеп. Ставропольский Агафодор и его викарий еп. Александровский Михаил регулярно получали донесения о деятельности И. и неск. проживавших вместе с ним послушников и послушниц. На игум. Раису и др. инокинь





Сентинского мон-ря еп. Михаил окказывал «воздействие и словом убеждения, и мерами строгости на тот предмет, чтобы все они оставили увлечение учением схимонаха Илариона об имени Иисусовом» (ГА Ставропольского края. Ф. 135. Оп. 72. Д. 1089. Л. 42). В сент. 1915 г. временный генерал-губернатор Кубанской обл. и Черноморской губ. воспретил И. «пребывание в местностях, состоящих на военном положении или входящих в театр военных действий... как лицу, вредному для государственного порядка и общественной безопасности» (Там же. Л. 39). И. скончался от водянки; «погребение было совершенно над его могилой на Пасху» прибывшим в урочище Тёмные Буки иером. Драндовского подворья в Новороссийске Паисием (Там же. Л. 78).

Арх.: ГА Ставропольского края. Ф. 135. Оп. 72. Д. 1089; РГБ НИОР. Ф. 765. К. 4. Д. 31; РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59; Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80.

Соч.: На горах Кавказа: Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисусу Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Баталпашинск, 1907; 1910<sup>2</sup>. К., 1912<sup>3</sup>. СПб., 1998<sup>4</sup>; [Куницев] Л. Переписка с отшельником Иларионом, автором книги «На горах Кавказа» // Ревнитель. Воронеж, 1915. № 3. С. 23–35 (перезид.: Начала, 1995. М., 1996. № 1/4. С. 182–199).

Лит.: Антоний (Храповицкий), архиеп. Еще о книге «На горах Кавказа» // Рус. инок. 1912. № 10. С. 63–64; Денасий [Юшков], мон. Еще о книге «На горах Кавказа»: (Письмо в редакцию) // Там же. № 15. С. 62–63; он же. Письмо автора книги «На горах Кавказа» схимонаха Илариона на Афон к духовнику — иеромонаху Н. Ответ на письмо о. Илариона. Заключение и последствия // Там же. С. 62; Каллиник, схим. Письмо почтенного старца-грека к русскому духовнику иеромонаху на Афон // Там же. № 17. С. 61–63; Патриарший приговор над книгою «На горах Кавказа» // Сотрудник Закавказской миссии. Сухум, 1912. № 18; Хрисанф [Мишаев], мон. Рецензия на сочинение схимонаха отца Илариона, называемое «На горах Кавказа» // Рус. инок. 1912. № 4. С. 71–75; № 5. С. 57–59; № 6. С. 50–60; то же // Святое Православие и именованная ересь: В 3 ч. Х., 1916. С. 1–17; Бердяев Н. А. Гасители духа // Рус. молва. 1913. № 232, 5 авг.; Божию милостию Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братьям, во иночестве подвижающимся // ЦВ. 1913. № 20. С. 277–286; Булгаков С. Н. Афонское дело // РМ. 1913. Кн. 9. С. 37–46; Григорович Х., свящ. Имя Божие: (По поводу совр. Афонских споров) // МисОб. 1913. № 2. С. 203–214; № 3. С. 369–388 (отд. изд.: СПб., 1913); Материалы к спору о почитании Имени Божия, М., 1913. Вып. 1; Никон (Рождественский), архиеп. Имебожники: Великое искушение около святейшего Имени Божия и плоды его. Серг. П., 1914; Почему Святая Православная Церковь отвергает новоизмышленное учение схимонаха Илариона и его последователей-имяславцев о том, что

Имя Божие есть якобы Сам Бог / Рус. Пантелеимонов мон-рь на Афоне. М., 1913; Имяславие: Богословские мат-лы к догматическому спору об Имени Божием по док-там имяславцев. СПб., 1914; Климент, мон. Имябожнический бунт, или Плоды учения книги «На горах Кавказа» // ИВ. 1916. Т. 143. № 3. С. 752–785; Выходцев Е. История афонской смуты. Пг., 1917. Вып. 1; Кончина схимонаха Илариона // Сергиевский листок. П., 1936. № 1/2. С. 14–16; Василий (Зеленцов), еп. Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об Имени Божием // БТ. 1997. Сб. 33. С. 165–205; Взыскующие града: Хроника частной жизни рус. религ. философов в письмах и дневниках / Сост.: В. И. Кейдан. М., 1997; Кравецкий А. Г. К истории спора о почитании Имени Божия // БТ. 1997. Сб. 33. С. 155–164; Вениамин (Федченко), митр. Имяславие // Начала, 1998. М., 1998. № 1/4. С. 119–140; Варсонофий Оптинский, прп. Духовное наследие. Серг. П., 1999; Забытые страницы русского имяславия: Сб. док-тов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. / Сост.: А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М., 2001; Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002, 2007<sup>2</sup>. См. также список лит-ры к ст. *Имяславие*.

Архиеп. Иларион (Алфеев)

**ИЛАРИОН** (Здобин Иаков Михайлович; 1766 (1765), С.-Петербург — 12.11. 1841, Саровская пуст.), иером., братский духовник, подвижник Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. В миру был портным, в 1790 г. поступил в Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь, в 1795 г. определен в послушники, 15 апр. 1796 г. игум. Назарием (Кондратьевым) пострижен в монашество, 5 июня 1797 г. рукоположен во диакона. 24 (по др. сведениям, 27) февр. 1798 г. в Благовещенской ц. Александро-Невской лавры митр. Неопатрийским Хрисанфом рукоположен во иерея. Служил пономарем, канонархом, ризничим, благочинным, стал ближайшим учеником игум. Назария. Когда 17 мая 1801 г. игумен ушел на покой, И. поселился вместе с ним в отшельнической келье. Вскоре игум. Назарий решил удалиться в Саровскую пуст. и, ссылаясь на слабость здоровья, испросил И. себе в спутники. «Для переезда и там к успокоению моему имеет крайнюю любовь... отправиться со мною», — писал игумен (РГИА. Ф. 19. Оп. 6. № 323. Л. 6). Указом С.-Петербургской духовной консистории (июль 1803) И. дозволялось лишь сопровождать игумена в Саровскую пуст., но не разрешалось окончательно оставлять Валаам: когда И. «с игуменом Назарием в Саровскую пустыню отпущался, пред

Богом клятву и обещание давал, что как отца Назария означенной пустыни проводил, то, непроживая несколько времени, паки возвратиться в Валаамский монастырь непременно» (ЦГА Респ. Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Д. 351. Л. 3). Однако, прибыв в 1804 г. в Саровскую пуст., И. решил остаться там вместе с духовником. Впосл. этот поступок повлек многолетние дисциплинарные нарекания И. со стороны священноначалия.

Рескриптом от 10 дек. 1804 г. от строителя Саровской пуст. иером. Исаии (Зубкова) было затребовано взять с И. и прислать в консисторию «письменное показание, располагающее ли он остаться в Саровской пустыни или отправиться обратно в Валаамский монастырь». Строитель доносил, что И. «объявил, что желает остаться в сей (Саровской) пустыне». В 1804–1806 гг. еп. Тамбовский и Шацкий Феофил (Раев) переписывался с о. Исаией, требуя удаления И. в Валаамский мон-рь (Там же. Л. 3 об.— 8). Вероятно, поэтому И. и старец Назарий в 1-й пол. 1805 г. отправились на Кавказ, прожили неск. месяцев в екатеринодарском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре, затем вернулись в Саров. Благоволивший к И. строитель Исаия добился офиц. зачисления подвижника 31 июля 1806 г. в состав братии Саровской пуст. (Там же. Л. 9). Первоначально И. служил келейником игум. Назария, подвизавшегося в 3 верстах от пустыни, в уединенной хижине на правом берегу р. Саровки. Уже в эти годы И. пользовался уважением братии. Так, в 1804 г. и особенно в 1809 г. в переписке с братом, саровским послушником Ионой Путиловым, послушник Тимофей, буд. архим. оптинский прп. Моисей (Путилов), часто упоминал «отца моего Илариона», благодарил «за почтенные писания» к нему, «за любовь» (Там же. Д. 367. Л. 5, 16 об., 27 об.). После кончины старца Назария (1809) И. намечался вернуться в Валаамский мон-рь, но в 1814 г., «получа от простуды сильную болезнь», остался в Саровской пуст. (Там же. Д. 351. Л. 11–13 об.).

Взаимопонимание и доверие связывали И. с прп. Серафимом Саровским, к-рый «всех приходящих» направлял к нему на исповедь «и даже поручил постригать в рясофор дивеевских девушек» (Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Ди-



веевского мон-ря. СПб., 1903<sup>2</sup>. С. 307). И. помогал преподобному в окормлении сестер ардатовской общины-богадельни (см. в ст. *Ардатовский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь*). Так, ок. 1808 г. основательница обители В. Д. Полюхова (мон. Вера) обратилась с уставными вопросами к саровским старцам и получила от прп. Серафима и И. благословение принимать благочестивых женщин в общину, как «в семью» (ЖПодв. Нояб. С. 550). Вскоре ардатовские сестры «находились уже под нравственным влиянием саровских старцев, особенно о. Серафима и Илариона». После кончины мон. Веры (Полюховой; † 21 нояб. 1823) по благословию прп. Серафима И. посетил Ардатов и утвердил новую начальницу общины — Е. А. Кежугину (Там же. С. 553). По поручению прп. Серафима И. участвовал также в устройении Зеленогорской Спасской жен. общины в с. Спас-Зелёные Горы Нижегородского у. (к нач. XX в. в алтаре Спасской ц. обители хранился кипарисовый крест с частицами мошей, вырезанный, согласно надписи на нем, саровским иеродиак. Ефремом для И.).

И. допускал возможность духовного окормления не только монашеской братии, но и мирян, в т. ч. женщин, из-за чего в 1828 г. подвергся навету приходского священника с. Шилокша Ардатовского у. Последний сообщал, что И. вместе с диаком Григорьевым останавливался на ночлег «в доме солдатки Ксении Матфеевой». Беседы с собравшимися у нее «вдовами и девками» сопровождалась якобы «соблазнительными поступками». В то же время приходский священник с. Зелёные Горы Степан Васильев сообщал в Тамбовскую духовную консисторию, в частности, о том, что И. совершал постриги в богадельне с. Спас-Зелёные Горы (ЦГА Респ. Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Д. 351. Л. 16 об.). По 2 доносам еп. Нижегородский и Арзамасский *Афанасий (Протопопов)* возбудил дело «о учиненных Темниковской Саровской пустыни иер. Иларионом в Нижегородской епархии противозаконных поступках». На допросе И. рассказал, что действительно посещал мать и дочерей Матвеевых «по просьбам... для научений всех их по имеющейся между ними споре дружельюбному житию». Старец назидал и наставлял женщин; нек-рые из них «открывали ему наедине совес-



Иером. Иларион (Здобин).  
Литография А. П. Зеленкова  
с гравюры А. Г. Афанасьева. 60-е гг.  
XIX в. (ЦМАР)

ти или какие прискорбия без таинственной исповеди» (Там же. Л. 15–16). И. обвинялся в том, что посещал мирян без благословения настоятеля, «руководствовал оных различными наставлениями, не имея на последнее надлежащее права и дозволения от начальства... принимал наедине... жалобы мужей на жен, а жен на мужей, родители на детей... присвоив себе обязанности, монашеству неприличные», чем нарушал предписания Духовного регламента (Там же. Л. 18 об.— 19).

Вслед разбирательства в мае 1828 г. за «предосудительные монашескому званию поступки для исправления» И. был направлен под строгий надзор настоятеля в *козловский во имя Св. Троицы мон-рь* «с отлучением от священнодействия и допущением до онаго для спасения души во дни только праздничные» (Там же. Л. 19 об.). Во время этих событий в письме (от 21 мая 1828) духовному ученику И. упоминал, что посетивший обитель «архимандрит Н.» оказал ему «снисхождение, удостоил с собой служить. Взял мой указ и обещал облегчить мою участь». При этом И. советовал ученику «сносить жребий свой великодушно и без роптания... забывать нанесенные нам обиды», помнить, что дням «печальным всегда следуют радостные» (*Авель (Ванюков)*. 1853. С. 167–169; 1996. С. 151). Приписка к письму: «Козловский Троицкий монастырь, где по ложному доносу О. Иларион был под эпитимиею» — в следующем, «исправленном и дополненном» издании 1883 г. книги иером. Авеля исчезла. Харак-

терно, что это единственная редакционная правка гл. 12 «Духовник Саровской братии иеромонах Иларион». Всего через месяц прещение, наложенное на И., было снято. 19 июня 1828 г. казначей козловского Троицкого мон-ря иером. Димитрий сообщал: И. «в течение мая месяца никуда из монастыря не отлучался, вел себя хорошо и соответственно монашескому званию равно и ни в каких худых поступках никогда не замечен». Вскоре И. вернулся в Саровскую пуст. (ЦГА Респ. Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Д. 351. Л. 21).

В 1-ю неделю 1833 г. И. участвовал в отпевании прп. Серафима. По преданию, когда И. вкладывал в руку почившего разрешительную молитву, «рука сама разжалась» (Житие прп. Серафима. 2003. С. 405). И. один из первых засвидетельствовал факт паломничества ко гробу прп. Серафима Саровского (ЦГА Респ. Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 252. Л. 61). Посетивший в 1838 г. Саровскую пуст. инок *Парфений (Аггеев)* «многажды беседовал с старцем и духовником иеромонахом Иларионом» (*Парфений (Аггеев)*, инок. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Св. земле. М., 2008. Т. 1. С. 163).

В жизнеописании И. о многочисленных трудностях, связанных с его поступлением в Саровскую пуст., окормлением сестер основанных прп. Серафимом общин, и о др. событиях сказано лишь неск. слов: Господь попустил «различныя искушения», чтобы подвижник «явился пред Ним якоже злато, огнем искушенное». Пройдя испытания, И. стал опытным старцем, уважаемым иноками. Братия избрала его общим духовником. По отзывам насельников, И. стяжал «любовь и кротость», провинившихся «никогда не порицал укоризненно, не делал строгих выговоров... если же и обличал кого, то всегда тихо». Духовник призывал не осуждать согрешившего брата, чтобы Господь не попустил такого же грехопадения, не разглашать «ни малого преткновення братня» (*Авель (Ванюков)*. 1996. С. 170).

И. похоронен в Саровской пуст. за алтарем храма в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (взорвана в 1954). Памятник над могилой не сохранился; неизвестно, уцелело ли захоронение. Изданы «Наставления первоначальным» И. о молитве, кротости, смирении,

послушании, молчании, прощении и терпении (Там же. С. 157–167). Литографическое изображение И. помещено в 3 изданиях книги иером. Авеля (Ванюкова).

Арх.: Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся / Записки, собр. иером. Троице-Сергиевой лавры Авелем. Сер. XIX в. (до 1856) // РГАДА. Ф. 357. Собр. Саровской пуст. Оп. 1. Д. 315; Личное дело иером. Илариона (1805–1831) // ЦГА Респ. Мордовия. Ф. 1: Саровский мон-рь. Оп. 1. Д. 351; Описание ист. памятников Саровского мон-ря (1870) // Там же. Д. 990. Лит.: Саровская общежительная пуст.: Подробное описание. М., 1908; *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853, 1996<sup>р</sup>; *Букова О. В.* Жен. обители прп. Серафима Саровского. Н. Новг., 2003. С. 19, 22, 76; Житие прп. и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца / Сост.: Л. И. Денисов. М., 2003<sup>3</sup>. С. 190–191, 405; *Онучфрий (Маханов), иеродиак.* Причал молитв уединенных: Валаамский мон-рь и его покровители преподобные Сергий и Герман. СПб., 2005. С. 82–83, 641; *Подурец А. М.* Саров: Памятник истории, культуры, Православия. Саров, 2006<sup>3</sup>. С. 122; *Степашкин В. А.* Прп. Серафим Саровский: Предания и факты. Саров, 2008<sup>3</sup>. С. 124.

**Е. А. Мавлиханова, Д. Б. Кочетов**

**Иконография.** Сохранился гравированный портрет И., где он изображен с окладистой седой бородой, вполборота влево, в монашеской мантрии и клобуке с наградным крестом в память войны 1812 г., — работа А. Г. Афанасьева сер. XIX в. Гравюра существовала в качестве отдельного листа (ГИМ) и была помещена в кн.: *Авель [Ванюков], иером.* Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853. Портрет точно воспроизведен на литографии А. П. Зеленкова 60-х гг. XIX в. (ЦМиАР).

Лит.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 996; *Зеленина Я. Э.* Особенности монастырского портрета (на примере изображений настоятелей и подвижников Саровской пуст.) // Возрождение правосл. мон-рей и будущее России: Мат-лы 3 Всерос. науч.-богосл. конф. «Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России». 28 июня — 1 июля 2006 г. Н. Новг., 2007. С. 199–208.

**Э. П. И.**

**ИЛАРИОН** (Зеремский Владимир; 27.02.1865 — 1.01.1931, Плашки, совр. Хорватия), еп. Горно-Карловацкой Сербской Православной Церкви в 1920–1931 гг., церковный историк, богослов, переводчик НЗ. Окончил православную гимназию в г. Нови-Сад, изучал юриспруденцию в ун-те в Пеште (ныне Будапешт). 13 мая 1887 г. указом Святейшего Синода РПЦ зачислен в МДА, 28 сент. 1890 г. утвержден в степени кандидата богословия. С 1891 до 1911 г. в семинарии в Сремски-Карловци преподавал введение в Свящ.

Писание и толкование Свящ. Писания, литургику, катехизис, педагогику, русский язык. 14 окт. 1893 г. в мон-ре Ковиль пострижен в монашество, 26 окт. рукоположен во диакона, 27 окт. — во иерея. В 1898 г. возведен в сан синкелла, в 1899 г. — протосинкелла, в 1904 г. — архимандрита. С сент. 1900 по сент. 1901 г. был настоятелем мон-ря Хопово, в дек. 1909 г. назначен настоятелем мон-ря Раковац. 18 дек. 1912 г. хиротонисан во викарного епископа. В 1914 г. назначен администратором Горно-Карловацкой епархии, в 1920 г. возглавил кафедру (в 1921 утвержден королевским указом). В 1919 г. как эксперт по Воеводине принимал участие в составе серб. делегации в работе мирной конференции в Париже. В 1919 г. избран профессором Богословского фак-та Белградского ун-та, но не смог принять эту должность из-за управления Горно-Карловацкой епархией. Активно выступал за церковное объединение серб. епархий, что произошло в 1920 г.

В 1902 г. стал инициатором и до 1914 г. был редактором ж. «Богословский вестник» (Богословский гласник: Часопис за православно богословску науку и црквени живот). В первых 2 десятилетиях XX в. осуществлял перевод НЗ с греч. языка на сербский, часть переводов с комментариями опубликовал в 1902–1907 гг. в «Богословском вестнике».

И. издал кн. «Сербские монастыри в Банате...» (Српски манастири у Банату, њихов постанак, прошлост и одношај према Румунима. Сремски Карловци, 1907), к-рая сыграла важную роль в решении в венг. судах дел, связанных с имущественными претензиями покинувших *Карловацкую митрополию* румын. Большую научную ценность представляют его монография «Женский монастырь в Стари-Язаке» (Женски манастир у Старом Јаску. Сремски Карловци, 1930) и исследования по истории Сербской Патриархии, опубликованные в 1930–1931 гг. в «Гласнике Сербской Православной Патриархии», при написании которых И. активно использовал источники из архивов Карловацкой митрополии, Вены и Будапешта. Подготовил к печати книгу с жизнеописаниями архиереев Карловацкой митрополии, но весь материал пропал во время второй мировой войны. Как глава епархии особо заботился об улучшении материального положения

приходского духовенства. Во время первой мировой войны окормлял интернированных серб. священников, размещенных в мон-ре Гомирье. Похоронен в кафедральном соборе в Плашках.

Соч.: Увод у Нови завета. [Б. м.], 1891; Тумачење Св. Писма Новог завета. Сремски Карловци, 1895; *Bács-Bodrog vármegye földrajzi és történelmi helynévtára* // ЛетМС. 1907. Књ. 243. Св. 3. С. 102–105; Рад и именик Српскога православнога монашкога удружења у Митрополији карловачкој за 1912. г. Сремски Карловци, 1912; Бачка: Из збирке «La question du Banat, de la Batchka et de la Varanua». Нови Сад, 1920 (совм. с Ј. Цвијић, Ј. Радонић, Ст. Станојевић); Бројно кретање српског народа у Војводини од 1848. до 1880. // ГЛИДНС. 1929. Књ. 2. Бр. 2(3). С. 230–236; Бр. 3(4). С. 385–394; Манастир Партош // Там же. 1930. Књ. 3. Бр. 2(6). С. 207–233; Патриарси до пропасти српске цркве // ГЛСПЦ. 1930. Књ. 11. Бр. 5. С. 69–71; Бр. 8. С. 116–119; Бр. 10. С. 155–158; Из историје Пећке Патријаршије. Сремски Карловци, 1931; Попис свештенства и народа у Митрополији Карловачкој из 1769 // ГЛИДНС. 1931. Књ. 4. Бр. 1(8). С. 46–58; Темишварски еп. Никола Димитријевић и паљење његове резиденције и цркве // Там же. 1932. Књ. 5. Бр. 1(11). С. 88–89; Писма архим. Илариона Руварица игум. Сави Орловићу / Уред.: Иларион Зеремски; аутор додатног текста: Д. Петровић. Сремски Карловци, 2005.

Лит.: *Radojčić N.* Ilarion Zeremski // Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenacka / Ed. S. Stanojević. Zagreb, 1925. Књ. 1. С. 813; *Викентије (Проданов), архим.* Еп. Иларион Зеремски // ГЛИДНС. 1931. Књ. 4. Бр. 1(8). С. 175; *Јакшић Д.* In memoriam: Зеремски Владимир—Иларион // ГЛСПЦ. 1931. Књ. 12. Бр. 1. С. 1–2; *Кашић Д.* Српски манастири у Хрватској и Славонији. Београд, 1971. С. 85; *Радека М.* Горња крајина или Карловачко владичанство. Загреб, 1975. С. 211–214; Српски јерарси. С. 196–197; *Миљускић С.* Зеремски Иларион // Енциклопедија српске историографије / Приред.: С. Ђирковић, Р. Михаљчић. Београд, 1997. С. 388–389. Библиогр.: Bibliografija rasprava, članaka i književnih radova: Leksikografski zavod. Zagreb, 1970. Књ. 9. Вр. 26919–26925.

**Иером. Игнатий (Шестаков)**

**ИЛАРИОН** (Иванов Иван; 1800, с. Горни-Чукани, близ г. Елена — 2.02.1884, Кюстендил), митр. Кюстендилской Болгарской Православной Церкви. Образование получил в килийном училище при метохе афонского мон-ря Хиландар в г. Елена. С 10 лет был послушником, а в 1819 г. принял монашество в Капиновском мон-ре. В 1821 г. рукоположен во диакона. Служил диаконом при митрополитах Тырновских *Иоанникии*, затем *Иларионе Синаите*. Неизвестно, когда был рукоположен во иерея, назначен протосинкеллом Тырновского митр. *Неофита* и возведен в сан архимандрита. В июне 1850 г. в с. Ар-

банаси в ц. вмч. Димитрия Солунского был хиротонисан во епископа Аксинопольского, викария Тырновского митрополита. В 1852 г. возглавил *Ловчанскую епархию*. После отстранения митр. Неофита И. с 1856 г. стал управлять и Тырновской епархией. В 1860 г. поддержал акцию еп. Макариопольского *Илариона* и признал его своим церковным главой. Несмотря на это, в 60-х гг. произошел конфликт между ним и болгарской паствой. Из-за этого И. покинул кафедру и 19 дек. 1868 г. прибыл в К-поль. После учреждения Болгарской экзархии (27 февр. 1870) как старший по рукоположению архиереев возглавил Временный Болгарский Синод, Временный смешанный совет, а в 1871 г. — I Церковно-Народный Собор. 12 февр. 1872 г. был избран 1-м Болгарским экзархом, но по политическим причинам и в силу почтенного возраста отказался и от поста экзарха, и от управления Ловчанской кафедрой. 3 июля был избран, а в авг. 1872 г. канонически утвержден Кюстендилским митрополитом. Издал в своем переводе с греч. языка «Слово о посте» (Слово за постенето. Царград, 1871). Похоронен в притворе кафедрального собора в честь Успения Пресв. Богородицы в Кюстендиле. Завещал личную б-ку Троянскому монастырю, а денежные сбережения Болгарскому Синоду на просветительную и издательскую деятельность.

Лит.: *Снегаров И.* Старият тырновски църковен кодекс: Документи // ГСУ, БФ. 1936. Т. 13. С. 3. № 153, 156; *Лазев И.* Иларион Ловчански и участието му в борбата за независима българска църква // *Култура, църква и революция през Възраждането: Мат-ли от науч. конф.* Сливен, 1995. С. 235–240; *Темелски Х.* Из църковното ни минало. София, 2001. С. 92–104; *Тютюнджиев И. А.* Тырновската митрополия през XV–XIX вв. Вел. Тырново, 2007. С. 439–440.

*Х. Темелски*

**ИЛАРИОН** (Капрал Игорь Алексеевич; род. 6.01.1948, Спирит-Ривер, пров. Альберта, Канада), митр. Восточноамериканский и Нью-Йоркский, Первоиерарх Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). В 1929 г. его родители эмигрировали из присоединенной к Польше части бывш. Волынской губ. (совр. Украина) в Канаду. С ранних лет он был прихожанином рус. Свято-Троицкой ц. близ Спирит-Ривер (с 1959 в юрисдикции РПЦ) и желал быть священнослужителем.

В 1966 г. окончил гимназию и тогда же стал духовным сыном Эдмонтонского еп. Саввы (Сарачевича) (РПЦЗ). В 1967–1972 гг. учился в *Свято-Троицкой джорданвиллской духовной семинарии*, к-рую окончил



*Иларион (Капрал), митр. Восточноамериканский и Нью-Йоркский, Первоиерарх РПЦЗ. Фотография. 2009 г.*

со степенью бакалавра богословия. В 1973 г. поступил послушником в *джорданвиллский во имя Св. Троицы муж. мон-рь*. 2 дек. 1974 г. пострижен в монашество с именем И., в честь прп. *Илариона* схимника Киево-Печерского. Исполнял послушание келейника при архиеп. Аверкии (Таушеве; † 1976).

4 дек. 1975 г. И. рукоположен во диакона архиеп. Аверкием, 17 апр. 1976 г. — во иерея Манхаттанским еп. *Лавром (Шкурлой)*, вполн. митрополит, Первоиерарх РПЦЗ; † 2008). В том же году окончил Сиракьюсский ун-т со степенью магистра славяноведения и рус. лит-ры. С 1973 по 1988 г. редактировал англ. версию ж. «Православная жизнь» (см. «Православная Русь»), одновременно работал в просфорне, а также наборщиком и корректором в монастырской типографии. С 1975 г. И. преподавал в Свято-Троицкой джорданвиллской ДС Свящ. Писание НЗ, нравственное и сравнительное богословие, библейскую археологию. Летом 1979 г. был направлен в Иерусалим для духовного окормления жен. обителей. По окончании командировки был назначен духовником джорданвиллского Свято-Троицкого мон-ря.

10 дек. 1984 г. И. хиротонисан митр. *Филаретом (Вознесенским)*; † 1985) во

епископа Манхаттанского. Окормлял приходы в шт. Пенсильвания. Собором епископов был утвержден в должности заместителя секретаря Архиерейского Синода. Вел миссионерскую работу: посещал приходы, в т. ч. вне США, отправлял посылки с духовной лит-рой в Россию, участвовал в работе миссионерских съездов. В 1986 г. назначен председателем Комитета рус. правосл. молодежи. В 1995 г. он получил титул «епископа Вашингтонского» с местопребыванием в Нью-Йорке. 14–20 янв. 1996 г. посетил миссию на Гаити, приезд И. стал 1-м посещением страны рус. православным архиереем.

20 июня 1996 г. после ухода на покой по болезни архиеп. Павла (Павлова) был назначен на Сиднейскую и Австралийско-Новозеландскую кафедру с возведением в сан архиепископа. С того же года является главным редактором офиц. печатного органа Сиднейской епархии ежемесячного ж. «Церковное слово». В 1997 г. с целью поддержки возрождения Православия в Китае посетил эту страну с группой бывш. харбинцев. 23 янв. 1998 г. И. освятил пришедшие в Австралию российские корабли «Надежда» и «Паллада», 13–22 июня 1999 г. возглавил миссионерскую поездку на о-в Тайвань и в Республику Корея. Организовывал паломничества из зарубежья в Россию, поддерживал православную миссию в Индонезии. В 1999 г. после бомбардировки Югославии войсками НАТО И. направил письмо премьер-министру Австралии, в котором выразил несогласие духовенства и паствы епархии с агрессивней НАТО против сербского народа и просил правительство не поддерживать военные акции в Югославии.

В 2003 г. был награжден правом ношения бриллиантового креста на клобуке. На Архиерейском Соборе РПЦЗ 2006 г. И. был назначен первым заместителем председателя Архиерейского Синода с местопребыванием в Нью-Йорке, оставаясь архиепископом Сиднейским и Австралийско-Новозеландским. После кончины Первоиерарха РПЦЗ митр. Лавра (16 марта 2008) исполнял обязанности Председателя Архиерейского Синода РПЦЗ. 12 мая 2008 г. Архиерейским Собором РПЦЗ И. был избран ее Первоиерархом с возведением в сан митрополита, 13 мая — Председателем Архиерейского Синода РПЦЗ.

14 мая был утвержден Свящ. Синодом РПЦ в должности Первоиерарха РПЦЗ, 18 мая 2008 г. в Знаменской ц. в Нью-Йорке возведен в сан митрополита. Деятельность И. на посту главы РПЦЗ направлена на укрепление достигнутого в мае 2007 г. единства с РПЦ, на окормление рус. диаспоры и на усиление свидетельства о Православии в совр. мире. 10 дек. 2008 г. утвержден членом Комиссии по подготовке *Поместного Собора РПЦ 2009 г.* 24 дек. 2008 г. Свящ. Синод РПЦ, принимая во внимание важность участия в руководстве работой Архиерейского Собора самоуправляемых Церквей в составе Московского Патриархата, включил И. в Президиум Архиерейского Собора 2009 г. Награжден орденом прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2008).

Арх.: Архив Свято-Троицкой джорданвиллской духовной семинарии.  
Соч.: Слово при наречении во епископа Манхэттенского // Правосл. Русь. 1984. № 24(1285). С. 8–9; Приветствие от Комитета рус. правосл. молодежи за границей // Там же. 1987. № 24(1357). С. 7; Дом милосердия // Там же. 1991. № 24(1453). С. 4; Архиерейский Синод // Там же. 1992. № 14(1467). С. 7; Памяти архим. о. Лазаря (Мура) // Там же. № 24(1477). С. 12–13; К 40-му дню со дня кончины архим. Арсения // Там же. 1993. № 6(1483). С. 5–6 (в соавт. с Л.М.К.); Памяти архим. Геласия // Там же. 1994. № 21(1522). С. 14; Миссия РПЦ в Корее // Там же. № 24(1525). С. 14–15; Кончина архиеп. Павла // Там же. 1995. № 5(1530). С. 12–13 (в соавт. с Е. Ширинской); Иллюстрированный календарь Комитета рус. правосл. молодежи // Там же. № 21(1546). С. 12; Посещение миссии РПЦЗ на Гаити // Там же. 1996. № 5(1554). С. 8–9, 15; Слово преосв. архиеп. Илариона по прибытии на Сиднейскую кафедру // Церковное слово. Сидней, 1996. № 6/7. С. 1–2; Приветственное слово преосв. архиеп. Илариона, сказанное в кафедр. соборе св. апостолов Петра и Павла новому викарию Австралийско-Новозеландской епархии преосв. Гавриилу, еп. Бризбенскому // Там же. № 9. С. 6–7; Священное Писание и наше отношение к нему // Там же. 1997. № 2. С. 15–17; Вступительный доклад правящего архиерея Австралийско-Новозеландской епархии на 11-ом епарх. съезде, г. Сидней, 29–30 апр. и 1 мая 1998 г. // Там же. 1998. № 3. С. 4–7; Доклад правящего архиерея о состоянии дел с регистрацией имущества на 11-ом епарх. съезде // Там же. № 3. С. 8–12, 14; Помогите нашему миссионеру в Корее // Там же. № 4. С. 25; История рус. Православия в Австралии и мысли о его будущем // Там же. 1999. № 2. С. 3–9; Копия письма, посланного архиеп. Иларионом премьер-министру Джону Ховарду // Там же. № 3. С. 22; Помогите поставить памятник на могиле о. Иннокентия // Там же. № 7/8. С. 27; Христианское гостеприимство // Там же. 2000. № 1. С. 8–13; Краткая биография о. Михаила Ли // Там же. № 5. С. 20–21; Judge Not, That Ye be Not // Там же. 2001. № 1. С. 1–2, 7–8; Слово в день прославления новых рус. святых

угодников // Там же. № 4. С. 3–7; Доклад преосв. архиеп. Илариона о жизни Австралийско-Новозеландской епархии // Там же. 2002. № 1. С. 5–8; Доклад архиеп. Илариона на епарх. съезде Австралийско-Новозеландской епархии 13–26 марта 2005 г. // Там же. 2005. № 4. С. 23–26; О предстоящем Всезарубежном Соборе // Там же. 2006. № 3. С. 4–6; Заявление архиеп. Сиднейского и Австралийско-Новозеландского Илариона, 1-го заместителя председателя Архиерейского Синода на епарх. съезде Австралийско-Новозеландской епархии 13–26 марта 2005 г. // Там же. № 9. С. 10–11; Слово архиеп. Илариона на заочном отпевании митр. Виталия // Там же. 2007. № 1. С. 8–9.

Лит.: Бусьгин К. Г. Хиротония еп. Илариона // Правосл. Русь. 1984. № 24. С. 7–8; Филарет (Вознесенский), митр. Слово, сказанное при вручении жезла еп. Илариону // Там же. С. 9–10; Празднование 60-летия первого храма в Сиднее, Австралия // Там же. 1998. № 20. С. 5; [О начале строительства прицерковного зала и школы] // Там же. С. 8; Миссионерское посещение Тайваня и Кореи // Там же. 1999. № 16. С. 6; [О письме к премьер-министру Австралии] // Там же. № 21. С. 11; Архипов И. Крест на объединение // Рус. Newsweek. М., 2008. № 21(194). С. 24; Макашкин А. Шестой первоиерарх // Ежедневный журнал. 2008. 15 мая (<http://www.ej.ru> (Электр. ресурс)); Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2008. № 6. С. 26; Акт Архиерейского собора об избрании Первоиерарха РПЦЗ // Там же. С. 27; [Интервью] // Рус. вестник: Газ. 2009. 2 февр.

Д. П. Анашкин, А. В. Псарёв

**ИЛАРИОН** (Кириллов Иван Андреевич; 13.11.1776, Воезерский погост Каргопольского у. Олонецкой губ.— 21.03.1851, г. Тихвин Новгородской губ.), архим., настоятель *Коневского в честь Рождества Пресв. Богородицы и тихвинского Большого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рей*, духовный писатель. Происходил из бедной священнической семьи, родоначальником к-рой был иконописец Ошевенской слободы Сампсон. Старший брат И., свящ. Петр, служил с 1795 г., после кончины отца, в Воезерском приходе, затем его сменил младший брат свящ. Димитрий. Церковь, находившаяся в совр. дер. Остров-Кононовская на территории Нядомского р-на Архангельской обл., не сохранилась.

И. род. в день памяти свт. Иоанна Златоуста, получил домашнее образование. 14 янв. 1789 г. еп. Архангельским и Олонецким *Вениамином (Краснопевковым)* посвящен в стихарь и определен дячком на Шележский приход, но остался жить в родительском доме. 30 апр. 1793 г. отправился на богомолье в *Соловецкий в честь Преображения Господня мон-рь*. 3 июня 1793 г. по благословению Архангельского еп. Вениамина поступил в число братии Кар-

гопольского Преображенского монастыря, к-рый возглавлял иером. Варлаам (Плешаков), оказавший влияние на молодого послушника. И. изучал Свящ. Писание, «Добро-



Архим. Иларион (Кириллов).  
Портрет. 1825 г. (ЦАК МДА)

толюбие», творения св. отцов: преподобных Ефрема Сирина, аввы Дорофея, Иоанна Лествичника, свт. Тихона Задонского, а также историю и с 1794 г. иконописание. Написал икону Сретения Господня для иконостаса теплой монастырской церкви. В 1797 г. ездил лечиться в С.-Петербург. В нач. 1799 г. посетил Новгород, 24 февр.— тихвинский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь. По благословению Старорусского еп. *Арсения (Москвина)* поступил в *Варлаамиев Хутынский мон-рь*, вскоре посетил Валаамский мон-рь (общался с опытным духовником иером. Дамаскином (Васильевым)), о-в Коневец, С.-Петербург, где в то время пребывал с чудотворной Коневской иконой Божией Матери строитель иером. Варфоломей. В столице Кириллов лично подал прошение Новгородскому и С.-Петербургскому митр. *Гавриилу (Петрову)* о переводе его в Коневский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь, куда и был определен 19 сент. 1799 г. Здесь 20 мая 1800 г. Кириллов был облечен в рясофор, 9 сент. 1801 г. новым коневским строителем иером. Дамаскином (Васильевым) пострижен в монашество, 5 окт. 1801 г. в Благовещенской ц. *Александро-Невской лавры* рукоположен во диакона, 7 окт. в Крестовой ц. еп. Старорусским *Антонием (Знаменским)* — во иерея. Приняв 30 янв. 1802 г. на



хранение монастырские книги, исполнял должность письмоводителя, с 16 июня 1803 г. был казначеем, с 6 нояб.— также ризничим. Проявил себя рачительным хозяйственником. 26 марта 1807 г. И. был определен строителем Коневской обители, в казне которой оставалось всего 70 р. Его сравнивали с игум. Валаамским прп. *Назарием (Кондратьевым)* и называли «вторым основателем» мон-ря. «Не имея верных доходов», когда «не только строить, но и кормиться трудно, ибо землепашества очень мало, сенокосы самые худые, сбор благотворительного подаяния есть единственная подпора» (*Пимен (Гаврилов)*). 1899. С. 57–58), И. сумел собрать средства и возвести каменные здания. Обновил верхнюю церковь собора (1808–1809), возвел больничную и кладбищенскую ц. свт. Николая Чудотворца (1813–1815), 2 часовни, 3-ярусную колокольню со св. вратами (1808–1810), построил 2-этажную трапезную с кельями настоятеля и казначея и службами, больницу, библиотечную башню, келейные корпуса (1812–1817), др. здания, в т. ч. в Казанском скиту.

По указу от 29 мая 1809 г. награжден набедренником. Во время Отечественной войны 1812 г. передал на нужды ополчения 300 р. серебром и серебряный лом на 300 р. В 1816 и в февр. 1817 г. по должности благочинного посещал Валаам, последняя поездка состоялась по благословению С.-Петербургского митр. *Амвросия (Подобедова)*. И. должен был прояснить суть нестроений, связанных с жалобой игум. Иннокентия (Моружева) на старцев прп. Феодора (Ползикова) и иером. прп. *Леониды (Льва) (Наголкина)*. Разбирательство с помощью опросов старцев и братии привело И. к убеждению в глубине веры подвижников и их непричастности к к.-л. ересям, что он и изложил в донесении. Возможно, с этого времени началось более тесное общение И. с обер-прокурором Синода, и. о. министра народного просвещения кн. А. Н. *Голицыным*, к-рый по тому же делу прислал на Валаам своего доверенного А. Н. Никольского. Др. высокопоставленный чиновник, обер-прокурор кн. П. С. Мещерский, в 1818 и 1821 гг. посещал Коневской монастырь и причащался на 1-й неделе Великого поста. С 26 по 29 июля 1819 г. И. принимал в монастыре

митр. Новгородского и С.-Петербургского *Михаила (Десницкого)*.

Трудами И. в 1821 г. была сооружена часовня на С.-Петербургском подворье мон-ря. Участок на Загородном проспекте 28 февр. 1820 г. пожертвовали с.-петербургские купцы в память о чудесах, происшедших от Коневской иконы в С.-Петербурге. Перед открытием часовни 17 авг. 1821 г. в Зимнем дворце И. беседовал с имп. Александром I, который поблагодарил его «за устройство монастыря и введенный порядок».

При И. увеличилась братия монастыря (почти до 80 чел.). По его ходатайству еще 25 окт. 1816 г. имп. Александр I утвердил определение Синода о прибавке 6 монашествующих к монастырскому штату. По образцу Валаамского мон-ря сложились 3 формы монашеской жизни: общежительная, скитская и пустынножительство. И. составил правила иноческой жизни и «Устав общежительного мон-ря, уставоположение для скита Коневского и устав Коневским уединенным пустынноикам», к-рый стал образцовым и был принят Синодом для общежительных мон-рей. «Строить каменные стены, питать и одевать братию, хотя занимательно и беспокоино, но не столько трудно, как, показывая собою пример всякой добродетели, созидать братские души», — писал И. (Краткие записки для себя... Л. 16 об.). С 1817 г. И. ходатайствовал о возведении Коневского мон-ря в 3-й класс с игуменским управлением, однако соответствующее решение было принято только в 1825 г.

В период настоятельства на Коневце И. завершил начатое иером. Мисаилом (Орловым) краткое описание мон-ря. В 1815 г. Синодальная типография напечатала «славянским наречием» составленные И. «Службу Божией Матери Коневской и сказание о чудотворной ее иконе», «Службу, житие и слово похвальное преподобному Арсению Коневскому, чудотворцу». Особо почитая прп. *Арсения*, в 1816 г. И. устроил над его мощами раку из красного дерева с серебряными чеканными изображениями. 8 окт. 1819 г. по прошению И. Синод определил внести в месяцесловы день памяти прп. *Арсения* (12 июня) и Коневской иконы Божией Матери (10 июля). В 1817 г. была издана составленная И. «Служба преподобным Сергию и Герману, Валаамским

чудотворцам, и слово на память сих преподобных». Рукопись И. «Взаимные должности общего монашеского жития» (1816) получила высокую оценку митр. Амвросия (Подобедова). Посетив С.-Петербург И. передал рукопись митрополиту, который распорядился отпечатать книгу в Синодальной типографии «церковными литерами» и разослать по всем мон-рям. Беседы в форме диалога «Душевное врачевство» (1817) посвящены борьбе со «злыми страстями», в частности с самолюбием, чревоугодием, блудодеянием, сребролюбием, гневом, унынием, тщеславием, гордостью. В «Рассуждении о видениях» (1823) И. различает истинные видения от Бога и происходящие от «мечтательного ума» и непосредственно от сатаны. «Мысленному самоискушению подвержен бывает тот, кто не имеет руководителя, духовного наставника» или не следует «спасительным отеческим советам», «руководствуясь одним слабым светом ума своего, тщетно стремится к созерцаниям духовным», отличается тщеславием и гордостью. Предрасполагает к этому и холерический темперамент. Следствиями являются «энтузиазм, фанатизм, лжепророчества», нарушение душевного мира, высокоумие и последующее отчаяние и, наконец, отступление от Бога. Божиим попусением могут искушаться и истинные подвижники, которым лукавый производит «утешительные сладости в сердце», иной раз являясь в виде Спасителя или святых. Откровение же от Бога есть «правило веры и добрых дел». Нек-рые сочинения И. (напр., «Корнилий, столетний старец Коневский († 12 окт. 1809 г.). С присовокуплением кратких нравоучительных стихотворений») остались неопубликованными. И. написал также эпитафии старцу Корнилию, а в посл. в тихвинском мон-ре — архим. Самуилу († 1828), погребенному в соборном притворе (могила уничтожена).

14 сент. 1823 г. в Троицком соборе Александро-Невской лавры еп. Ревельским *Григорием (Постниковым)* И. был возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем 2-классного тихвинского Успенского мон-ря. 23 сент. сдал дела на Коневце. 29 сент. указом Новгородской духовной консистории был определен также благочинным тихвинских монастырей и членом Тихвинского духовного





правления. 14 окт. прибыл в Тихвин. 24 февр. 1824 г. назначен также благочинным по *Александрову Свирскому монастырю*. По распоряжению Новгородской консистории, получив в дек. 1827 г. соответствующие материалы, к нояб. 1828 г. составил службу прп. *Александру Ошевенскому*, его Житие, написал слово на его память. Указом консистории от 23 марта 1829 г. предполагалось перевести И. настоятелем 1-классного *Валдайского Святоозерского в честь Иверской иконы Божией Матери мон-ря*, но вслед. прошения и по слабости здоровья указом Синода от 29 мая И. был оставлен в Тихвине. При И., начиная с 1831 г., были выполнены драгоценные оклады на иконы теплой церкви, включая храмовую Рождества Пресв. Богородицы. На пожертвование гр. А. А. Аракчеева вызолочена риза на местном образе Успения Пресв. Богородицы в соборе. Были написаны новый храмовый образ (1831) для Иоанно-Богословского придела, др. иконы. По инициативе настоятеля чудотворная Тихвинская икона была украшена золотой ризой (весом 21 фунт 38 золотников) с драгоценными камнями (1835–1836), изготовлен напрестольный серебряный золоченый ковчег (1849). Гр. Д. Н. Шереметев подарил к чудотворной иконе серебряный подсвечник (1843). При И. регулярно ремонтировали собор, теплую церковь, келейные корпуса и др. здания; были построены новые кельи (1831); были разбиты огород (1830) и фруктовый настоятельский сад (1839); пополнилась ризница. Мон-рь посещали вел. князь Николай Николаевич и Михаил Николаевич (1850).

По делам обители И. посещал Новгород, в частности в 1843 г. побывал в Хутынском и Юрьевом монастырях, встречался с архиереем и А. А. Орловой-Чесменской, к-рая помогала Тихвинскому мон-рю.

И. состоял в длительной переписке со свт. *Игнатием (Брянчаниновым)* (в 1843 подарил ему написанную на кипарисовой доске икону в благодарность за присланную из с.-петербургской *Троице-Сергиевой пуст.* форму отчета о состоянии монастырей для духовной консистории), с кн. А. Н. Голицыным, гр. А. А. Аракчеевым, неоднократно останавливался в его имении Грузино (не сохр.; ныне Чудовский р-н Новгородской обл.). Дружил с общественным деятелем А. П. Римским-

Корсаковым (отцом композитора) и Я. И. *Бередикиным*. С последним И. объединял интерес к изучению тихвинских древностей и, по словам архимандрита, «желание, чтобы исторические тихвинские происшествия заняли несколько страниц в нашей полной Отечественной истории». И. оказал значительную поддержку Археографической экспедиции в деле изучения архива Тихвинского мон-ря.

И. награжден крестами (наперсным и в память Отечественной войны 1812 г.), орденом св. Анны 2-й степени (22 авг. 1826, 29 апр. 1839 с императорской короной). Проявил себя как терпеливый и трезвенный настоятель, строгий к окружающим, но прежде всего к себе. В преклонные годы И. преимущественно проводил время в молитвах, меньше занимался хозяйством мон-ря и по-прежнему пользовался любовью братии. Похоронен в Ильинском приделе Успенского собора Тихвинского мон-ря, захоронение уничтожено. Соч.: Взаимные должности общего монашеского жития. СПб., 1816. К., 1823, 1853; Ист. изображение о начале Коневской обители, о запустении, возобновлении и о настоящем оной положении / [Соч. начато иером. Мисаилом (Орловым)]. СПб., 1817, 1822; Душевное врачество от Божественного Писания и от Святых отец душею страждущим... в 11 беседах. СПб., 1817, 1822; Полезные напоминания иноку в начале его подвигов. СПб., 1822. К., 1823; Рассуждение о видениях // ХЧ. 1823. Ч. 10. Кн. 10. С. 100–126 (то же // Очерк жизни... архим. о. Илариона. 1861. С. 22–35); Устав общежительного мон-ря, писанный для Коневской пуст. СПб., 1824; Краткие записки для себя (1776–1839) // РНБ ОР. Ф. 1000. Собр. отд. поступлений. Оп. 2. № 541. 1839; Служба и акафист преподобным и богоносным отцам Сергию и Герману, Валаамским чудотворцам. СПб., 1914.

Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5129; Ф. 815. Оп. 16. Д. 8084; Ф. 834. Оп. 4. Д. 804; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 9. Д. 239; Оп. 10. Д. 694; Оп. 11. Д. 222; 602; Оп. 15. Д. 181; РНБ ОР. Ф. 29. Аракчеев А. А. № 34. Л. 4–20 об. (1831 г.); Ф. 203. Голицын А. Н. № 21 (1823 г.); Ф. 608. Помяловский И. В. № 203 (1819–1824 гг.). Ист.: Письма к Я. И. Бередикину // Очерк жизни бывш. Коневского строителя и Тихвинского архим. о. Илариона. СПб., 1861. С. 15–22; Письма к Я. И. Бередикину // *Мордвин* И. П. Тихвинская старина: Сб. мат-лов к истории г. Тихвина и Нагорного Обонежья. Новгород, 1911. С. 8–9; Бередикинский архив: Письма А. П. Римского-Корсакова к Я. И. Бередикину, 1827–1853 // РА. 1916. Кн. 2. № 5/6. С. 26–27; Письма к Я. И. Бередикину // ПФА РАН. Ф. 345. Оп. 3. Д. 294; *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Полн. собр. творений: В 8 т. М., 2007. Т. 7. С. 213–214.

Лит.: *Бередикинов Я. И.* Ист.-стат. описание 1-кл. Тихвинского Богородицкого Большого муж. мон-ря. СПб., 1859. С. 55–56, 63, 80, 124; Очерк жизни бывш. Коневского строителя

и Тихвинского архим. о. Илариона. СПб., 1861; Ист.-стат. описание Рождественского Коневского мон-ря. СПб., 1869. С. 30–34, 38, 49–50, 60–63, 65, 75–77; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 22, 64, 286, 995; *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды П. М. Строева. СПб., 1878. С. 517; *Пимен (Гаврилов)*, архим. Богородице-Рождественский Коневский мон-рь. СПб., 1899<sup>2</sup>. С. 56–62; Иларион (И. А. Кириллов), архим. // РБС. 1914. Т. Ибак — Ключарев. С. 82; *Берташ А. В., Арсений (Хейкинен)*, иером. Шесть столетий Рождество-Богородицкого Коневского мон-ря. СПб., 1993. С. 18–20; Житие оптинского старца иером. Леонида (в схиме Льва). Козельск, 1994. С. 22–23; *Мордвин* И. П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. СПб., 1999. С. 41, 43; *Колесникова Л. А.* Я. И. Бередикинов и его труд об истории Тихвинских мон-рей // Ист.-стат. описание Тихвинского Богородицкого мон-ря. СПб., 2004<sup>р</sup>. Прил. С. 7; История Тихвина в лицах: Библиогр. указ. / Сост.: А. А. Титова. Тихвин, 2004. Вып. 1. С. 76; *Онуфрий (Маханов)*, иеродиак. Причал молитв уединенных. СПб., 2005. С. 125–126; Настоятели Тихвинского Богородицкого Успенского муж. мон-ря / Сост.: Г. П. Райков. Тихвин, 2006. С. 20–21.

*Свящ. Александр Берташ*

**Иконография.** Сохранился живописный портрет И., выполненный 19 нояб. 1825 г. (ЦАК МДА, см.: Духовные светочи России. С. 215–216. Кат. 197). «Бывший Коневский строитель и Тихвинский архимандрит» (согласно надписи) представлен вполоборота вправо, за столом с книгами, бумагой и чернильным прибором, в рясе и клобуке, с крестами наперсным и наградным в память войны 1812 г., на левой руке четки, правая на раскрытой книге с пространным текстом из его сочинений («**Удѣланіе** твое чемъ тебѣ вразумлѣть; **шю** требѣть жизни сообразной **образѣ**...»). У И. широкое лицо, длинные вьющиеся пряди волос по плечам и русая борода средней величины. С портрета была выполнена литография для издания жизнеописания И. (Очерк жизни бывш. Коневского строителя и Тихвинского архим. о. Илариона. СПб., 1861).

*Э. П. И.*

**ИЛАРИОН** (Кондратковский; г. р. неизв., мест. Воронеж, близ г. Глухова — 12.01.1799, Новгород-Северский), архиеп. Мстиславский, Оршанский и Могилевский. Начальное образование получил в Киево-Могилянской академии, принял монашеский постриг в Киево-Печерской лавре. Исполнял обязанности начальника («реента») канцелярии лаврского духовного собора. В 1768 г. по просьбе ген.-губернатора Малороссии гр. П. А. Румянцева архим. лавры Зосима (Валькевич) дал согласие на назначение И. в действующую армию. С 1769 г., во время русско-тур. войны, служил главным священником 2-й армии и одновре-





Иларион (Кондратковский),  
еп. Переяславский и Бориспольский.  
Фотография с портрета  
кон. XVIII — нач. XIX в. (РГИА)

менно духовником гр. Румянцева. После увольнения от службы в войсках 30 янв. 1773 г. был возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем *Межигорского в честь Преображения Господня мон-ря* на место скончавшегося в сент. 1772 г. архим. *Гедео́на (Сломи́нского)*. При И. кошевой атаман Запорожской Сечи П. И. Калнышевский построил в Межигорской обители каменный храм во имя апостолов Петра и Павла (1774). После разрушения Сечи в 1775 г. И. стал настоятелем *Макариева Калязинского во имя Св. Троицы мон-ря*, одновременно возглавлял Тверскую ДС.

17 июля 1776 г. в Москве И. был хиротонисан во епископа Переяславского и Бориспольского. Застал епархию в упадке. Добился через Синод присоединения к Переяславской епархии 126 церквей из состава Киевской митрополии. Строительные и восстановительные работы осуществлял и за счет собственных средств. Открыл в Переяславской ДС богословский класс (1778). За время управления И. количество мон-рей в епархии сократилось с 14 (1775) до 12 (1781): Трехтемировский, Каневский и Лысянский мон-ри на Правобережной Украине присоединились к униатству; одновременно в левобережной части епархии в 1776 г. в ее состав вошел Сорочинский во имя арх. Михаила мон-рь. В авг.—окт. 1783 г., после кончины митр. *Гавриила (Кременецкого)*, И. управлял также Киевской митрополией.

27 марта 1785 г., после перенесения епископской кафедры из Переяслава в Слуцк, И. возглавил Новгород-Северскую епархию. Заботился о развитии церковной образовательной системы, перевел семинарию из Переяслава в Новгород-Северский. После упразднения епархии 1 сент. 1797 г. И. был назначен на Могилевскую кафедру с титулом архиепископа Мстиславского, Оршанского и Могилевского, но отказался от этой должности. 24 сент. 1797 г. И. уволился на покой, поселился в *новгород-северском в честь Преображения Господня мон-ре*, где похоронен. Соч.: Слова, говоренные на чреде проповедания. М., 1779; Речь при открытии народного училища в Новгород-Северске. СПб., 1789. Арх.: ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 248, 260. Лит.: ИРИ. Ч. 1. С. 212; *Аскоченский В. И.* Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Ч. 2. С. 202; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. Кн. 2. С. 95; *Юзефович Д.* Иерархия Переяславско-Полтавской епархии // Полтавские Ев. 1863. № 15. С. 95–96; *Полиевкт, игумен*. Сведения о Полтавско-Переяславской епархии и ее архинастиярях // Там же. 1867. № 21. С. 361–369; *Максимович М. А.* Сказание о Межигорском мон-ре // Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 282–283; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 26; *П-ко Вл.* Из истории образования на Украине // Киевская старина. 1905. Т. 90. № 9. Отд. 1. С. 236–247; Акты и док-ты, относящиеся к истории Киевской Академии. К., 1906. Отд. 2. Т. 3. С. 490; *Пархоменко В. А.* Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785 гг.) в связи с общим ходом малорос. жизни того времени. Полтава, 1910<sup>2</sup>; *Покровский И. М.* Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Каз., 1913. Т. 2. С. 695–697; *Ластовский В. В.* Православна Церква у суспільно-політичному житті України XVIII ст.: (Переяславсько-Бориспільська єпархія). Черкаси, 2002. С. 116, 134; *Титов Ф. А.* Имл. КДА в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1619): Ист. записка. К., 2003. С. 516; *Кагамлик С.* Києво-Печерська лавра: Світ правосл. духовності і культури. К., 2005. С. 352–354; *Кізьмук О.* «Козацьке благочестя»: Віійсько Запорозьке Низове і київські чоловічі монастирі в XVII–XVIII ст. К., 2006. С. 187; Архів Києво-Печерської лаври та заповідника. К., 2007. Вип. 1. С. 139; *Прокон'юк О.* Духовна Консисторія в системі єпархіального управління (1721–1786). К., 2008. С. 97.

**В. В. Ластовский, С. Э. Сомов**

**ИЛАРИОН** (Лежайский; 1657, Чернигов — 1717, Пекин), архим., начальник 1-й Пекинской духовной миссии. Окончил Киево-Могилевскую академию, служил помощником архиеп. Черниговского свт. *Иоанна (Максимовича)*, переведенного позднее в Тобольск. В 1702 г. вместе с назначенным на Тобольскую и Сибирскую кафедру митр. *Филофеем (Лежцким)* переехал в Тобольск и в сане неромонаха неко-

торое время служил проповедником или экономом при архиерейском доме. В 1709 г. был возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем якутского в честь Преображения Господня мон-ря, а также заказчиком (управителем) Киренского и Илимского острогов с уездами. В 1712 г. митр. Тобольский и Сибирский Иоанн (Максимович) избрал И. начальником 1-й Пекинской духовной миссии и направил в Китай вместе с 7 причетниками (Иосифом Дьяконовым, Никанором Ключевым, Петром Якутовым, Григорием Смагиным, Феодором Колесниковым, Андреем Поповым, Иосифом Афанасьевым), неродняк. Филимоном, иером. Лаврентием.

В российских исторических архивах не сохранилось достаточных сведений о начальном периоде существования Пекинской миссии. Воссоздать историческую картину можно лишь по воспоминаниям членов более поздних миссий или католич. миссионеров, находившихся в то время в Китае. Совр. историки объясняют этот факт тем, что «момент посылки Лежайского относится к середине 10-х гг. XVIII в., когда в России фактически еще не было центрального учреждения, ведавшего церковными делами». Кроме того, «Тобольский митрополит, так же как и сибирский губернатор в гражданских делах, имел огромные права в решении местных церковных вопросов. На то, что вопрос о посылке священника в Пекин мог быть признан в Тобольске местным, указывает практика того времени, когда волей митрополита назначались священники к едущим в Пекин караванам, к посольствам в пограничные районы и деловым посылкам в Ургу и Наун» (Русско-китайские отношения. 1978. Т. 1. С. 31).

Среди историков не существует единой т. зр. в вопросе о том, когда миссия прибыла в Пекин. Рус. архивные источники указывают 2 даты: 20 апр. 1715 г. и 11 янв. 1716 г. (Там же. С. 611–612. Примеч. 2). Кит. источники дают только год — «54-й год правления Канси», что соответствует периоду с 4 февр. 1715 по 23 янв. 1716 г. При этом известно, что миссия прибыла в Пекин вместе с кит. посольством Тулишениа, возвращавшимся из поволжских степей от калм. Аюки-хана. В «Записках о чужеземном крае» («И-юй лу») Тулишень пишет, что он вернулся



в столицу в 27-й день 3-го месяца 54-го года правления Канси (*Иманиси Сюнцзю*. 1964. С. 341). Эта дата соответствует 30 апр. 1715 г. по европ. календарю, и ее можно принять за день приезда И. и членов его миссии в Пекин.

Первая миссия в Пекине была принята с особенным вниманием. «Богдыхан зачислил членов ее в высшее сословие государства, а именно: архимандрита пожаловал мандарином (т. е. чиновником.— *Т. П.*) 5-й степени, священника с диаконом — мандаринами 7-й степени, а учеников причислил к сословию солдат. Всем членам миссии были отведены казенные квартиры подле албазинской церкви и, вероятно, участки земли, а также временное пособие... Сверх того, от трибунала [иностраных дел] определено было производить им ежемесячное жалование» (*Николай (Адоратский)*. 1997. С. 71–72).

Сначала дела миссии шли, по-видимому, довольно успешно. К ее членам ежемесячно приезжал посланник кит. императора справиться о здоровье начальника и о нуждах миссии. И. устроил «правильное и стройное богослужение, чем привлекал в православную церковь не только албазинцев, но и других язычествующих жителей Пекина...» (Там же. С. 73). Однако вскоре выяснилось, что в миссии не хватает богослужбных книг, а жизнь в Китае для ее членов представляет значительные трудности. Возможно, именно для пополнения библиотечного фонда миссии в Россию в 1717 г. были отправлены Андрей Попов, Феодор Колесников и Иосиф Афанасьев, ни один из них не вернулся обратно. Вскоре начались и материальные трудности из-за нерегулярности денежных переводов из России.

Ни в кит., ни в рус. архивах не сохранилось сведений о личности архимандрита. Однако в материалах посланника Римского папы в Пекине есть воспоминания о встречах с начальником и членами правосл. миссии: «В Пекине был настоятель и двенадцать священников (sic!), которые были посланы Петром Великим для духовной поддержки русских военнопленных. Поскольку ходило много странных слухов об этих священнослужителях, то я решил лично познакомиться с ними с намерением в дальнейшем написать полный отчет в Пропаганду [Веры].

Следуя традициям страны, в которой мы находились, я сначала послал настоятелю подарок, а затем стал ждать его самого. Я нашел его манеры благородными и учтивыми, он был исключительно опрятен в одежде и вещах. Всякий раз, когда он выходил из церкви, на груди его было распятие, а в руках он держал пастораль (архимандритский посох.— *Т. П.*). Он был схизматик, но при мне он притворялся католиком. Он говорил на латинском достаточно, чтобы его можно было понять... Настоятель сказал, что количество христиан его общины с трудом достигает пятидесяти, и они являлись потомками военнопленных, один из которых еще жив, но очень стар. Я спросил, правда ли, что он крестил большое количество китайцев. На что он ответил, что крещение ограничилось членами семей военнопленных, и что он не общался с китайцами из-за незнания их языка, и что плачевное состояние его общины требовало все его внимания... Хотя настоятель был элегантен в одежде, у его подчиненных священнослужителей был потрепанный и жалкий вид. Я даже видел некоторых из них играющими на улице перед церковью, что для Китая особенно недопустимо и невозможно для хоть немного приличных людей» (*Ripa*. 1846. P. 102–103).

Известно, что члены миссии часто предавались пьянству, плохо выполняли свои обязанности,— это послужило причиной расстройства здоровья И. Считается, что он страдал ревматизмом и ездил для лечения на горячие источники в 22 верстах от Пекина.

Документы дают разные даты смерти И.: в одних указывается 14 окт. 1717 г. или 26 апр. 1718 г. (Русско-кит. отношения. 1990. Т. 2. С. 561–562. Примеч. 3), в других — 1719 г. (*Бантыш-Каменский*. 1882. С. 84). По сообщениям католич. миссионеров, И. был похоронен на рус. кладбище к северу от городской стены, по-видимому недалеко от могилы Максима Леонтьева — 1-го рус. священника из Албазина. К нач. XIX в. могила И. не сохранилась, однако, по свидетельствам европейцев, в кон. XIX в. на рус. кладбище находился камень с могилы И., испорченный кит. надписями (*Widmer*. 1976. P. 197). К 2009 г. на территории бывш. русского кладбища разбит парк, сведенный о местонахождении надгробия

нет. Тем не менее в Национальной б-ке Китая имеется снятый с этого надгробия эстампаж, который был опубликован в 1991 г. в «Сводном каталоге маньчжурских документов, хранящихся в Китае». В разд. «Эстампы» под № 0401 хранятся 2 листа. На одном (лицевая сторона камня) тексты на кит. языке — «Христианский священник архимандрит Илаливань Леласыцзи. 17-й день 8-го месяца 57-го года правления Канси» (11 сент. 1718) и на маньчжурском языке — «Христианский священник архимандрит Илаливань Леласги. Тело захоронено 10-го дня 8-го месяца 57-го года Элхэ Тайфинь» (3 сент. 1718). На др. листе (тыльная сторона камня) надпись на церковно-слав. языке — «1717го преставися раб Божий священноархимандрит Иларион прозванием Лежайский родом из Польши поживе лет 60 и погребен здесь». Тексты этого эстампажа позволяют уточнить некоторые даты: маньчжурская надпись указывает дату захоронения, а китайская — дату установления надгробия. Поскольку известно, что И. род. в 1657 г., то в 1717 г. ему как раз исполнилось 60 лет. Т. о., годом кончины И. следует считать 1717 г., возможно 14 окт. (как указано в одном из рус. документов), когда он возвращался с горячих источников в Туншане, недалеко от Пекина (*Pavlovsky*. 1949. P. 162). Предание тела земле (или скорее освящение могилы) произошло почти через год, 3 сент. 1718 г. (что не противоречит кит. обрядовой практике), неск. днями позже, т. е. 11 сент. 1718 г., на могиле был установлен надгробный камень.

После кончины И. кит. правительство направило иеродиак. Филимона и Григория Смагина в Россию сообщить сибир. ген.-губернатору М. П. Гагарину о кончине главы миссии. Оставшимся 4 членам миссии пришлось испытать все тяготы кит. жизни вплоть до приезда новых миссионеров из России в 1729 г. Тобольский и Сибирский митр. Филофей (Лещинский), узнав о кончине И., писал весной 1719 г. ген.-губернатору Гагарину, что «есть надежда на прославление имени Божия среди китайцев... доложите его царскому величеству, и, избрав доброго и мудрого человека, туда в царство китайское пошлите не замедляя» (*Николай (Адоратский)*, *иером.* Правосл. миссия в Китае за 200 лет ее существования // ПС. 1887. № 4. С. 480).



Лит.: Ripa M. Memoirs of Father Ripa: During 13 Years' Residence at the Court of Peking in the Service of the Emperor of China / Transl. F. Prandi. N. Y., 1846; *Бантыш-Каменский Н. И.* Дипломатическое собр. дел между Рос. и Кит. государствами с 1619 по 1792 г. Каз., 1882; *Pavlovsky M. N.* Chinese-Russian Relations. N. Y., 1949; *Петров В. П.* Албазинцы в Китае. Вашингтон, 1956; *он же.* Российская духовная миссия в Китае. Вашингтон, 1968; *Илариуси Сюнцзю.* Ко тью: «И-юй лу». Тенри, 1964 (на япон. яз.); *Widmer E.* The Russian Ecclesiastic Mission in Peking: During the 18<sup>th</sup> Cent. Camb. (Mass.); L., 1976; *Скачков П. Е.* Очерки истории рус. китаеведения. М., 1977; Русско-кит. отношения в XVIII в.; Мат-лы и док-ты. М., 1978. Т. 1: 1700–1725; 1990. Т. 2: 1725–1727; Цюаньго маньчжэнь тушу цзыляо лянхэ мулу (Сводный кат. маньчжурских док-тов, хранящихся в Китае). Пекин, 1991 (на кит. яз.); *Пан Т. А.* Нек-рые даты биографии главы первой Пекинской духовной миссии // 25-я науч. конф. «Общество и государство в Китае»; Тез. и докл. М., 1994. С. 60–64; *она же (Pang).* The «Russian Company» in the Manchu Banner Organization // Central Asiatic J. Wiesbaden, 1999. Vol. 43. N 1. P. 132–139; *она же.* Архим. Иларион (Лежайский) и первая Пекинская духовная миссия (1717–1729) // Ист. вестн. 2000. № 2(6). С. 196–202; *Николай (Адоратский), иером.* История Пекинской духовной миссии в 1-й период ее деятельности (1685–1745) // История Рос. духовной миссии в Китае. М., 1997. С. 14–164.

Т. А. Пан

**ИЛАРИОН** (Михайловский Стоян Стоянов; сент. 1812, Елена — 4.06.1875, К-поль), митр. Тырновский Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Род. в ремесленно-купеческой семье. В 4 года вместе с отцом посетил Иерусалим и получил наименование «хаджи». Учился в родном городе и в греч. уч-ще в с. Арбанаси. До 1825 г. изучал ремесло в Тырнове. В 1931 г. ушел на Св. Гору и 1832 г. в Хиландарском мон-ре был пострижен в монашество. Продолжил учебу в ДУ в Карее (1833–1834), в уч-ще Теофилоса Каириса на о-ве Андрос (1836–1838) и в гимназии в Афинах (1838–1841). Через В. Априлова получил разрешение Синода РПЦ на обучение в Киевских духовных школах, но К-польская Патриархия направила его в греч. уч-ще в К-поле (1841–1843). В 1836 г. стал одним из учредителей Славяно-болгарского ученого об-ва, в 1841 г. — Македонского об-ва, стремившегося освободить Болгарию от османского ига революционным путем. В 1844 г. издал рус. перевод «Православного учения, или Сокращенного христианского богословия» (СПб., 1765) митр. Московского *Платона (Левшина)*, в послесловии к к-рому обосновал необходимость создания лит. болг. языка, близкого к разговорному.



Иларион (Михайловский), митр. Тырновский. Фотография. 70-е гг. XIX в.

В сент. 1844 г. вместе с архим. *Неофитом (Бозвели)* обратился к Высокой Порте с прошениями о гарантиях духовно-культурной самостоятельности болг. народа, о замене греч. духовенства на болгарское, об открытии болг. уч-щ и о свободном издании книг на болг. языке. В ответ К-польская Патриархия выслала И. и его единомышленников на Афон; с авг. 1845 г. И. содержался под строгим режимом в мон-ре Симонопетра, затем был переведен в Хиландар. Благодаря помощи рус. путешественника А. Н. *Муравьева* и видных болг. деятелей в дек. 1850 г. вернулся в К-поль. И. дважды избирался представителем святогорских монастырей в К-поле (1852–1854 и 1857–1858), был представителем Хиландара в Карее (1854–1855). В сане архимандрита в 1856–1857 гг. был протосинкеллом Тырновской митрополии, в 1856 г. посетил г. Сливен и раздал духовенству богослужебные книги на церковнослав. языке.

5 окт. 1858 г. по желанию болг. жителей был хиротонисан во епископа с титулом «Макариопольский» и назначен настоятелем болг. храма св. Стефана в К-поле. Выступал за просвещение болг. народа и отстранение греч. иерархов от управления болг. кафедрами. Во время пасхальной службы 3 апр. 1860 г. под сильным давлением болг. паствы И. помянул не К-польского патриарха, а «все епископство православное», чем фактически провозгласил независимость болг. иерархии от К-польской Патриархии. В результате на

церковном Соборе 24 февр. 1861 г. он был извержен из сана и сослан в М. Азию. В сент. 1864 г. вернулся из ссылки и возглавил движение за получение болг. церковной автономии. Отказался от предложения заключить унию с Ватиканом для достижения этой цели. После издания султанского фирмана об учреждении Болгарского Экзархата (27 февр. 1870) стал членом Временного Свящ. Синода и Временного совета Экзархата, участвовал в I Церковно-народном Соборе (1871). Во время разработки устава И. выступал за соблюдение канонов православ. Церкви и за пожизненное служение экзарха, за что был обвинен во властолюбии, упрямстве и манипуляциях общественным мнением с целью своего избрания экзархом. Под влиянием этих обвинений снял свою кандидатуру с голосования на выборах экзарха. 6 янв. 1872 г. И. вместе с митр. Пловдивским Панаретом (Мишайковым) и Ловчанским *Иларионом (Ивановым)* отслужил Богоявленскую службу без разрешения К-польской Патриархии, желая подчеркнуть независимость Болгарской Церкви, после чего был отлучен от Церкви и направлен в ссылку в Измир, но находился там всего 2 недели.

25 мая 1872 г. утвержден Тырновским митрополитом. По его инициативе в 1874 г. в Лясковском мон-ре было открыто богословское уч-ще. Написал ряд статей для болг. периодики.

Похоронен во дворе болг. храма св. Стефана в Стамбуле.

Лит.: *Радищев М.* Време и живот на Тырновския митр. Иларион Макариополски. София, 1912; Иларион Макариополски, митр. Тырновски, 1812–1875: Биография, спомени и ст. / Ред.: М. Арнаудов. София, 1925; *Сираков С.* Иларион Макариополски: Слово за него и всебългарската борба за освобождението ни от църковно-духовно иго. София, 1973; *Цацов Б.* Архиеренте на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 150–151.

Х. Темелски

**ИЛАРИОН** (Николов Янаки; 14.09.1872, с. Цикнихор, близ Малко-Тырново — 14.04.1950, Кюстендил), еп. Нишавский Болгарской Православной Церкви. Начальное образование получил в родном селе. В 1898 г. окончил К-польскую ДС. 23 нояб. 1895 г. был пострижен в монашество и рукоположен во диакона. 25 окт. 1899 г. по особой резолюции митр. Московского смчч. *Владимира (Боговлянского)* был зачислен в МДА, которую окончил

в 1903 г. с правом получения кандидатской степени. 23 нояб. 1903 г. рукоположен во иерея. С 1904 по 1911 г. последовательно был председателем церковных общин в Скопье, Водене (Эдессе, Греция), Костуре (Кастории, Греция) и Сересе (Греция). В 1907 г. возведен в сан архимандрита, 21 нояб. 1910 г. хиротонисан во епископа и назначен на Нишавскую кафедру. В 1911–1912 гг. викарный епископ Дебарской епархии. В 1913–1915 гг. управлял Ксантийской епархией (с кафедрой в г. Ксанти). С янв. 1916 до 1918 г. викарий Софийского митрополита. С июля 1918 до 1919 г. епископ Нишавский. В 1919 г. назначен управляющим Гюмюрджинской (Маронийской) епархией, с 1922 до 15 дек. 1924 г. был управляющим Лозенградской епархией. С 1925 г. жил на покое в Кюстендиле. С мая 1941 до 1945 г. викарный епископ с титулом Маронийский при митр. Пловдивском *Кирилле* (Константинове; вполн. Патриарх Болгарский). Последние годы жизни провел в Рильском мон-ре. Погребен на городском кладбище в Кюстендиле.

Лит.: А. Н. Погребението на еп. Иларион // Църковен вестн. София, 1950. № 14/15. С. 3; Цацов Б. Архиепископ на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 330–331.

*Х. Темелски*

**ИЛАРИОН** (Огиенко Иван Иванович; 2.01.1882, мест. Брусилев Радомысльского у. Киевской губ.— 29.03.1972, Виннипег, Канада), укр. церковный и политический деятель, митр., предстоятель автокефалистской *Украинской греко-православной Церкви в Канаде*; историк Церкви. Происходил из старинного казацкого рода. Отец — кантонист, участник Крымской войны, погиб в 1885 г. Из-за крайней бедности И. пошел в школу только в 11 лет. По окончании начальной 4-летней школы в Брусилеве в 1896 г. поступил в киевскую военно-фельдшерскую школу, где имел право на бесплатное обучение как отличник и сын военного, с обязательством по ее окончании отработать 6 лет по медицинскому ведомству. Его одноклассником был Ефим Придворов (Демьян Бедный), вполн. советский поэт. В 1903 г. И. сдал экстерном экзамены за курс Острожской классической гимназии. Поступил на медицинский фак-т Киевского ун-та св. Владимира, чтобы получить досрочное освобождение от военной служ-

бы в госпитале. В 1904 г. у И. появилась возможность перейти вольнослушателем на историко-филологический фак-т. В том же году он был отчислен за то, что не смог оплатить учебу, но благодаря профессорам Т. Д. Флоринскому и Ю. А. Кулаковскому участвовал в конкурсе на получение Кирилло-Мефодиевской стипендии. И. стал победителем в этом конкурсе, у него появились средства к существованию, и он был освобожден от платы за обучение.

Посещал заседания филологического просеминара профессора ун-та В. Н. Перетца (1904–1907), а также семинара русской филологии (1907–1914). После выхода разрешения в 1905 г. на издание укр. периодических изданий И. начал активно в них публиковаться. Его поэтические произведения, публицистические статьи в защиту укр. языка появились в таких изданиях, как «Громадська Думка», «Рада», «Нова Рада», альманахах «Розвага», «Терновий вінок» и др.

После открытия 12 мая 1907 г. в Киеве Украинского научного товарищества (УНТ) И. становится корректором и неофиц. редактором «Записок УНТ», состоял членом «Українського клубу». В 1909 г. окончил историко-филологический фак-т Киевского ун-та св. Владимира, в том же году защитил магистерскую работу на тему «Ключ разумения» Иоаннкия Галатювского». Учился на Высших педагогических курсах. Несмотря на ходатайства университетских профессоров, Министерство народного просвещения не утвердило его кандидатуру на должность профессорского стипендиата. В 1909–1911 гг. преподавал в Киевской коммерческой школе. Действительный член Украинского научного об-ва в Киеве (1909), один из редакторов изданий об-ва в 1907–1910 гг. С 1908 г. член киевской орг-ции «Просвіти», с 1912 г. член Исторического общества Несторалетописца. В том же году был избран членом *Общества любителей древней письменности*. В 1915–1918 гг. приват-доцент кафедры рус. языка и литературы Киевского университета. Преподавал украинский язык на Высших педагогических курсах.

14 янв. 1918 г. представил на 1-й сессии *Всеукраїнського Православного Церковного Собора* доклад «Возрождение украинской Церкви», в котором выступал сторонником укр.

церковной автокефалии. Был членом укр. партии социалистов-федералистов (левоцентристской ориентации). Основатель Каменец-Подольского укр. ун-та (открыт 22 окт. 1918). Занимал руководящие посты в правительствах Украинской народной республики (УНР). Возглавлял Комиссию высших школ при Мин-ве образования, благодаря которой на Украине к кон. 1918 г. действовало уже 5 ун-тов. Был членом Комиссии по упорядочению укр. правописания. С 5 янв. 1919 г. министр народного просвещения и искусств УНР. Был одним из основателей Главной книжной палаты в Киеве (янв. 1919); участник комиссий по выработке законов, которыми регулировалась ее деятельность. 22 июня 1919 г. с целью организации дешевых столовых для бедных и детских приютов в Каменце создал филиал Украинского Красного Креста.

С 15 сент. 1919 г. министр вероисповеданий УНР. Добился принятия указа Директории УНР от 7 окт. 1919 г. о создании «Украинского Священного Синода». Главой Синода стал прот. В. Липковский, вполн. основатель *Украинской автокефальной Православной Церкви (УАПЦ)*, его заместителем стал И. Огиенко. 28 окт. 1919 г. он постановил упразднить все духовные консистории и заменить их церковными советами. 1 дек. 1919 г. создал при Мин-ве исповеданий Комиссию для перевода богослужебных книг и Свящ. Писания, произведений отцов Церкви, агиографических произведений, книг религиозно-морального содержания на укр. языке. Выступал сторонником украинизации образования.

После отъезда Директории УНР из Каменца-Подольска оставался в городе в качестве главноуполномоченного правительства (окт. 1919 — дек. 1920). После занятия Каменца-Подольска Красной Армией эмигрировал в Польшу. С нояб. 1920 по сент. 1922 г. жил в г. Тарнове (ныне Тарнув, Польша), где основал издательство «Українська Автокефальна Церква», выпустил ок. 50 тематических пропагандистских брошюр, обосновывавших идею укр. церковной автокефалии. В сент. 1922 г. из-за несогласия с политикой С. Петлюры вышел из состава правительства УНР.

Стал одним из главных идеологов укр. церковного сепаратизма. В кн. «Основание автокефалии Украин-

ской Православной Церкви» (Тарнов, 1922) делал выводы о якобы неканоничности присоединения к Московскому Патриархату в 1686 г. Киевской митрополии, которая, по утверждению И., фактически являлась автокефальной Церковью со «староукраинским» языком богослужения. Ректор Украинского народного ун-та, открытого для обучения интернированных солдат армии УНР, читал лекции в лагерях. Был избран почетным членом Братств им. святых Кирилла и Мефодия и Свято-Покровского, к-рые были созданы в этих лагерях. Стал действительным членом Научного товарищества им. Т. Шевченко. В сент. 1922 г. переехал во Львов. Преподавал укр. язык и лит-ру в Львовской гимназии (1922–1923), Львовской учительской семинарии (с 1923–1926).

С мая 1926 г. профессор церковнослав. языка и кириллической палеографии на Православном богословском фак-те Варшавского ун-та. В 1931 г. возглавил Просветительскую комиссию Предсоборного Присутствия *Польской автокефальной Православной Церкви* (ПАПЦ). Проявил себя в комиссии приверженцем украинизации церковной жизни. В 1932 г. уволен с профессорской должности Мин-вом образования Польши как активный сторонник укр. церковной автокефалии. Ушел с поста главы Просветительской комиссии, неоднократно выступал в светской печати с резкой критикой Предстоятеля ПАПЦ митр. Варшавского *Дионисия (Валединского)* и хиротонисанного в 1932 г. Луцкого еп. *Поликарпа (Сикорского)* как ставленников польских властей. После увольнения из Варшавского ун-та И. издавал популярные культурологические журналы «Рідна мова» (1933–1939) и «Наша культура» (1935–1937) и брошюры, которые способствовали популяризации украинской культуры и языка среди украинцев, живших за пределами УССР. В 1931 г. за труд «Українська літературна мова 16-го ст. і Крехівський Апостол» удостоен степени доктора философии в чеш. ун-те Брно им. Т. Масарика.

В 1939 г., после захвата Польши Германией, организовал Украинский церковный совет Варшавы. 30 сент. 1940 г. под давлением оккупационных властей Варшавский митр. Дионисий (Валединский) принял решение об архиерейской хирото-

нии И. Огиенко. 9 окт. 1940 г. он был пострижен в монашество с именем Иларион (в честь прп. Илариона Печерского) в Яблочинском Свято-Онуфриевском мон-ре, 10 окт. рукоположен во диакона, 11 окт. — во иерея и возведен в сан архимандрита. 19 окт. на соборе епископов ПАПЦ в Холме (ныне Хелм, Польша) состоялось наречение И. во епископа Холмского и Подляшского (Холмско-Подляшская епархия была территориально выделена из митрополичьей Варшавско-Холмской епархии ПАПЦ). 20 окт. того же года хиротонисан во епископа Холмского и Подляшского. В хиротонии участвовали Варшавский митр. Дионисий, Пражский архиеп. *Савватий (Врабец)* и Люблинский еп. *Тимофей (Шреттер)*. В тот же день возведен в сан архиепископа. 3 нояб. состоялась интронизация И. на Холмской кафедре. И. основал при Холмском соборе типографию и изд-во, большую епархиальную б-ку. Многие из его проповедей были изданы или разошлись в рукописных списках. В этот же период он написал множество стихотворных и прозаических произведений, в основном духовно-назидательного содержания.

После начала Великой Отечественной войны вступил в переговоры с Волынским и Житомирским митр. *Алексием (Громадским)*, к-рый возглавлял на оккупированной территории УССР автономную Украинскую Православную Церковь, находившуюся в каноническом общении с Московской Патриархией. На Соборе автономной УПЦ, состоявшемся в *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавре* 8–9 дек. 1941 г., митр. Алексей выдвинул И. кандидатом на замещение Киевской кафедры, рассматривая это как возможный компромисс со сторонниками неканонической УАПЦ. Собор поддержал это предложение, указав, что И. должен быть назначен не митрополитом Киевским, а архиепископом Киевским и Переяславским. Однако в дальнейшем это назначение не было осуществлено, т. к. И. не получил разрешения оккупационных властей на выезд из Холма.

Являясь сторонником укр. церковной автокефалии, И. стремился к ее достижению каноническим путем. Поэтому он критиковал деятельность УАПЦ, основанной В. Липков-

ским, а также осудил еп. Поликарпа (Сикорского), провозгласившего себя в дек. 1941 г. главой «обновленной» УАПЦ, считая это незаконным вторжением на каноничную территорию др. Поместной Церкви. 16 марта 1944 г. Собором епископов Варшавской митрополии И. возведен в сан митрополита. В июле того же года выехал в Кельце, затем в Краков (окт. 1944 — янв. 1945), Австрию, потом в Швейцарию, где жил и лечился в госпитале-приюте «Бетань» в Лозанне (1945–1947). Продолжал титуловаться в 1945–1947 гг. митрополитом Холмским и Подляшским, самостоятельно управлял неск. укр. приходами в Австрии и Швейцарии, отверг выдвинутое в июле 1947 г. предложение Синода УАПЦ установить молитвенное единение и войти в состав ее архиереев. В сент. того же года эмигрировал в Канаду, служил в Покровском соборе Виннипега. В конце 1948 г. образовал вместе с епископами укр. и карпаторус. приходов США и Канады Богданом (Шпилькой) и Орестом (Чорноком), находившимися в юрисдикции К-польского Патриархата, т. н. Украинско-карпаторусскую митрополию Америки. 13 марта 1949 г. в Нью-Йорке состоялась интронизация И. в качестве «первоиерарха» новой митрополии в юрисдикции К-польского Патриархата. Издавал печатный орган митрополии «Слово істини» (1947–1951).

8–9 авг. 1951 г. состоявшийся в Виннипеге Чрезвычайный Собор Украинской греко-православной Церкви в Канаде (УГПЦК), бывшей ранее под омофором К-польского Патриарха, объявил себя «автокефальной Церковью-митрополией» и избрал И. своим предстоятелем с титулом митрополита Виннипегского и всей Канады. И. признал унаследованную от УАПЦ церковную иерархию УГПЦК, в т. ч. священство самосвятого рукоположения. Это вызвало разрыв молитвенного общения с И. еп. Богдана (Шпильки), возглавлявшего т. н. Украинскую греко-православную Церковь Америки в юрисдикции К-польского Патриархата. 10 авг. 1951 г. состоялась интронизация И. как главы УГПЦК. 30 апр. 1960 г. на созванном по инициативе И. «Совместном Соборе епископов и церковных управлений украинских православных митрополий» подписал документ, устанавливавший молитвенное общение с 2 укр.



автокефальними групуваннями: УАПЦ «в Америці» (глава: «митр.» Іоанн Теодорович, заступитель: «архієп.» Мстислав Скрипник) і УАПЦ «на чужбині» (глава: «митр.» Никанор Абрамович). В 1970 г., після конфлікту з Мстиславом Скрипником із-за переходу приходів УАПЦ в Австралії в юрисдикцію УГПЦК, документ об установленні молитвенного общення з УАПЦ был объявлен лишеным силы.

В Канаді І. основал Богословское товарищество (ныне Богословское товарищество митр. Илариона), осуществил реорганизацию богословского фак-та Манитобского ун-та, превратив его в Коллегию имени св. апостола Андрея, церемония открытия к-рой состоялась 4–5 июля 1964 г. Создал Научно-богословское товарищество, издававшее материалы исследовательской деятельности его членов. Возобновил издание и продолжил редактирование ж. «Наша культура» (1951–1953; в 1953–1967 «Віра й культура»).

І. является автором более 500 научных трудов по укр. литературоведению, истории Церкви, культуры. В 1922 г. опубликовал во Львове перевод Литургии св. Иоанна Златоуста с греч. на укр. язык, там же в мае 1937 г. – Новый Заповіт. Брит. Библийское об-во заключило с І. договор об издании полного перевода Библии на укр. язык. В 1942 г. были опубликованы НЗ и Псалтирь. Полностью перевод (Біблії або книг св. Письма старого і Нового Заповіту) вышел в Лондоне в 1962 г. В 1995 г. на Украине учреждена премия им. Ивана Огиенко.

Соч.: Местечко Брусилів. Як живуть крестяне // Сельский вестн. 1897. Июль; Огляд укр. язиковедства // ЗНТШ. 1907. Т. 79. С. 52–93; Т. 80. С. 36–52; Издания «Ключа разумения» Иоанникия Галатовского, южно-рус. проповедника XVII в. // РФВ. 1910. Т. 63. № 2. С. 263–307 (отд. отт.: Варшава, 1910); Словарь неправильных, трудных и сомнительных слов, синонимов и выражений в русской речи. К., 1911, 1915<sup>4</sup>; Проповеди Иоанникия Галатовского, южно-рус. проповедника XVII в. X., 1913; Брусилівская Свято-Воскресенская замковая церковь; Ист. очерк. К., 1914; Брусилівское церк. братство и его культурно-просветительная деятельность. Екатеринбург, 1914; Орфографический словарь; Справ. книжка по рус. языку. К., 1914; Иноземные элементы в рус. языке: История проникновения заимствованных слов в рус. язык. К., 1915; Краткий курс укр. языка. К., 1918; Курс укр. языка. К., 1918; Укр. стилістичний словник. Львів, 1924; Історія укр. друкарства. Львів, 1925. К., 2007; Чистота і правильність укр. мови. Львів, 1925; Костянтин і Мефодій: Їх життя і діяльність. Варшава, 1927–1928. 2 т.; Пам'ятки старослов'янської мови 10–11

ст. Варшава, 1929; Укр. літературна мова 16 ст. і укр. Крехівський Апостол. Варшава, 1930. 2 т.; Сучасна укр. літературна мова. Варшава, 1935; Моє життя: Автобіогр. хронологічна канва // Наша культура. Варшава. 1935. № 7. С. 433–452; 1936. № 1(10). С. 64–70; № 8–9(11). С. 634; № 10(18). С. 711–712; № 3(12). С. 233; № 7(16). С. 554; Укр. Церква: Нариси з історії Укр. Правосл. Церкви. Прага, 1942. 2 т. К., 1993. К., 2007; Слово про Ігорів похід. Вінніпег, 1949, 1967<sup>2</sup>. К., 2005; Історія укр. літературної мови. Вінніпег, 1950. К., 1995, 2001; Іконоборство. Вінніпег, 1954; Візантія і Україна. Вінніпег, 1954; Укр. Церква за Б. Хмельницького, 1647–1657. Вінніпег, 1955; Князь Костянтин Острозький і його культурна праця. Вінніпег, 1958; Дохристиянські вірування укр. народу. Вінніпег, 1965; Канонізація святих в Укр. Церкві. Вінніпег, 1965; Життєписи великих українців. К., 1999; Тарас Шевченко. К., 2002; Укр. культура. К., 2002; Укр. монашество. К., 2002; Розп'яття Мазепа. К., 2003; Богдан Хмельницький. К., 2004; Свята Почаївська лавра. К., 2004; Рятування України. К., 2005; Укр. церква за час Руїни (1657–1687). К., 2006.

Лит.: *Зайкин В. М.* Проф. І. Огієнко як церк. та громадський діяч і учений. Варшава, 1925; *Нестеренко А.* Митрополит Іларіон – служитель Богові й народу // Ювілейна книжка на пошану митр. Іларіона. Вінніпег, 1958; Митрополит Іларіон: Некролог // Рідна Церква. Карлсруе, 1972. № 9. С. 6–8; Духовна і науково-пед. діяльність І. І. Огієнка в контексті укр. нац. відродження: Тез. доповідей: Наук.-теор. конф. Кам'янець-Подільський, 1992; *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. К., 1995. Т. 4. С. 211, 327, 365, 370; *Тимошик М. С.* Огієнко Іван // Укр. журналістика в іменах: Мат-ли до енцикл. словника. Львів, 1995. Вип. 2. С. 154–157; *он же.* Іван Огієнко: Маловідомі сторінки життя та творчості // Зб. праць науково-дослідного центру періодики. Львів, 1995. Вип. 2. С. 294–315; *он же.* Голгофа І. Огієнка: Українознавчі проблеми в державотворчій, науковій, редакторській та видавничій діяльності І. Огієнка. К., 1997; *он же.* «Лишуть навіки з чужиною»: Митр. Іларіон і укр. відродження. К.; Вінніпег, 2000; *он же.* Книги Св. Письма укр. мовою: До історії перекладу і видання // Друкарство. 2000. № 1. С. 10–15; *он же.* Канадські українські часописи «Слово Істини», «Наша Культура», «Віра й Культура» // Укр. періодика: Історія і сучасність: Доповіді та повідомлення VI Всеукр. наук.-практич. конф. Львів, 2000. С. 169–174; *Тюрменко І. І.* До проблеми вивчення творчої спадщини І. Огієнка // Проблеми поширення досвіду викладання та вивчення історії України в технічних вищих навчальних закладах: Тез. доповідей Всеукр. наук.-метод. конф. К., 1993. С. 76–78; *она же.* Іван Огієнко – Митр. Іларіон // Укр. іст. журнал. 1995. № 2. С. 79–92; *она же.* І. Огієнко – Митр. Іларіон про державу як складову частину національної ідеї // Наукові праці Кам'янець-Подільського держ. пед. ун-ту. Іст. науки. Кам'янець-Подільський, 1997. Т. 1(3). С. 261–265; *она же.* Державотворча діяльність УАПЦ в період II світової війни // Пам'ять століть. К., 1998. № 5. С. 84–89; *она же.* Життя, віддане народowi: Іван Огієнко (митр. Іларіон) // Історія України: Газ. 1999. № 16. С. 6–7; № 17. С. 4–5; *она же.* Становище укр. еміграції у повоєнній Швейцарії (за док. фонду митр. Іларіона в Архіві УПЦ в Канаді) // Пам'ятки: Археографічний щорічник. К., 2007. Т. 7. С. 23–40;

Духовна і науково-пед. діяльність І. І. Огієнка (1882–1972) в контексті укр. нац. відродження: Наук. доповіді 2-ої Всеукр. наук.-теор. конф. Кам'янець-Подільський, 1997; І. Огієнко (митр. Іларіон) і виховання національно свідомої особистості: (До 115-річного ювілею видатного вченого): Мат-ли Всеукр. наук. конф. К., 1997; *Тименик З.* Іван Огієнко (митр. Іларіон), 1882–1972: Життєписно-бібліогр. нарис. Львів, 1997; *Лабунцев Ю. А., Шавинская Л. Л.* «Статуты» проф. И. Огиенко и его сподвижников // Они же. Белорусско-украинско-рус. правосл. книжность межвоенной Польши. М., 1999; *Міненко Т., прот.* Православна Церква в Україні під час Другої світової війни (1935–1945). Вінніпег; Львів, 2000. Т. 1. С. 212, 243, 353; *Ляховський В. П.* Просвітитель: Видавничо-редакційна діяльність І. Огієнка (митр. Іларіона). К., 2000; *он же.* Тільки книжка принесе волю укр. народові... Книга, 6-ка, архів у житті та діяльності І. Огієнка (митр. Іларіона). К., 2000; Епістолярна спадщина І. Огієнка (1907–1968). К., 2001; І. Огієнко і сучасна наука та освіта: Наук. зб. Кам'янець-Подільський, 2003, 2005, 2006. 3 вип.; Листування митр. Іларіона (Огієнка). К., 2006; Науковий зб., присвячений 125-річчю з дня народження митр. Іларіона Огієнка: Зб. доповідей та мат-лів. К., 2007; Творча спадщина І. Огієнка в контексті сучасного розвитку гуманітарних наук: Зб. доповідей. К., 2007.

*И. П. Преловская*

**ИЛАРИОН** (Пенчев Иван; ок. 1850, с. Церова-Кория, близ Тырново — 5/6.03.1925, Тырново, ныне Велико-Тырново), митр. Неврокопской Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Начальное образование получил в родном селе и г. Елена. В Капиновском мон-ре 6 дек. 1871 г. принят монашеством, 12 дек. рукоположен во диакона. С 1872 г. диакон при Доростольском и Червенском митр. Григории (Немцове). С осени 1873 г. учился в ДУ в Лясковском мон-ре, затем в Одесской ДС, к-рую окончил со 2-м разрядом в 1884 г. Два года преподавал в муж. гимназии в Фессалонике, в 1886 г. назначен ректором священнического училища в Одрине (ныне Эдирне, Турция). 18 авг. 1891 г. в К-поле в болг. храме во имя св. Стефана рукоположен во иерея. Вскоре был назначен председателем болг. церковной общины в г. Серры (ныне Серес, Греция); окормлял муж. городское училище и способствовал открытию училищ в г. Драма. 13 дек. 1892 г. возведен в сан архимандрита.

24 апр. 1894 г. хиротонисан во епископа и поставлен на кафедру Неврокопской митрополии. Выкупил дом в Неврокопе (ныне Гоше-Делчев) для нужд канцелярии митрополии. Осенью 1908 г. избран членом Св. Синода Болгарской экзархии. По состоянию здоровья в 1910 г. отка-



заялся от членства в Синоде, а осенью 1912 г. ушел на покой и поселился в Тырнове. Похоронен во дворе ц. св. Иоанна Предтечи в родном селе. Оставил состояние в 110 650 левов; из них, согласно завещанию, 60 тыс. левов получил Св. Синод (был основан фонд им. И. для помощи бедным студентам), 10 тыс.— церковное настоятельство, 8 тыс.— училищный фонд и 3 тыс.— муж. уч-ще в с. Церова-Кория, 4 тыс.— б-ка «Надежда» и муж. гимназия в Тырнове; 1 тыс. левов предназначалась на строительство кафедрального храма в Тырнове. Особняк в Тырнове (т. н. Сарафкина дом, достопримечательность города), купленный И. в 1915 г. за 6 тыс. левов, он завещал 2 племянникам со стороны сестры. В 1915 г. И. застраховал свою жизнь в амер. компании «New York Life»; страховка не была указана в завещании, поэтому сумма не была востребована и может составить 14,5 млн долларов. С осени 2008 г. право на ее получение оспаривают потомки брата и сестры митрополита и Св. Синод БПЦ.

Лит.: Митр. Иларион // Церковен вестник, София, 1925. Бр. 12; Темелски Х. Първият екзархийски Неврокопски митр. Иларион // ДК. 2000. № 7. С. 23–28; Цацов Б. Архиепископ на Българската Православна Църква, София, 2003. С. 210–211.

Х. Темелски

**ИЛАРИОН** (Радониц Жарко; 8.09.1871, Мол, Бачка — 4.03.1932, Осиек), митр. Вршацкий (Банатский) Сербской Православной Церкви (СПЦ). Брат известного серб. историка Йована Радоница (1873–1956). Окончил серб. правосл. гимназию в Нови-Саде, затем старую семинарию в Сремски-Карловци. 3 года изучал право в Пеште (ныне Будапешт). Получил дипломы богослова и юриста, в 1898 г. стал профессором семинарии в Релево (Босния и Герцеговина). В 1899 г. в монастыре Озрен пострижен в монашество, 3 окт. того же года рукоположен во диакона, 11 окт.— во пресвитера. 15 июня 1901 г. назначен синкеллом, позже протосинкеллом. В 1909 г. возведен в сан архимандрита. В том же году избран ректором Релевской семинарии. 14 дек. 1909 г. Синодом К-польской Патриархии утвержден на кафедру *Зворникско-Тузланской епархии*, 2 мая 1910 г. в Тузле хиротонисан во епископа. 6 апр. 1922 г. по своему желанию перешел на Вршацкую кафедру (*Банатская епархия*), к-рой управлял до выхода на пенсию

по состоянию здоровья в 1929 г. Похоронен на городском кладбище г. Осиек.

Написал неск. окружных посланий духовенству епархии (*У светлости и слободи: Седам свечаних говора, које је у саборној тузланској цркви изговорио Иларион Радонић*. Тузла, 1919). Был главным редактором и автором ж. «Источник».

Лит.: Српска православна епархија зворничко-тузланска: Шематизам. Тузла, 1977. С. 81–83; Српски јерарси. С. 195–196.

**ИЛАРИОН** (Рогалевский; Минск — 1738 (1742), Тверь), архиеп. Черниговский и Новгород-Северский. Окончил Киево-Могилянскую академию, принял монашеский



Иларион (Рогалевский), архиеп. Черниговский и Новгород-Северский. Фотография с портрета 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. (РГИА)

постриг в Киево-Печерской лавре. По просьбе фельдмаршала Б. П. Шереметева в 1707 г. был назначен военным иеромонахом, служил в армейских частях и одновременно исполнял обязанности духовника графа. С дипломатической миссией, к-рую возглавлял А. П. Вольнский, был направлен в Персию. После возвращения по указу от 7 апр. 1719 г. И. был направлен в *Александро-Невскую лавру* с предписанием под страхом «штрафа с истязанием» никуда не отлучаться из обители. В это время он числился иеромонахом минского во имя апостолов Петра и Павла мон-ря. С 1719 г. был обер-иеромонахом военного флота, служил на корабле «Александр», принимал участие в Персидском походе. С 23 июня 1722 г. И. возглавлял

*Мгарский в честь Преображения Господня мон-рь*, но большую часть времени проводил в С.-Петербурге и Москве. Из-за конфликта с Черниговским архиеп. *Иродионом (Журавковским)* 24 окт. 1728 г. был перемещен в *Донской иконы Божией Матери московский мон-рь* в сане архимандрита. По свидетельству И., в это время в Донской обители было «собрано монашествующего чина из малороссийских городов не малое число». Считается, что карьера И. содействовал архиеп. Новгородский *Феофан (Прокопович)*.

26 марта 1732 г. И. был хиротонисан во епископа Казанского и Свяяжского и в том же году возведен в сан архиепископа. 13 июня того же года имп. Анна Иоанновна пожаловала И. серебряное блюдо, к-рое он передал в кафедральный Благовещенский собор (ныне хранится в Национальном музее Республики Татарстан). 20 сент. прибыл в Казань. Добился отмены решения Святейшего Синода об отстранении от должностей священников казанских церквей, к-рые по делу митр. *Сильвестра (Холмского)* обвинялись в непоминовении Синода на литургии. Архиепископ объяснил, что иначе городские храмы останутся «без службы и пения». За время управления епархией основное внимание И. уделял миссионерской деятельности и преобразованию Казанской ДС. Дружеские отношения с Киевским архиеп. *Варлаамом (Вонатовичем)* помогли И. уже в 1732 — нач. 1733 г. пригласить из Киева в Казань питомцев Киевских духовных школ: архим. Нежинского монастыря Германа (Барутовича), иером. Епифания (Адамацкого), В. Г. Пуцек-Григоровича (впосл. митрополит *Вениамин (Пуцек-Григорович)*), С. Гловацкого (впосл. митрополит *Сильвестр (Гловацкий)*). При И. был заложен новый каменный семинарский корпус в самом центре Казани. Землю для постройки передала архиерейскому дому вдова строителя казанского Петропавловского собора Ивана Михляева. Часть средств на сооружение здания выделил архиепископ.

29 марта 1735 г. И. был переведен на Черниговскую кафедру. Учредил сбор пожертвований на содержание Черниговского коллегіума — «Собрание Девы Богородицы, попечительное о Черниговской семинарии». В этот период гос. органами



управления осуществлялась начатая в 1728 г. кампания по запрещению укр. мон-рям покупать и принимать в дар земельные владения. В челобитной, поданной 8 нояб. 1735 г., И. вместе с Киевским архиеп. *Рафаилом (Заборовским)* и Переяславским еп. *Арсением (Берло)* выступил против кампании. Возможно, именно И. был инициатором этого обращения, поскольку в письме от 23 сент. 1735 г. к архиеп. Рафаилу он предлагал послать совместную декларацию; из письма также видно, что он вел переговоры и с архимандритом Киево-Печерского монастыря. Архидиакон считали, что имп. Анна Иоанновна должна вписать в «Кодекс малороссийского права» (работа над этим документом продолжалась с 1734 по 1743) без изменений те положения, к-рые были отображены в предыдущих нормативных сборниках. После этого 19 февр. 1736 г. адъютант императрицы ген.-лейтенант кн. А. И. Шаховской получил распоряжение вызвать архиереев в Глухов и сделать им выговор.

В 1737–1738 гг. в Чернигове было возбуждено и рассматривалось дело в связи с некими «дерзкими словами», сказанными в церкви И. капитану Кобылину. Ген.-губернатор Малороссии кн. И. Ф. Барятинский произвел следствие и арестовал архиерея. 2 мая 1738 г. он был уволен на покой с проживанием в Киево-Печерской лавре. В продолжение расследования был вызван в С.-Петербург для дачи показаний, скончался по дороге в столицу и погребен в *Отрочем в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*. Могила не сохранилась. После его смерти осталась значительная б-ка, книги из к-рой были распределены между мон-рями Черниговской епархии и Киево-Печерской лаврой.

Арх.: НБУВ ИР. Ф. 2. № 2001, 2002; ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 2 черн. Д. 6, 17.

Лит.: *Аскоченский В. И.* Киев с древнейшим его училищем академиею. К., 1856. Ч. 1. С. 312; *Забелин И. Е.* Ист. описание моск. ставропигиального Донского мон-ря. М., 1865. С. 16, 76; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 1. С. 89–93; *Петров Н. И.* Акты и док-ты, относящиеся к истории Киевской академии. К., 1904. Отд. 2 (1721–1795). Т. 1 (1721–1750). Ч. 1. С. 29–30, 109, 118; Ч. 2. С. 311, 344, 353, 360, 391; *Покровский И. М.* Казанский архиерейский дом. Каз., 1906. С. 234; Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования имп. Петра Великого. СПб., 1911. Т. 2 (1717–1719). Стб. 950, 988–989, 1346; *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великорус. церк.

жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. 282–283, 468, 494, 514, 544–545, 559, 572–573, 591, 619, 622, 689, 724–725, 728, 754, 804, 810–811, 849; *Жук В., Заборожна О., Кагамлик С.* Рогалевский // Киево-Могилянська академія в іменах. К., 2001. С. 456; *Ластовський В. В.* Православна Церква у суспільно-політичному житті України XVIII ст.: Переяславсько-Бориспільська єпархія. Черкаси, 2002. С. 28; *Титов Ф. И., прот.* Императорская КДА в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1619 гг.): Ист. записка. К., 2003. С. 500; *Кагамлик С. Р.* Киево-Печерська лавра: Світ православної духовності і культури. К., 2005. С. 355–356; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские (1555–2007). Каз., 2007. С. 135–139.

**В. В. Ластовский, А. А. Пашковский**

**ИЛАРИОН** (Роганович Илия; 12.07.1828, Подгорица – 15.01.1882, там же), митр. Черногорско-Брдский в 1860–1882 гг. Учился у иером. Исаии (Байковича), который затем постриг его в монашество в мон-ре *Вранина*. И. составил 1-е описание монастыря. Черногорским митр. *Петром II (Петровичем-Негошем)* в 1843 г. рукоположен во диакона, а в 1847 г. – во иерея. После смерти иером. Исаии (Байковича) стал настоятелем мон-ря *Ждребаоник*, затем настоятелем мон-ря *Острог*. 5 авг. 1860 г. черногорским кн. Николаем I Петровичем-Негошем был избран митрополитом Черногорско-Брдским вместо отправленного в ссылку митр. Никанора (Йовановича). Как и некоторые его предшественники, был хиротонисан во епископа 23 мая 1863 г. в С.-Петербурге в Александро-Невской лавре.

Во время продолжительного управления митрополией (см. ст. *Черногорская и Приморская митрополия*) И. провел реформы по урегулированию церковной жизни, расстроенной из-за многовековой борьбы Черногории за независимость. В 1866 г. ввел на приходах метрические книги и обязал священников носить бороду (нек-рые священники не подчинились последнему указанию и оставили церковную службу). В том же году И. разделил епархию на «протопресвитераты» согласно численности населения. В 1867 г. по его инициативе церковно-гос. комиссия произвела оценку имущества храмов и мон-рей в митрополии: часть владений была сдана в аренду, а из полученных средств ремонтировались храмы и выплачивалось содержание причту, что улучшило материальное положение приходского духовенства. Особое внимание уделял подготовке священников: в 1863 г. при финансовой помощи рус. имп. Алек-

сандра II основал 3-летнюю семинарию в Цетине, выпускников к-рой ставил на приходы взамен необразованных священников. Рукоположил 119 священников и освятил 45 храмов. Возглавил Черногорский Красный Крест, к-рый был основан в 1875 г. в Цетине. Обратился с посланием к Славянскому комитету в Москве с просьбой о помощи в связи с возможным нападением турок (Послание высокопреосв. черногорского митр. Илариона к Славянскому комитету в Москве // Странник. 1875. № 9. Отд. 2. С. 196–197). Похоронен возле Влашской церкви в Цетине.

Лит.: Хиротония цетинского архим. Илариона в сан еп. Черногорского и Бердского // Странник. 1863. № 5. Отд. 4. С. 40–41; *Макушев В. В.* Дневник путешествия из Дубровника в Черногорию // РВ. 1866. № 3. С. 5–35; Иларион, митр. Черногорский и Брдский // Всемирная иллюстрация. 1876. Т. 15. № 17. С. 309, 311–313; Воззвание черногорского митр. Илариона // Вестн. нар. помощи. СПб., 1877. № 22. С. 2; *Н. Д.* Известия с правосл. Востока // Странник. 1877. № 3. С. 435; Письмо черногорского митрополита // ШВ. 1880. № 3. С. 15; *Драгович М.* Митр. Черногорский Иларион: Некролог // Странник. 1882. № 2. С. 339–342; *Stefanović T. R.* Wanderungen durch Montenegro. W., 1884. P. 13; *Миковић Д.* Иларион Рогановић, црногорски-брдски митрополит. Нови Сад, 1891; Српски јерарси. С. 194–195; *Дучић Н.* Историја Српске Православне Цркве. Београд, 1894. С. 260–261; *Слијепчевић.* Историја. Књ. 2. С. 276–278; *Стаматовић А.* Кратка историја митрополије Црногорско-Приморске: (1219–1999). Цетинье, 1999. С. 44–45, 64–65; *Јокановић В.* Апостоли милосрђа. Нови Сад, 2001. С. 54–57.

**О. А. Кузеванов**

**ИЛАРИОН** (Руvaraц Йован; 1.09.1832, Сремска-Митровица – 8.08.1905, мон-рь Гргетег), архим., ректор Карловацкой ДА, сербский историк, акад. По окончании начальной школы учился в гимназиях в Сремски-Карловци и в Вене, в 1852–1856 гг. студент юридического фак-та Венского ун-та, в 1859 г. окончил Карловацкую ДА. 1 янв. 1861 г. принял монашеский постриг в мон-ре *Крушедол*. Благодаря блестящему образованию стал быстро продвигаться по службе: сначала был назначен на должность писаря церковного суда, в 1872 г. стал преподавателем ДА в Сремски-Карловци, в 1874 г. поставлен архимандритом мон-ря *Гргетег*, в 1875 г. вернулся в академию на должность ректора до 1882 г. После конфликта с патриархом *Германом (Анджеличем)* был уволен из академии. Отказался занять кафедру Темишварского епископа и, до конца





Архим. Иларион (Руvaraц).  
Фотография. Ок. 1900 г.

жизни был настоятелем Гргетега; под его рук. обитель стала важным центром Православия в Австро-Венгрии. Особое внимание он уделял монастырской б-ке, к-рую ему удалось увеличить почти в 2 раза.

Еще во время учебы И. увлекся национальной и церковной историей, занимался изучением исторических источников и историографии на разных языках: он знал греческий, латинь, немецкий, читал по-итальянски и по-венгерски. Был австрофилом и последователем нем. историка Леопольда фон Ранке, к-рый призывал показывать события прошлого так, «как они в действительности происходили», без вымысла и приукрашивания. Страстно полемизировал с представителями господствовавшей тогда в серб. исторической науке романтической школы, став родоначальником научно-критического направления национальной историографии. Исследовал документальные источники, прежде всего по средневеку. истории, и много сделал для их публикации и критического анализа.

Немало трудов И. посвящено истории Сербской Православной Церкви. Он составил жизнеописание 1-го Сербского архиеп. Саввы, писал о Рашских епископах и митрополитах, Печских патриархах XVI–XVII вв., занимался историей Православия в Боснии и Герцеговине, опубликовал значительное количество источников о жизни серб. монастырей, особое внимание уделил Великому переселению сербов 1690 г. во главе с патриархом Арсением III (Черноевичем), исследовал докумен-

ты об истории бегства из Печи в Австрию Сербского патриарха Арсения IV (Иовановича-Шакабенты) и т. д. Его исследования оказали огромное влияние на развитие гуманитарных наук в Сербии и еще при жизни автора получили признание. В 1869 г. он был избран членом Сербского ученого об-ва, а в 1888 г. стал одним из первых действительных членов Сербской королевской академии. Соч.: Нешто о кроници деспота Ђорђа Бранковића // ЛетМС. 1867. Књ. 111. С. 1–30; Бекство патриарха Арсенија IV из Печи: (По опису његова протосинђела Партенија) // ГСУД. 1868. Књ. 6. С. 252–253; Прилошци к објашњењу извора српске историје. Београд, 1878; О кн. Лазару. Нови Сад, 1887 (то же // Бож на Косову – старија и новија сазнања. Београд, 1992. С. 17–287); Шта се и како се и с које се стране досле покушавало, да се и код нас оснује семинарија за кандидате свештеничког реда? Нови Сад, 1887; О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III: (1557–1690). Задар, 1888; Прилошци и грађа за повест о српским манастирима // Старинар. Београд, 1888. Год. 5. Св. 2. С. 41–50; О натпису на цркви Херцега Стефана у Горажду. Београд, 1889; Одломци о грофу Ђорђу Бранковићу и Арсенију Црнојевићу патријарху с три излета о такозваној Великој сеоби српског народа. Београд, 1896; Montenegro: Прилошци историји Црне Горе. Сремски Карловци, 1898; Одломак из написане пре 1891 расправе о главним моментима у животу св. Саве првог српског архиепископа. Нови Сад, 1901; О хумским епископима и херцеговачким митрополитима: До 1766. г. Мостар, 1901; Рашки епископи и митрополити. Београд, [1901]; Прилошци историјској географији Србије. Нови Сад, 1905; Писма архим. Илариона Руvaraца игум. Сави Орловићу. Сремски Карловци, 1930, 2005; Аутобиографија архим. И. Руvaraца // ГЛИДНС. 1932. Књ. 5. Бр. 2(12). С. 161–162; Нешто о Босни дабарској и Дабро босанској епископији и о српским манастирима у Босни // Catena mundi: Српска хроника на светским веригама. Краљево; Београд, 1992. Књ. 1. С. 223–228. Лит.: Прибићевић В. Иларион Руvaraц // Богословски гласник. 1905. Св. 8. С. 107–113; Радојић Ј. О Иларијону Руvaraцу // ЛетМС. 1905. Књ. 233. Св. 5. С. 106–120; 1907. Књ. 244. Св. 4. С. 1–21; Књ. 245. Св. 1. С. 51–70; 1932. Књ. 331. Св. 1/3. С. 56–73; он же. Иларион Руvaraц и његови радови на пољу црквене историје // ГЛИДНС. 1932. Књ. 5. Бр. 2(12). С. 229–244; Николић В. Архим. Иларион Руvaraц: Нови прилози за његов животопис // Там же. С. 304–314; Поповић Д. Ј. Рад Илариона Руvaraца на проучавању политичке историје Срба у Војводини // Там же. С. 248–251; Радојић Н. О историјском методу Илариона Руvaraца // Там же. С. 163–219; Маринковић Б. Иларион Руvaraц и његово дело подолом 140-годишњице рођења (1832–1972) // Истраживања. Нови Сад, 1973. Књ. 2. С. 453–509; Жеравић М. Архим. Иларион Руvaraц и његов значај на проучавању политичке и културне историје Срба // Теолошки погледи. Београд, 1976. Год. 9. Бр. 3. С. 179–207; Веселиновић А. Руvaraц Иларион // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 627–629; Сувајић Б. Иларион Руvaraц: Између историје и традиције // Сло-

венско средњовековно наслеђе. Београд, 2001. С. 637–652; он же. Иларион Руvaraц и народна књижевност. Београд, 2007. Библиогр.: Bibliografija gasprava, članaka i književnih radova: Leksikografski zavod. Zagreb, 1970. Књ. 9. Бр. 19956–20033; 1973. Књ. 11. Бр. 15645–15676; Радојић Н. Списак радова Илариона Руvaraца // Споменница И. Руvaraца. Нови Сад, 1955. С. 151–161.

Ю. В. Костяшов

**ИЛАРИОН** (Трусов; † 22.04.1741, Пекин), архим., начальник Пекинской духовной миссии в 1734–1741 гг. Происходил из Малороссии. В течение 12 лет служил корабельным иеромонахом на Камчатке, затем состоял при Тобольском архиерейском доме. В 1727 г. стал караванным священником при Пекинской духовной миссии. В 1732 г. был избран на место начальника духовной миссии архим. Антония (Платковского). Недовольный этим, архим. Антоний заявил, что И. недостаточно образован для общения с иностранными миссионерами. Он указал на небрежность И. в исполнении им должностных обязанностей, выразившуюся в том, что И. испортил печатный образец возношения имен членов имп. фамилии при священнослужении, зачеркнув имена 2 умерших великих княгинь. Дипломат Л. Ланг отправил И. для разбирательства в С.-Петербург (по др. сведениям, в Москву), куда тот прибыл 14 сент. 1733 г. На суде был оправдан, определен в Новгород, 30 марта 1734 г. перемещен в Александров Свирский в честь Св. Троицы мон-ря.

В сент. 1734 г. И. был возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем Посольского в честь Преображения Господня мон-ря, «наказным» архимандритом пекинского Сретенского мон-ря и начальником 3-й Пекинской духовной миссии. Перед отправкой в Пекин получил синодальную инструкцию «О должности и действе архимандрита в содержании себя и прочих ему подручных и вообще в управлении» от 31 дек. 1734 г. Эта инструкция была первым подобным документом в истории миссии. Главной задачей начальника было утверждение в вере албазинцев. Кроме того, разрешалось «благорассмотрительно призывать к благочестию китайцев... приходящих сподобляя св. крещения», предписывалось разъяснять крещеным невозможность поклонения одновременно Христу и языческим идолам, принимать исповедь на родном языке новообращенных. Оставив

наместником в Посольском мон-ре иером. Лаврентия (Бобровникова), И. с 2 иеромонахами отправился в Китай и 10 нояб. 1736 г. прибыл в Пекин. В том же году освятил там рус. Сретенскую ц. Стараниями начальника миссии и его соратников была открыта школа, где китайцы имели возможность обучаться рус. языку, а русские могли изучать кит. лит-ру. В то же время об И. сообщалось, что он редко совершал богослужения, вел нетрезвую жизнь, обвинулся в растрате казенного имущества. До начала следствия не дожид. Похоронен на рус. кладбище в Пекине. Оставшееся после него личное имущество было продано для покрытия долгов миссии.

Арх.: ГАЯО. Ф. Колл. рукописей. Оп. 1. Д. 214(186).

Лит.: О начале торговых и гос. сношений России с Китаем и о духовной миссии в Пекине // Сибирский вестн. Томск, 1822. Ч. 18. Кн. 6. С. 158–164; Ч. 19. Кн. 7. С. 165, 186; Еп. Иннокентий Нерунович: Перемена миссии в Пекине // Иркутские Ев. 1869. № 25. Приб. С. 305–314; *Николай (Адоратский), иером.* Правосл. миссия в Китае за 200 лет ее существования: Опыт церк.-ист. исслед. по арх. мат-лам. Каз., 1887. Вып. 1: История Пекинской духовной миссии в 1-й период ее деятельности: (1685–1745) (то же // История Рос. духовной миссии в Китае: Сб. ст. М., 1997. С. 14–164); *Софроний (Грибовский), архим.* Уведомление о начале бытия россиян в Пейдзине // Мат-лы для истории Рос. духовной миссии в Пекине. СПб., 1905. Вып. 1. С. 1–45; Краткая история Рус. правосл. миссии в Китае. Пекин, 1916; *Данши (Сивиллов), архим.* Описание Пекинского Сретенского мон-ря в ист. и топогр. отношении // Кит. благовестник. 2000. № 2. С. 78–94; *Августин (Никитин), архим.* Россия и Китай: Становление отношений: (Пекинская духовная миссия в XVIII ст.) // МисОб. 2001. № 7(69). С. 15–19.

А. Н. Хохлов

**ИЛАРИОН** (Цонев Димитр Драганов; 12.01.1913, Елена — 28.10.2009, Варна), митр. Доростольский и Червенский Болгарской Православной Церкви (БПЦ). По линии матери родственник митр. Тырновского *Илариона (Михайловского)*. Среднее образование получил в Елене. В 1927–1933 гг. учился в Софийской ДС, в 1933–1937 гг. — на богословском фак-те Софийского ун-та. В 1937–1938 гг. заведовал приютом для сирот в Тырнове. 4 сент. 1938 г. в Дряновском мон-ре пострижен в монашество, а 21 сент. в Варне рукоположен во диакона. Был секретарем Варненской и Преславской митрополии, в 1940–1943 гг. учитель-воспитатель в Софийской ДС. 4 нояб. 1941 г. в ц. Иоанна Рильского при Софийской ДС рукоположен

во иерея. С нач. 1944 до 30 сент. 1957 г. протосинкелл Великотырновской митрополии. 5 дек. 1947 г. возведен в сан архимандрита. В 1957–1964 гг. инспектор Софийской ДА, в 1964–1965 гг. игумен *Троянского мон-ря*, с 1965 по 1972 г. последовательно возглавлял Культурно-просветительский и Богословский отделы при Свящ. Синоде БПЦ. С 1 авг. 1972 г. игумен Бачковского мон-ря (см. *Петриционский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*). 21 янв. 1981 г. в Пловдиве в храме св. Марини хиротонисан во епископа Траянопольского. С 1981 по 1990 г. последовательно занимал должности председателя церковного настоятельства храма-памятника во имя блгв. кн. Александра Невского в Софии, директора Центрального церковно-исторического и археологического музея при Болгарской Патриархии, игумена Троянского монастыря, викария митр. Варненского и Преславского *Иосифа (Лазарова)*, патриаршего викария и заведующего Богослужбным и Духовного надзора отделами при Свящ. Синоде. В 1990–1992 гг. викарный епископ Великотырновской епархии, в 1992–1994 гг. администратор этой епархии. С 1994 г. патриарший викарий Софийской митрополии. 7 сент. 2003 г. избран, а 12 окт. утвержден митрополитом Доростольским и Червенским. Взошел на кафедру 19 окт. того же года.

Член Союза болг. писателей (2004), автор более 40 книг (стихи, рассказы, повести, беседы) и 100 статей церковно-исторического и богословского содержания в церковной периодике. Награжден орденом святых Кирилла и Мефодия 1-й степени. Похоронен в Силистре.

Соч.: Пътят на монаха. София, 1947, 1992<sup>2</sup>; Завещание от веков: Църковни становления и обичаи народни. Вел. Търново, 1993, 2002<sup>2</sup>; Поглед к вечността. Вел. Търново, 1995; Летопис за писмената. Вел. Търново, 1996; Светият кръст. Вел. Търново, 1996; Библейски песни. Вел. Търново, 1997; Евангелски картинки: [Стих.]. Вел. Търново, 1997; Цветя за България: Стихове. Вел. Търново, 1997, 2005<sup>2</sup>; Пламъкът от Хилендар: (Драм. повесть). Вел. Търново, 1999, 2007<sup>2</sup>; Възхвала на просиялите в святъет. Вел. Търново, 2003; Орочи от живота за живота. Вел. Търново, 2003, 2006<sup>2</sup>; Светлоозарени слова / Сост.: М. Антонова. София, 2005; Евангелски учебник. Вел. Търново, 2006; Молитвени стихове. Вел. Търново, 2007; Буквар на вярата. Вел. Търново, 2008.

Лит.: *Кръстев С.* Нов епископ на Българската Православна Църква // Църковен вестн. София, 1973. Бр. 8. С. 3–4; *Цацов Б.* Архиепископ на Българска Православна Църква. София, 2003. С. 116–117.

Х. Темелски

**ИЛАРИОН** (Шукало Роман Васильевич; 3.05.1951, пос. Рудно Львовской обл., Украина), митр. Донецкий и Мариупольский. Из религиозной рабочей семьи. В 1968 г. по-



Иларион (Шукало), митр. Донецкий и Мариупольский. Фотография. 2009 г.

ступил во Львовский сельскохозяйственный ин-т. Исполнял послушание иподиакона при Львовском и Тернопольском митр. *Николае (Юрике)*. В 1973 г. поступил в аспирантуру Украинской сельскохозяйственной академии (Киев) на кафедру агрохимии. Впоследствии защитил канд. диссертацию. Работал преподавателем Вишнянского сельхозтехникума (Львовская обл.), был начальником районного управления сельского хозяйства.

С февр. 1979 по авг. 1980 г. псаломщик в Успенской ц. Донецка. В 1980–1984 гг. учился в Одесской ДС. 15 февр. 1981 г. Херсонским и Одесским митр. *Сергием (Петровым)* рукоположен во диакона целибатам. Назначен служить в Петропавловский кафедральный собор Ворошиловграда (ныне Луганск). 24 окт. 1982 г. рукоположен во иерея, назначен ключарем того же собора. 3 нояб. 1986 г. определен настоятелем Свято-Николаевской ц. г. Ровеньки Ворошиловградской обл. С 1987 г. служил настоятелем Свято-Николаевского собора Старобельска, назначен благочинным 3-го старобельского округа и членом епархиального совета. В 1987–1991 гг. учился в МДА. Весной 1989 г. возведен в сан протоиерея.

5 сент. 1991 г. Синодом УПЦ избран на должность епископа Ива-

но-Франковского и Коломыйского. 22 сент. 1991 г. в *Киево-Печерской лавре* был пострижен в монашество с именем в честь прп. *Илариона*, схимника Киево-Печерского. 27 сент. того же года в киевском Крестовоздвиженском храме возведен в сан архимандрита. 29 сент. 1991 г. во Владимирском соборе Киева хиротонисан во епископа Ивано-Франковского и Коломыйского. С 22 янв. по 6 апр. 1992 г. был временно управляющим Черновицкой и Буковинской епархией. 6 апр. 1992 г. назначен епископом Херсонским и Таврическим. 23 нояб. 1995 г. возведен в сан архиепископа. 12 сент. 1996 г. назначен на Донецкую и Мариупольскую кафедру с сохранением управления Херсонской епархией. И. подготовил материалы к прославлению канонизированного УПЦ в 1998 г. Готского и Кефского митр. свт. Игнатия, по преданию бывшего основателем Мариуполя. И. является священноархимандритом *Святогородской лавры*. 11 июня 1997 г. И. освобожден от управления Херсонской епархией, назначен временно управляющим Горловской епархией. 23 нояб. 2000 г. возведен в сан митрополита. 24 янв. 2007 г. освобожден от управления Горловской епархией.

При И. в *Донецкой и Мариупольской епархии* началось строительство Спасо-Преображенского кафедрального собора (освящен в 2006), было открыто более 150 новых приходов, более 100 воскресных школ для детей и взрослых, начало действовать 4 мон-ря (3 женских и мужской). Под рук. И. в епархии ведется миссионерская, социальная и просветительная работа среди молодежи, в медицинских и исправительных учреждениях региона, при ЕУ открыты соответствующие отделы. Издаются правосл. газеты и журналы, в Донецке ведет работу литературно-просветительная гостиница «Свет Радонежа», при к-рой открыта первая в области правосл. б-ка. И. окормляет рабочих на угледобывающих шахтах и заводах. В 1997 г. была построена и освящена часовня во имя вмц. Варвары в память о трагически погибших шахтерах. В местах добычи и обработки угольного сырья были построены и освящены храмы во имя свт. Игнатия Мариупольского при Донецком металлургическом заводе (2003), Николо-Покровская ц. (2005)

при угольной красноармейской зап. шахте № 1, ц. в честь Почаевской иконы Божией Матери (2005) на перерабатывающем предприятии «Винтер».

И. награжден орденами РПЦ: прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1999), св. кн. Даниила Московского 2-й степени (2004); орденами УПЦ: святых Антония и Феодосия Печерских 2-й степени (1997), св. кн. Владимира 3-й (1999), 2-й и 1-й (2004) степени, св. ап. Иоанна Богослова (2006); орденом Польской ПЦ св. равноап. Марии Магдалины 2-й степени (1997). Награжден гос. орденом Украины «За заслуги» 2-й степени и почетной грамотой Кабинета министров Украины (июль 2002). Лит.: *Киреев А. И., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002. М., 2002. С. 153, 471; *Горловская епархия: Отчет за 2005 г.* Горловка, 2006; *Донецкая епархия: Отчет за 2005 г.* Донецк, 2006; <http://www.ortodox.donbass.com> [Электр. ресурс].

**ИЛАРИОН ВЕЛИКИЙ** [греч. *Ἰλαρίων ὁ Μέγας*] (ок. 291, Фавафа, близ Газы — 371, Кипр), прп. (пам. 21 окт.). И. В. считается основателем палестинского монашества. Его Житие было написано блж. *Иеро-*



Прп. Иларион Великий.  
Миниатюра из *Минология*  
Василия II. 976–1025 гг.  
(*Vat. gr. 1613. P. 128*)

*нимом Стридонским* в основанном им мон-ре рядом с храмом Рождества Христова в *Вифлееме* ок. 391 г., т. е. всего 20 лет спустя после смерти святого. Хотя историческая достоверность сообщаемых фактов биографии И. В. ранее нередко ставилась под сомнение, так что некоторые исследователи называли это Житие «романом», однако несомненно, что И. В. являлся историческим лицом, а блж. Иероним помимо собственных представлений о том, какими должны быть монахи и монашеское делание, располагал и свидетельствами очевидцев, в первую очередь учеников И. В. (см., напр.: *Cavalle-*

*ra F. St. Jérôme: Sa vie et son oeuvre.* Louvain; P., 1922. Vol. 1. P. 132). Сочинение также основывалось на не дошедшем до нас энкомии свт. *Епифания* Кипрского, лично знавшего И. В. Вскоре после написания Жития был сделан его перевод на греческий, о чем сообщает сам Иероним (*Hieron. De vir. illustr. 134*). В Житии, крайне популярном на Востоке, о чем свидетельствуют его многочисленные версии на греч., арм. и копт. языках, заметно стремление блж. Иеронима представить И. В. учеником и подражателем прп. *Антония Великого*. Данные об И. В. также приводятся в «Церковной истории» Созомена (*Sozom. Hist. eccl. III 14; V 10; V 15* — эти известия мало что добавляют к сведениям Иеронима) и в сб. *Apophthegmata Patrum* (2-я пол. V в.) (алфавитное собрание — *Περὶ τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κύπρου. δ' // PG. 65. Col. 164; Περὶ τοῦ ἁββᾶ Ἰλαρίωνος // PG. 65. Col. 241; систематическое собрание — IV 15; XVII 4 // Aporph. Patr. (Guy). T. 1. P. 192–193; T. 3. P. 12–13*).

И. В. род. в семье язычников, крестился в Александрии, куда его отправили для обучения наукам. В 15 лет, услышав о прп. Антонии Великом, И. В. отправился к нему и провел с ним ок. 2 месяцев, стараясь во всем подражать

учителю. Однако большое число посетителей, приходивших к Антонию, вынудило его искать более уединенного места для

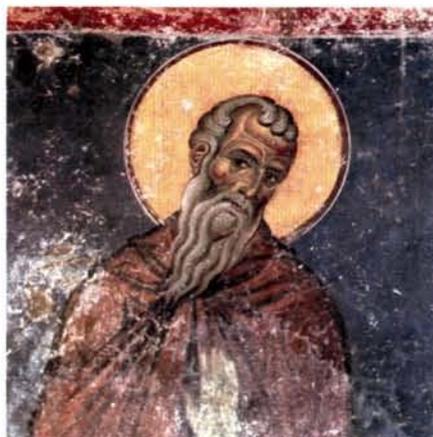
подвижничества. Ок. 306 г. И. В. вернулся на родину и, поскольку родители его уже умерли, продал имущество, раздал деньги бедным и начал вести жизнь отшельника в 7 милях к югу от г. Маюма. И. В. имел обыкновение спать на голой земле, ел 1 раз в день после заката солнца, и то немного, противостоял многочисленным искушениям. Однажды, разгневшись на себя, обуреваемого помыслами, он начал бить себя в грудь со словами: «Осел, я отучу тебя брыкаться, я буду кормить тебя не ячменем, но соломой, голодом и жаждой я сделаю тебя слабым... я буду управлять тобой при помощи жары



и холода, так чтобы ты больше думал о еде, чем о распутстве» (*Hieron. Vita Hilar. 5*). Проведя 22 года в пустыне, он стяжал дар чудотворения, благодаря к-рому смог исцелить бесплодную женщину из Элевтерополя и детей Елпидия, ставшего впоследствии префектом претория (*Ibid. 13–14*). После этого он стал известным, и многие из приходивших к нему посетителей принимали христианство, а затем становились монахами: «Ведь не было тогда монастырей в Палестине, и никто до святого Илариона не знал монахов в Сирии. Он был в этой провинции основателем такого образа жизни и занятия и наставник в нем. В Египте у Господа Иисуса был старец Антоний, а в Палестине — юноша Иларион» (*Ibid. 14*).

Блж. Иероним рисует картину жизни провинции, где были еще сильны язычество и вера в магические действия. Освященная вода, к-рую И. В. дал некоему христианину из Газы, принесла победу тому на скачках, тем самым пресамив действия его противника-язычника, прибегшего к помощи магии (*Ibid. 21*). Узнав об исходе соревнования, многие обратились в христианство, а враги И. В. объявили его магом и потребовали его казни. И. В. исцелял не только людей (напр., одержимого бесом телохранителя имп. Констанция II), но и бесновавшихся животных, объясняя, что «диавол горит такой ненавистью к людям, что желает уничтожить не только их самих, но и то, что принадлежит им» (*Ibid. 23*).

С течением времени количество монахов в окрестностях Газы, которых окормлял И. В., росло. Это были, насколько можно судить по тем скудным данным, которые приводит блж. Иероним, не общежительный мон-рь и не лавра, а отдельно стоящие в пустыне келлии отшельников (названные в Житии мон-рями). Единственным объединяющим моментом для них служила личность И. В., к-рого они считали духовным отцом и главой. Вероятно, впоследствии у этого мон-ря сложился какой-то центр, поскольку блж. Иероним говорит о его разрушении во время гонений имп. Юлиана Отступника (361–363) и о последующем восстановлении. По мнению Й. Хиршфельда, монастырь И. В. находился близ дер. Дейр-эль-Балах (дословно — Монастырь пальм). Поскольку материалом для келлий от-



Прп. Иларион Великий.  
Роспись трапезной мон-ря  
ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос.  
1176–1180 гг.

шельников служили такие недолговечные материалы, как пальмовые ветви и сырцовый кирпич, то от построек ничего не осталось. Местное предание утверждает, что деревенская мечеть построена на месте зала для молитв некогда существовавшего здесь мон-ря (*Hirschfeld Y. The Monasteries of Gaza: An Archaeol. Review // The Christian Gaza in Late Antiquity / Ed. B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky. Leiden; Boston, 2004. P. 67–69*). В недавнее время была высказана гипотеза об отождествлении мон-ря И. В. с руинами на Телль-Умм-эль-Амр близ сел. Дейр-эль-Нусейрат в 10 км от Газы, где в 1997–2001 гг. был раскопан крупный монастырский комплекс, возникший в IV в. и достигший расцвета в VI в. Решающим аргументом в пользу этого отождествления послужила мозаичная надпись на полу храма над местом расположения небольшой крипты-склепа: «Молитвами и заступничеством св. отца нашего Илариона помилуй нас. Аминь». По предположению археологов, в этой крипте были помещены мощи И. В. после их перенесения с о-ва Кипр. Впоследствии святыню переместили в более обширную крестообразную крипту под алтарем церкви (*Elter R., Hassoune A. Le monastère de St.-Hilarion à Umm el-Amr (bande de Gaza) // Académie des inscriptions et belles-lettres: Comptes-rendus des séances de l'année. P., 2004. Vol. 148. P. 359–382; idem. Le monastère de St.-Hilarion: Les vestiges archéologiques du site de Umm el-Amr // Gaza dans l'antiquité tardive / Ed. C. Saliou. Salerno, 2005. P. 13–40*). Хиршфельд отождествлял руины Дейр-эль-Нусейрат с мон-рем

Серида, ученика прп. Варсонофия Великого.

И. В. имел обыкновение раз в год обходить эти келлии перед сбором винограда для наставления монахов в вере и «воспламенения в них ревности к Богу». Однажды во время такого обхода он обратился ко Христу жителей Элусы (*Hieron. Vita Hilar. 25*). И. В. стал известен и за пределами Палестины. Иероним сообщает, что прп. Антоний не только переписывался с И. В., но и спрашивал приходивших к нему из Палестины, зачем они проделали такой путь, если в их провинции живет «его сын Иларион» (*Ibid. 24*). В *Aprophthegmata Patrum* содержится рассказ о том, как некий авва Иларион из Палестины посетил авву Антония, однако все детали этого рассказа находятся в полном противоречии с данными Иеронима, к-рые следует предпочесть (систематическое собрание — XVII 4 // *Aprophth. Patr. (Guy). T. 3. P. 12–13*).

И. В. проповедовал необходимость нестяжательности, до конца жизни отказывался принимать пожертвования, приносимые ему в благодарность за исцеления. Однажды он объяснил исцеленному им бесноватому, что если примет его дары, то оскорбит Бога, а к тому вернутся демоны. И. В. был крайне нетерпим к любому проявлению алчности, в первую очередь среди монахов. Так, один монах передал И. В. немного овощей из своего тщательно охраняемого огорода. Когда любимый ученик И. В., Исихий, принес их авве, тот спросил, неужели он не чувствует исходящего от них зловония скупости. Иероним отмечает, что И. В. был способен по запаху, исходящему от человека или предметов, к-рых он касался, определить, каким грехом тототягощен или «каким демоном охвачен» (*Hieron. Vita Hilar. 28*).

На 65-м году жизни И. В., устав от непрерывного потока посетителей и страстно мечтая об отшельнической жизни, покинул Палестину. Остальная часть его жизни прошла в постоянных скитаниях в поисках места, где он мог бы без рассеяния служить Богу. Сначала И. В. отправился в Египет, где, в частности, посетил мон-рь прп. Антония. Святой к тому времени уже умер. И. В. провел в обители нек-рое время и затем подвизался в различных пустынных местах (в т. ч. в Ливии), однако чу-



деса, совершенные им, вновь привлекли к нему людей, и тогда он отплыл с одним учеником на Сицилию. Однако и здесь история повторилась, тогда И. В. решил найти к.-н. «варварскую» местность, где еще не было христиан, и отправился в Эпидавр в Далмации. Но через неск. дней он уничтожил там страшного змея, опустошавшего местность (Ibid. 39). Здесь же он совершил еще одно чудо, укротив бушевавшее после землетрясения море, к-рое грозило смыть город (Ibid. 40).

И. В., сокрушаясь, что «даже если язык молчит о нем, то чудеса говорят» (Ibid. 39), бежал ок. 365 г. на Кипр. Сначала он подвизался близ Пафоса, но и здесь многочисленные посетители досаждали ему. Спустя 2 года Исихий нашел ему труднодоступное место в горах, где росли фруктовые деревья (плодов к-рых он, однако, не ел) и был источник. Также здесь были руины старинного храма, в к-ром обитали демоны, оглашавшие окрестности криками днем и ночью. Местность понравилась И. В., и он провел там последние 5 лет жизни (Ibid. 43). Здесь в 367 г. его навещил Елифанний, с которым тот познакомился еще в монастыре св. Илариона близ Газы. И. В. предсказал ему избрание архиепископом Кипрским (Vita S. Eriphanii. 33 // PG. 41. Col. 66). Перед смертью И. В. распорядился о немедленном погребении, чтобы местные жители не смогли сделать его мощи предметом поклонения. В момент смерти И. В. Исихий находился в Палестине, однако, узнав о смерти наставника, вернулся на Кипр и, обманув бдительность местных жителей, охранявших могилу, увез тело И. В. в Палестину, в мон-рь св. Илариона, где оно и было похоронено. Однако и на месте первоначального погребения преподобного на Кипре продолжали совершаться чудеса (Hieron. Vita Hilar. 47).

Ист.: BHG, N 751–756n; BHO, N 380–382; BNL, N 3880; PL. 23. Col. 29–64; PG. 65. Col. 164, 241; ActaSS. Oct. T. 9. P. 43–59; Rossi F. Vita di St. Ilarione e Martirio di St. Ignazio vescovo d'Antiochia: Trascritti e tradotti dai Papiri Copti del Museo di Torino // Memorie della Reale Accad. delle Scienze di Torino. Torino, 1888. Ser. 2. Pt. 38. P. 7–52, 75–94; Житие прп. отца нашего Иллариона Великого / Пер.: И. Помяловский // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 4; Παπαδόπουλος-Κεραυρέυς. Ανάλεκτα. Т. 5. Σ. 82–136; Aporht. Patr. (Guy). Т. 1. P. 192–193; Т. 3. P. 12–13. Лит.: ActaSS. Oct. T. 9. P. 16–43; Феодосий (Олтаржевский), иером. Палестинское монашество с IV до VI в. // ППС. 1896. Т. 15.

Вып. 2(44). С. 4–23; Nau F. St. Jérôme hagiographe // ROC. 1900. Vol. 5. P. 654–659; Winter P. Der literarische Character der «Vita beati Hilarionis des Hieronymus». Zittau, 1904; Labriolle P., de. Vie de Paul de Thèbes et vie d'Hilarion. P. 1907; Strout R. F. The Greek Versions of Jerome's Vita Sancti Hilarionis // Studies in the Text Traditions of St. Jerome's Vitae Patrum / Ed. W. A. Oldfather et al. Urbana, 1943. P. 312–332; Gordini G. D. Ilarione // BiblSS. Vol. 7. Col. 731–733; Camelot P.-Th. Hilarion de Gaza // DHGE. T. 24. Col. 471–472.

А. Б. Ванькова

**Почитание.** Киприоты отождествляют место подвигов И. В. с пещерой на вершине скалы близ дер. Эпископи к северо-востоку от Пафоса. Рядом находится небольшая



Прп. Иларион Великий.  
Роспись ц. Вознесения мон-ря  
Дечаны, Косово и Метохия.  
1348–1350 гг.

совр. ц. во имя И. В., а под скалой — развалины средневек. церкви во имя этого святого (построенной на фундаменте византийской), разрушенной землетрясением 1953 г. В кон. XII в. прп. Неофитом Затворником было написано Похвальное слово святому (BHG, N 756), свидетельствующее о почитании И. В. на Кипре, и в особенности в окрестностях Пафоса.

Ок. 570 г. анонимный паломник из Плаценции (ныне Пьяченца, Италия) упоминал о гробнице И. В. близ Газы. Согласно преданию, зафиксированному в XVII в., мощи И. В. и его

учеников Агафона и Пиамуна (Пимена) были перенесены 2 монахами из Палестины во Францию по повелению имп. Карла Великого. Святыня была помещена в приорате Дюравель, основанном в качестве дочерней обители аббатства Муасак (Vidal J., de. Traicté des reliques et vies des saints Hilarion, Agaton et Piamon abbés et anachorètes d'Orient, contenant l'histoire de leurs hauts-faits et les oeuvres de la translation de leurs reliques en France dans la ville de Duravel en Quercy. Cahors, 1664). В 1854 г. предание о перенесении мощей И. В. было исследовано болландистом В. Де Буком (ActaSS. Oct. T. 9. P. 37–40), к-рый пришел к выводу, что оно не может быть подтверждено данными источников. Тем не менее Де Бук склонялся к признанию подлинности мощей, хранившихся в Дюравеле, отметив факт привоза нек-рых реликвий с Востока в годы правления Карла Великого. Исследователь указал на упоминание о мощах И. В. в перечне реликвий мон-ря Муасак, к-рый он датировал XII в. Согласно этому источнику, святыня была подарена мон-рю «королем Карлом». Об особом почитании И. В. и его учеников в Муасак свидетельствует наличие его памяти в монастырских литургических книгах (в более поздних бревиариях память И. В. указана в категории duplex). Память святого была внесена в литургические книги еп-ства Каор, на территории к-рого находился приорат Дюравель. В 1518 г. в сел. Дюравель действовало братство св. Илариона.

Предание о том, что святыня была подарена монастырю Муасак Карлом Великим, скорее всего является недостоверным. Приорат Дюравель был основан аббатом Дурандом лишь в 1055 г., сведения о почитании И. В. в Муасак до XII в. отсутствуют, в т. ч. в каролингской «Муасакской хронике», охватывающей период до 818 г. (MGH. SS. T. 1. P. 280–313). Предание о мощах И. В. сходно с легендой о перенесении в Муасак мощей св. Киприана Карфагенского и Сицилийских мучеников. Согласно этой легенде, записанной в «Муасакской хронике» аббата Эмери де Пейрака (1377–1406), мощи святых были подарены Карлу Великому халифом Харуном ар-Рашидом и тот поместил их в Лионе. Во время нашествия варваров мощи были перенесены в сел. Сен-Сиприен (совр. деп. Ло), где



ок. 1076 г. был основан приорат Муасака. Узнав о наличии там святых, аббат Рогерий торжественно перенес мощи в Муасак (1122). Действительное происхождение мощей, хранившихся в Сен-Сиприене, остается неизвестным. Блж. Алан де Сольминиак, еп. Каорский (1637–1659), высказывая сомнение в их подлинности, писал лионскому духовенству: «Среди многочисленных злоупотреблений, обнаруженных мною во время первого посещения своего диоцеза, есть одно, характерное для всех — почти в каждой церкви имеются мощи, либо подложные, либо не имеющие никакого свидетельства об их подлинности» (*Albe*. 1911. P. 727). В 1660 г. еп. Николя де Севен велел произвести каноническое освидетельствование мощей, хранившихся в Дюравеле. Согласно акту освидетельствования, мощи покоились в каменном саркофаге, установленном за главным алтарем церкви. В храме находились витражи с изображением И. В., Агафона и Пиамуна. Доказательства подлинности мощей не были обнаружены, что привело к временному запрету их почитания.

В сел. Дюравель сохранилась церковь бывш. приората, сооруженная в XI–XII вв. на месте более раннего храма св. Стефана. От ранней церкви сохранилась 3-нефная крипта VIII–IX вв., перестроенная в XI в. Наличие крипты позволяет предположить, что в эпоху Каролингов в Дюравеле находились некие святые. Возможно, это были мощи святых, идентифицированные после основания приората как мощи И. В., Агафона и Пиамуна. Тогда же возникла легенда об их перенесении по повелению Карла Великого. В наст. время мощи 3 святых хранятся в каменном саркофаге, частицы мощей — в 3 деревянных бюстах-реликвариях XVIII в. Раз в 5 лет совершается процессия с реликвариями и поклонение мощам.

Рука И. В. хранилась в Венеции, в мон-ре Сан-Джорджо Маджоре. Святая была привезена с о-ва Кипр консулом Н. Микьели, к-рый в 1518 г. получил ее в подарок от настоятеля мон-ря св. Илариона и затем передал жен. мон-рю св. Екатерины в Венеции. В 1548 г. мощи были перенесены в Сан-Джорджо Маджоре.

Частицы мощей хранятся в ц. вмч. Мины в Ираклио (Крит), в мон-рях

Киккском (Кипр), Пресв. Богородицы Прусиотиссы (Эвритания, Греция), свт. Николая Чудотворца Калтезон (*Καλτεζών*) (Аркадия, Греция), Кехровуниу (о-в Тинос, Греция), Благовещения, или Кипуреон (*Κηπουραίον*) (Кефалиния, Греция) (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 192). Ист.: *Antonini Placentini Itinerarium // Itinera Hierosolymitana saeculi III–VIII / Ed. P. Geyer. Vindobonae, 1898. P. 180. (CSEL; 39); Albe E. Les reliques de St. Cyprien: Deux lettres inédites du vénérable Alain de Solminiac, évêque de Cahors (1637–1659) // Revue d'histoire de l'Église de France. 1911. Vol. 2. P. 725–727.*

Лит.: *Comer F. Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello. Padova, 1758. P. 483; Marion J. L'abbaye de Moissac: Notes d'un voyage archéologique dans le sud-ouest de la France // Bibl. de l'École des Chartes. P., 1850. Vol. 11. P. 89–147; Deloncle Ch. Mémoire sur le bourg de Duravel // Congrès archéologique de France. 32<sup>e</sup> session. Séances générales tenues à Montauban, Cahors et Guéret en 1865. P., 1866. P. 564–579; Roumejoux A., de. Notice sur l'église de Duravel (Lot) // Ibid. P. 580–585; Joubert.] Les corps saints de Duravel au diocèse de Cahors. P., 1895; Besse J.-M. Provinces ecclésiastiques d'Albi, de Narbonne et de Toulouse. Ligugé; P., 1911. P. 34. (Abbayes et prieurés de l'ancienne France. T. 4); Rey R. L'église romane de Duravel. Dinan, 1917; Bévnot M. St. Cyprian and Moissac: A 13<sup>th</sup>-Century Sequence // Traditio. 1963. Vol. 19. P. 147–166; Dufour J. La bibliothèque et le scriptorium de Moissac. Gen.; P., 1972. P. 6–7, 32.*

**А. А. Королёв**

**Гимнография.** Память И. В. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Matheos*. Турисон. Т. 1. P. 72–74) 21 окт.; указаны тропарь 2-го гласа *Τὸ ὄσιόν σου, Κύριε*: (Преподобного Твоего, Господи...), прокимен из Пс 115, Апостол — 2 Кор 9. 6–11 или Гал 5. 22 — 6. 2, аллилуиарий из Пс 96, Евангелие — Лк 6. 17–23, причастен из Пс 32.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 20), 21 окт. последование И. В. соединяется со службой Октоиха: на «Господи, воззвах» поются 2 цикла стихир-подобнов И. В., на стиховне к стихирам Октоиха добавляется самогласен И. В., указан отпустительный тропарь И. В. 8-го гласа **Гальзъ твоуѡхъ источьниче**; утренняя совершается с «Бог Господь», поются 2 канона: Октоиха и И. В. (тропари последнего — дважды), указаны седален и кондак И. В., на стиховне утрени к стихирам Октоиха прибавляется стихира И. В. из числа подобнов; на литургии назначаются те же чтения, что и в Типиконе Великой ц., за исключением причастна и без иного Апостола. В др. важных редакциях *Студийского устава* — *Евергетидском* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 297–298), *Мессинском* 1131 г. (*Artanz*. Турисон. P. 41–42) и *Георгия Мтацминдели* сер. XI в.

(*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 238) *Типиконах* — 21 окт. последование И. В. также соединяется со службой Октоиха и содержит те же гимнографические элементы, хотя число и распределение стихир изменяются. На литургии могут назначаться иные прокимны, аллилуиари, причастны, в Евергетидском Типиконе содержится иной Апостол — Гал 5. 22 — 6. 2, Евангелие во всех редакциях — Лк 6. 17–23.

В одной из ранних рукописных редакций *Иерусалимского устава* — *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв. (*Lossky*. Турисон. P. 178), — 21 окт. указаны для совершения службы И. В. на вечерне и литургии: отпустительный тропарь И. В. 1-го гласа *Τῆς ἔρημου πολίτης* (Пустыни гражданин...); чтения на литургии те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе.

В первопечатном греч. (Венеция, 1545) и московском (М., 1610) Типиконах 21 окт. шестеричная служба И. В. соединяется с последованием Октоиха: на «Господи, воззвах» стихир И. В. исполняются на 6, славник на стиховне — самогласен И. В., указан отпустительный тропарь И. В. (то же, что и в Типиконах студийской традиции); утренняя совершается с «Бог Господь», поются 2 канона Октоиха и канон И. В. (на 6), в греч. богослужебных книгах И. В. назначаются стихир на хвалитех, славник на стиховне утрени — самогласен И. В. Такой устав службы сохраняется в богослужебных книгах до настоящего времени.

Последование И. В., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ταίς τῶν δακρύων σου ροαίς*: (**Гальзъ твоуѡхъ теченьи**); кондак 3-го гласа *Ὡς φωστῆρα ἄδυτον*: (**Ильк свѣтльника незаходимаго**); с икосом; канон авторства Феофана, 2-го гласа, с акростихом *Τὸ φαιδρὸν ὑμῶν, παμμάκαρ, σὼν θαυμάτων* (Светлость пою, всеблаженне, твоих чудес), ирмос: *Ἐν βυθῷ κατέστρωσε*: (**Во глбннѣ постаа**); нач.: *Τὸν φωσφόρον καὶ φωτοειδῆ* (**Свѣтлоносное и свѣтлоидное**); 2 цикла стихир-подобнов (в слав. Минее помещен только 1 цикл), неск. самогласнов, седален, светилен.

По рукописям известны песнопения И. В., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа (начало канона не сохр., текст известен, начиная с 3-й песни; см.: АНГ. Т. 2. P. 254–260), канон с именем автора (Прокопия) в богородичнах, плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, с акростихом *Ἰλαρίωνος τὸ σελτὸν κύδος τῶν μοναζόντων στέψωμεν ἢ πληθὺς* (Илариона священную славу монашествующих увенчаем множество), ирмос: *Ἰπлов καὶ ἀνοβάτην*: (**Коня и всадника**); нач.: *Λάτρυον μοι οὐρανῶθεν, Χριστέ, τὸ θεῖόν σου φῶς* (Воссияй мне небесный, Христе, божественный Твой свет) (*Ταμεῖον*. Σ. 62–63); кондак *Ἱερὸς ἅλο βρέφος*: (Священ-



но с младенчества...) (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 83 (отд. паг.)); дополнительные икосы (Там же. С. 165); седален (АНГ. Т. 2. Р. 255).

**Е. Е. Макаров**

**Иконография.** И. В. в визант. и древнерус. искусстве, как правило, изображается как седовласый старец с раздвоенной бородой средней длины, в монашеской мантии, в правой руке обычно держит крест, левая – перед грудью развернутой ладонью вовне или в ней свиток. Иконография традиционна, различия касаются лишь длины бороды. В Ермении иером. Дионисия Фурноаграфита (ок. 1730–1733) о И. В. говорится: «...старец кудрявый, с короткой раздвоенной бородой» (Ч. 3. § 13. № 10). В рус. традиции, согласно иконописным подлинникам XVIII в., И. В. изображается так: «Сед, брада доле Богословли (свт. Иоанна Богослова), на конец уже, риза преподобническая, испод вохра с белилом» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 40; то же с незначительными расхождениями в кн.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 175–176). В составленном В. Д. *Фартусовым* «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910) дается описание И. В.-еремита: «Типом эллин Палестины, величайший постник, по жизнеописанию имел одни кости, обтянутые кожей. Старец 80 лет; по греческому подлиннику имел бороду закрученную, седую, разделенную на три пряди и большую; на теле власяница и короткая кожаная мантия, на голове куколь. В руках хартия с надписью по одному подлиннику: «Аще приходиши работать Господеви, уготовай душу твою во искушении». По другому же подлиннику: «Потщитися, молю вы, братия и сестры, в вечной жизни светлей, юже нам Господь по Своей милости туне дает, сея временныя жизни и скверныя, аки змия ядовита устен бежим, и не прикасаемся ей»».

Одно из наиболее ранних изображений И. В. сохранилось в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. Р. 128, 976–1025 гг.). На миниатюре он представлен в рост, в монашеских одеждах, молящимся в пустыне. Образ И. В. под 21 окт. входит в состав святых в минейных циклах рукописных минологиев (ГИМ. Син. гр. 175. Fol. 149r, XI в.; Vat. gr. 1156. Fol. 262r, 3-я четв. XI в.; Охон. Vodl. F. 1. Fol. 15r, 1327–1340 гг.; греко-грузинская рукопись (т. н. Афонская книга образцов) – РНБ. О.І.58. Л. 96 об. XV в.), настенных миней (ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, 1317–1318; в ц. Вознесения в Дечанах, Сербия, 1348–1350), иконных (Синайский гексаптих, 2-я пол. XI – 1-я пол. XII в., мон-рь вмч. Екатерины на Синае; нач. XIX в., УКМ) и гравированных (гравер Г. П. Тепчегорский, 1722, ГЛМ, РГБ; гравер И. К. Любецкий, 1730, РГБ) святцев.

С XI в. И. В. достаточно часто изображается среди преподобных в храмовой декорации. В зап. части наоса кафоликона мон-ря Осииос Лукас, Греция (30-е гг. XI в.), он представлен в рост. В ряду святых монахов И. В. изображен в костнице Бачковского (Петрицонского) мон-ря, Болгария (кон. XI – нач. XII в.); во фресках ц. Панагии Асины (Форвиотиссы) близ Никитари (1105/06), в алтаре «Енклистры» мон-ря прп. Неофита близ Пафоса (1183) – с крестом и раскрытым свитком и в ц. Панагии Аракос близ Лагудеры (1192) на Кипре – с крестом и свитком в руках; в росписи 1-го слоя трапезной мон-ря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос (1176–1180); в ц. Вознесения в Милешеве, Сербия (ок. 1228); в нартексе собора Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386); в наосе кафоликона Преображения Господня Большого Метерского мон-ря, Греция (1552); на юж. стене ц. Успения Пресв. Богородицы в Каламбаке, Греция (XVI в.), – с Евангелием в руках, что нетипично для иконографии преподобных.

Лит.: Ерминия ДФ. С. 170; *Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 53; *Mango C., Hawkins E.* The Hermitage of Saint Neophytos and its Wall Painting // DOP. 1966. Vol. 20. P. 119–206. Abb. 80; *Tomković S.* Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa // «Mileševa u istoriji srpskog naroda: Međunarodni naučni skup» (Beograd, 1985): Zb. radova. Beograd, 1987. P. 51–67; *idem*. Ermitage de Paphos: Décors peints pour Néophyte le Reclus // Les saints et leur sanctuaire à Byzance: Textes, Images et monuments. P. 1993. P. 151–171. P. 158. Fig. 19; *Kominis A. D.* Patmos: Treasure of the Monastery. Athens, 1988. Pl. 29; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. Кат. 140. С. 64; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII – 1-й трети XVIII в. М., 2004. Кат. 33.2; 35.2.

**Н. В. Герасименко, Э. П. И.**

**ИЛАРИОН ГРУЗИН** [груз. ილარიონ ჯბრძვლი] (Картвели; в миру Иоане; 822/3, Кахети – 875/6, Фессалоника), прп. (пам. 19 нояб.), настоятель Давидгареджийской лавры в *Гареджи*, известный духовный деятель, почитаемый в Грузии и Византии.

**Житие.** Известно 4 редакции Жития И. Г.: краткая (афонская) и пространная кименные (ПДГАЛ. 1967. Т. 1. С. 5–37), метафрастическая (ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 208–248), синаксарная (*Кубанешвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 170–178).

Вопрос об авторстве первоначального текста Жития И. Г. остается открытым. В краткой и пространной редакциях упоминается имя Василия Протоаскриты (аскриты Василия), «философа и достойного монаха», к-рый, согласно версии краткой редакции, при перенесении мо-

щей И. Г. визант. имп. *Василием I Македонянином* (867–886) произнес энкомию (похвальное слово) И. Г., согласно пространной – описал жизнь И. Г. «со слов учеников святого». Считалось, что Василий мог быть нотарием при имп. дворе и, приняв постриг, сохранил светский титул.

Жизнеописание И. Г. было создано в рамках общевизант. контекста иконопочитания и почитания монахов как защитников Православия и вместе с тем следует сложившимся в Грузии лит. традициям. Автор Жития хорошо знаком с богословием и со Свящ. Писанием, с жизнью грузин и жителей Византии, с деятельностью груз. подвижников. Отсутствие в Житии характерной для переводных текстов стилистики трактовалось как указание на грузинское происхождение автора. Н. Я. *Март*, И. А. *Джавахишвили*, К. С. *Кекелидзе* отметили, что текст не имеет национальных особенностей, типичных для агиографических произведений, переведенных на груз. язык представителями груз. афонской лит. школы этого периода. Кекелидзе первым произвел сравнительный анализ известных версий Жития и пришел к выводу, что визант. писатель IX в. не мог иметь столь исчерпывающие сведения о христианстве в Грузии и, следов., не мог быть автором Жития.

Протографом Жития, вероятнее всего, является не дошедшая до наших дней греч. энкомия И. Г., принадлежавшая современнику святого – аскриту либо протоаскриту Василию. В рукописи, содержащей афонскую версию Жития, сохранилась одна из приписок: «Сия святая книга была написана [переписана. – *Авт.*] на святой горе Афон... завершена убогим Евфимием в царствование Василия и Константина... в году 6499 [т. е. в 991. – *Авт.*]. Число это безошибочно». Считается, что колофон указывает на прп. *Евфимия Святогорца*, к-рый или переписал энкомию, или составил на ее основе афонскую версию Жития. Кекелидзе уточнил, что прп. Евфимий создал нечто среднее – «полуоригинальное, полупереводное произведение» (*Кекелидзе*. Этюды. Т. 4. С. 136). Г. В. *Цулая*, принимая во внимание то, что в библиографическом списке прп. Евфимия, внесенном в Житие преподобных Евфимия и Иоанна Святогорцев, нет никаких указаний на Житие И. Г., не уверен, что автором Жития был прп. Евфимий.

Пространная кименная редакция представляет собой расширенную афонскую редакцию текста.

Метафрастическая версия Жития написана во 2-й пол. XI в. на основе обеих кименных редакций. Кекелидзе, основываясь на приписке к одной из рукописей, идентифицирует автора редакции с иером. Феофилом, современником груз. царя Георгия II (1072–1089), по повелению царя осуществившим переводы не менее 46 метафрастических произведений. Автор опустил мн. детали пространной редакции и внес значительные исправления в текст: увеличил текст вступления, изменил маршрут хождения И. Г. и некоторые датировки и т. д. Цулая, указывая на очевидное в метафрастической версии «социально тенденциозное завышение объекта чудотворства святого» (напр., в афонской редакции И. Г. в Фессалонике исцелил сына служанки, в метафрастической редакции — сына правителя и т. п.) и др. детали, интерпретирует эти изменения как свидетельство распространения «культы святого Илариона».

Синаксарная редакция Жития составлена анонимным автором не позднее XII в. (Великий Синаксарь. НЦРГ. А 626).

Краткая и пространная кименные редакции Жития имеют деление на главы (17 и 12 соответственно). Первая глава пространной редакции и начало метафрастической содержат апологетику христианства и отличаются особой выпренностью, что связывают с сохранением популярности личности И. Г. и в целом с общевизант. эйфорией, характерной для периода победы иконопочитания.

Житие И. Г. ценно как исторический источник. Оно точно отражает культурно-полит. обстановку, сложившуюся в сер. IX в. в Закавказье, народы к-рого фактически освободились от араб. господства и вступили в период стабилизации. На территории Закавказья появились новые гос. образования (в т. ч. Кахети), лит. произведения, созданные в сер. IX в., отражают этническое самосознание закавказ. народов (в Грузии — Мученичества святых Або Тбилисского, Гоброна-Михаила, Константина-Кахи). В Житии И. Г. подробно и точно показаны быт странствующего монаха, монастырская жизнь и события визант. истории этого периода, заметен интерес грузин к идеалам визант. лит.-ры постиконоборческо-

го периода, когда Византия находилась на подъеме во всех сферах внутренней жизни и внешней политики. Составители разных редакций Жития отразили идеологическую ситуацию не только в Грузии, но и в Византии.

**Жизнеописание.** И. Г. происходил из многодетной семьи «богатых и именитых... благочестивых» азнауров (князей) Кахети. В метафрастической редакции уточняется, что его отец «владел воинством». Родители И. Г. дали обет посвятить мальчика Богу, с 6 лет его воспитывал некий местный «боголюбивый человек». Увидев духовное преуспевание сына, отец «стал выдавать ему обильно... содержание», а затем основал для него мон-рь, где вскоре собралось до 16 монахов. Юного подвижника тяготили частые посещения отца, и в 14 лет (в пространной редакции — в 15, в метафрастической редакции — в 16) он отправился в Гареджи, где подвизался в одном из гротов Давидгареджийской лавры и превзошел местных монахов в духовных подвигах. Высеченные в скале помещения, малая церковь и трапезная (ныне в верхней части юж. крыла лавры), считаются принадлежавшими обители И. Г.

Братия упросила И. Г. стать их духовным наставником, он согласился и выбрал 11 учеников. «Епископ Руиствели» (Руставский) уговорил И. Г. принять сан, после чего «многие стекались из дальних земель лицезреть его». Тогда И. Г., стремившийся к странничеству, назначил себе преемника и вместе с одним из учеников отправился в Иерусалим. Несмотря на то что со времен араб. нашествий путь через Антиохию считался опасным, И. Г. отправился в дорогу; зная араб. язык, он легко общался с местными жителями.

По пути, в «стране Шамской» (груз. — Сирия, Дамаск; в метафрастической версии — «в Асурастане», груз. — Сирия), на подвижника напали разбойники, грозя убить И. Г. Однако их руки застыли в воздухе, и разбойники часть пути шли за святым, умоляя его помиловать их. Преподобный осенил их крестным знаменем, руки разбойников вновь обрели способность двигаться, и исцеленные арабы поспешили в свои жилища. Они угостили И. Г. и один из них последовал за монахами до горы Фавор.

И. Г., поклонившись Голгофе и Гробу Господню в Иерусалиме, св.

местам в Вифлееме и на р. Иордан, в течение 7 лет (в метафрастической и синаксарной редакциях — в течение 17 лет) подвизался в св. *Саввы Освященного лавре* (груз. — Сабаминда), где в то время уже собралась большая груз. община.

По истечении этого времени ночью во сне ему предстала Пресв. Богородица и повелела навестить родителей. Возвратившись в Грузию, И. Г. узнал о кончине отца и брата (в др. редакциях — братьев). Мать отдала сыну все имущество, на доходы от продажи к-рого И. Г. воздвиг для нее (и сестры) в мест. Акура, близ Телави, в Кахети жен. мон-рь, подворье Давидгареджийской лавры, пожертвовал обители неск. деревень, создал устав и «стал он матери своей отцом и духовником». Затем И. Г. вернулся в Гареджи и, раздав остаток наследства нищим, обновил Давидгареджийскую лавру, «собрал до семидесяти шести братьев... и утвердил чин и канон сообразно с трудами их» — заменил традиции пустыничества и аскетизма новыми принципами организации монастырского уклада. Став настоятелем лавры, И. Г. расширил Преображенскую ц., где находились могилы преподобных *Давида и Лукиана Гареджийских*, и способствовал утверждению почитания этих святых: в метафрастической редакции Жития прп. Давида указано, что И. Г. «в бытность свою в Гареджи создал... раку... в которой ныне покоятся честные мощи святого отца Давида, где снаружи, вдоль святого алтаря, находится могила святого Лукиана» (ПДГАЛ. Т. 3. С. 197). При И. Г. увеличилась территория лавры, на востоке и западе от мон-ря были основаны новые обители.

В Житии И. Г. описывается боре-ние преподобного с сатаной; в метафрастической редакции рассказано, что сатана вселился в дядю И. Г., стремившегося овладеть наследством; когда же бесноватый раскаялся и принял постриг из рук И. Г., «разнеслась весть о нем (И. Г. — *Авт.*) по всей стране Картлийской». Люди приходили к подвижнику, он утешал и исцелял их.

Узнав, что его хотят поставить епископом вместо почившего архиерея, И. Г. в царствование византийского имп. *Михаила III* (842–867) в сопровождении 2 гареджийских монахов вновь оставил Гареджи и направился в К-поль. Путники решили несколь-



ко дней провести на горе Олимп (груз. — Улумбо) в Вифинии, подвизаясь близ небольшой церкви. В субботу в церковь пришел монах, чтобы возжечь свечи и лампы, и увидел незнакомцев, к-рые попросили у него бобов и сухарей, а также просфоры и вина для воскресного богослужения. Настоятель местного мон-ря, заподозрив в пришедших еретиков, поскольку они были «невежественны в эллинском языке», велел прогнать их. Однако во сне ему предстала Пресв. Богородица и поведала об избранности Ею груз. народа. Проснувшись, настоятель «с горькими рыданиями... кинулся к ногам Илариона... и заклинал не уходить отсель», а также обещал «присылать ему приношение раз в субботу». Дары носил родственник настоятеля с большой от рождения ногой (в метафрастической редакции — «сухой на правую сторону»). И. Г. исцелил его, слава о святом вновь разнеслась по округе: все «восприняли его как апостола» и стали приходить к нему, насельники обители, трое из к-рых оказались грузинами, просили духовного утешения. Спустя 5 лет (в синаксарной редакции — 4 года) И. Г., решивший продолжить паломничество в К-поль, велел ученикам возвести «каменную малую келлию», а сам в сопровождении ученика Исаака в 869 г. отправился в визант. столицу и поклонился Древу Креста Господня (в метафрастической версии — И. Г. сначала прибыл в К-поль, затем на Олимп, после снова в К-поль). На 14-й день пути в Рим у вертограда близ Фессалоники И. Г. исцелил человека, к-рый 13 лет не мог ходить (в синаксарной редакции — 13-летнего отрока).

В Риме, поклонившись мощам апостолов Петра и Павла, подвижники провели 2 года «в ангельской жизни и подвигах». На обратном пути в К-поль, вновь оказавшись в Фессалонике, где И. Г. молился перед мощами вмч. Димитрия Солунского, преподобный исцелил 4-летнего сына правителя. Счастливый отец «ввел его в дом свой и молил святого Илариона выбрать желанное ему место и остаться в нем. Он же избрал место удобное и тихое, и построили ему на том месте церковь» (в метафрастической редакции — здесь до этого подвизался некий монах); многие приняли от рук И. Г. постриг. Во всех 4 редакциях описывается чудо, происшед-

шее в это время с фессалоникийским диаконом (в метафрастической редакции уточняется: «из фессалоникийской церкви вмч. Димитрия Солунского»), к-рого в собственном винограднике схватили «язычники» (в метафрастической редакции — скифы) и увели в плен. Обратившись в молитвах к И. Г., диакон во сне увидел преподобного, велевшего ему безбоязненно пройти сквозь стражу, что диакон, пробудившись и увидев себя свободным от уз, и сделал. Вернувшись в город, он всем рассказал о чуде.

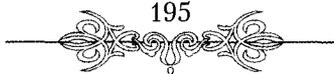
В Фессалонике (в метафрастической редакции — в течение 3 лет) И. Г. подвизался «в подвигах, превосходящих природу человеческую». Узнав о времени своей кончины, старец призвал правителя города и духовно наставлял его. В субботу 19 нояб., произнеся наставление ученикам и причастившись, И. Г. скончался в возрасте 53 лет. Правитель города велел упокоить подвижника в мраморной раке в фессалоникийской церкви, где он подвизался. «Господь через него (И. Г.— *Авт.*)... исполнил множество знамений и исцелений, ибо, пребывая во плоти, святой не возжелал принять славу людскую, но Бог... по смерти возвеличил его»: исцелились 2 бесноватых, коснувшись мощей святого, и сын правителя Проконий, проведенный ночь в раке И. Г., а также много недужных и бесноватых. В Житии описывается чудесное свойство одежды (либо погребального савана) И. Г., к-рую ученики отдали одной вдове: «...какого только немощного не покрывала ею, все обретали веселие».

Рассказ о перенесении мощей И. Г. из Фессалоники в К-поль содержится во всех редакциях Жития И. Г.; в пространной он выделен отдельным подзаголовком. Визант. имп. Василий I, узнав о чудесах, совершавшихся у мощей И. Г., о чем ему писали патриарх К-польский и епископ Солунский, велел созвать всех настоятелей мон-рей Олимпа, с тем чтобы они поведали ему о жизненном подвиге святого и его учениках. Настоятели указали на 3 учеников И. Г., и имп. Василий I за 7 месяцев воздвиг для них мон-рь (император и придворные сами носили камни) в выбранном ими «лесистом безлюдном» месте Романа близ ц. арх. Михаила в бухте Стении (Истинье) на Босфоре. Обитель, освященная 9 окт. (в пространной редакции — 9 дек.,

в метафрастической редакции — 9 нояб.), получила название «Грузинский монастырь». Имп. Василий I, согласно Житию, устроил себе в мон-ре «келью одну и ложе постельное, поставил кивот... и множество прочих книг», пожертвовал мощи святых, драгоценную утварь, деревни, «рыночные лавки и по дворье в городе» и отдал сюда на воспитание своих сыновей Льва и Александра.

Вскоре в мон-рь Романа были перенесены мощи И. Г.: однажды «великий подвижник Евфимий» (Цулая полагает, что речь идет о прп. *Евфимии Новом Фессалоникийском* (823/4–898)) увидел во сне «устрашающий огненный дым», к-рый знаменовал собой «грехи царя Василия». «Слезы и добродеяния» императора не смогли рассеять дым, и тогда голос повелел «принести утешение странников», малой толики к-рого хватило для того, чтобы дым прекратился. Узнав о сновидении, император приказал епископу Солунскому спешно доставить мощи И. Г. в К-поль, а самому почившему святому написал письмо, в к-ром умолял его «взойти в град». Фессалоникийцы не подчинились имп. воле и забросали посланников камнями. Втайне ночью рака была вскрыта, мощи переложены в малую раку и увезены в царский дворец. На 3-й день дворец окутало неземное благоухание, а императору во сне предстал И. Г. и повелел упокоить его в пустыни. Мощи были торжественно перенесены в мон-рь Романа, тогда же было установлено празднование памяти И. Г.— 7 (или 8) дек. Император пожаловал мон-рю 12 дракханов в месяц: на 7 (или 6) неугасимых лампад над мощами святых и на 3 — над мощами И. Г., а также в виде ежегодного пожертвования монахам 7 (или 8) дек. 2 литры золота. Грузинской Церковью И. Г. почитается с древности.

Ист.: *Муравьев*. ЖСВРЦ. 1860. Т. 3. Нояб. С. 159–186 [метафрастическая ред.]; *Сабинин*. Жития. 1872. Т. 2. С. 105–125 [метафрастическая ред.]; *Vita et mores beatique patris nostri Hilarionis Hiberi / Trad. P. Peeters // AnBoll.* 1913. Vol. 32. P. 243–269 [кименная ред.]; Житие и деятельность святого и блаженного отца нашего Илариона Грузина // ПДГАЛ. 1967. Т. 1. С. 9–37 [кименная ред.]; То же // *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 170–177; *Феофил, иером.* Житие и деятельность отца нашего Илариона Нового // ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 9–37 [метафрастическая ред.]; Память святого отца нашего Илариона Грузина (19 нояб.) // ПДГАЛ. 1986. Т. 4. С. 356–357, 358 [2 синаксарные ред.]; *Цулая Г. В.* Житие



и деяния Илариона Грузина. М., 1998<sup>2</sup>. С. 23–33 [синаксарная ред.], 56–71 [кименная афонская ред.], 72–103 [кименная пространная ред.], 104–133 [метафрастическая ред.]. Лит.: *Peeters P. S.* Hilarion d'Iberie // *AnBoll.* 1913. Vol. 32. P. 236–242; *Лопарев X.* Греческие жития VIII и IX вв. // *ВВ.* 1914. Вып. 17. С. 56–63; *Кекелидзе К.* Отрывок из истории груз. агиографии // *Он же.* Этюды. 1957. Т. 4. С. 134–158; *он же.* Новооткрытый агиологический памятник иконоборческой эпохи // Там же. 1961. Т. 7. С. 75; *Киланова Б.* К атрибуции груз. кименных редакций агиографической лит-ры // *Моамбе (Вестник АН Груз. ССР).* Тбилиси, 1973. № 69 (на груз. яз.); *Доллакидзе М.* Песнопения на имя Илариона Грузина // *Мравалтави (Многоглав): Ист.-филол. разыскания.* Тбилиси, 1971. Т. 2 (на груз. яз.); *она же.* Древние редакции «Жития Илариона Грузина». Тбилиси, 1974 (на груз. яз.); *она же.* О новой работе, касающейся Жития Илариона Грузина [Рец. на: *Мартин-Хизард Б.* Путешествие в IX в. груз. монаха Илариона // *Беди Картелиса. П.*, 1981] // *Мравалтави (Многоглав): Историко-филологические разыскания.* Тбилиси, 1983. Т. 10. С. 250–257 (на груз. яз.); *Габидзашвили Э.* Иларион Грузин // *ПДГАЛ.* 1976. Т. 4. С. 134–154; 261–262; *Лолашвили И.* О соотношении пространной и краткой редакции «Жития Илариона Грузина» // *Вопр. древнегруз. лит-ры и рустведологии.* Тбилиси, 1976. Т. 7–8. С. 24–38 (на груз. яз.); *Martin-Hizard B.* La réégriation du moné géorgien Hilarion an IX siècle // *Bedi Kartlisa. P.*, 1981. Vol. 39. P. 101–138.

**Н. Т.-М.**

**Иконография.** Наиболее раннее изображение И. Г. относится ко 2-й пол. XII в.: это роспись костницы Петрицонского (Бачковского) мон-ря в совр. Юж. Болгарии, основанного в 1083 г. *Григорием Пакурианом.* Изображение И. Г. и преподобных Евфимия и Георгия Святогорцев находится на зап. стене, под композицией «Успение Пресв. Богородицы» (*Bakalova etc.* 2003. P. 74–77. Fig. 12. Color pl. 55). Во 2-м слое (XIII в.) росписи кафоликона во имя Пресв. Богородицы мон-ря Ахтала святой представлен в ряду изображенных фронтально и имеющих надписи груз. святых: св. Нины, преподобных Иоанна Зедзиданского, Шно Мгвимского, Евгария Шномгвимского, Евфимия и Георгия Святогорцев (*Амиранашвили.* 1971. С. 243; *Беридзе.* 1974. С. 155). В тимпане росписи 1-й пол. XIV в. ц. во имя вмч. Георгия мон-ря Убиси И. Г. представлен в молении (орант) и облачен в мантию. Фреска имеет надпись, выполненную *асомтаврули* (*Бурчуладзе.* 2006. С. 161–164. Ил. 62). И. Г. изображен на одном из крыльев (вероятно, правом) груз. многостворчатого складня XIV в., хранящегося в мон-ре вмч. Екатерины на Синае. Погрудные фигуры святых написаны на золотом фоне в 3 ряда: в верхнем регистре помещены образы арх. Гавриила, апостолов Петра и Павла, в среднем — преподобных Антония Великого, Саввы Освященного и Максима Исповедника, внизу — прп. Петра Ивера, И. Г. (орант, в мантии и с непокрытой головой) и прп. Шно

Мгвимского. Все изображения имеют надписи, выполненные асомтаврули, внизу подписано: «Светила грузинские», что относится ко всем 3 святым (*Бенешевич.* 1925. Вып. 1. С. 43. Табл. 23; *Mouriki.* 1990. P. 40).

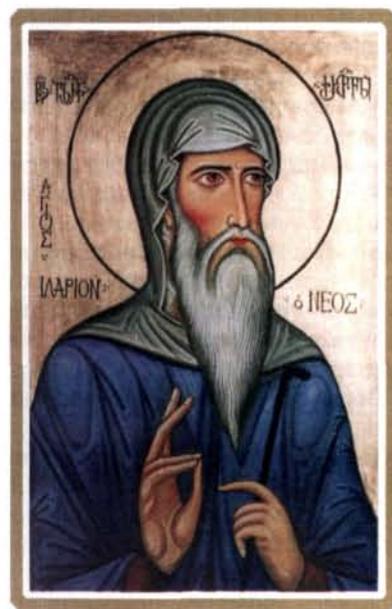
На всех упомянутых изображениях И. Г. представлен средовеком с небольшой округлой бородой, волосы коротко подстрижены возле ушей, на лбу — в виде полукруга с тонзурой. В росписи Ахталы у И. Г. рыжие волосы, в Убиси и на синаяской иконе он седой.

На одной из миниатюр из сборника богословских трудов и молитвословий (НЦРГ. А 910, нач. XVIII в.) представлены 4 фронтальные фигуры груз. святых: И. Г., преподобных Евфимия и Георгия Святогорцев и св. Нины. Подписи выполнены груз. церковным шрифтом — хуцури. Левая рука И. Г. поднята у груди. Он, как и 2 др. преподобных, в монашеском одеянии. И. Г. представлен пожилым; с седыми, коротко подстриженными волосами, с высоким лбом и с длинной редкой бородой (*Жордания.* 1902. Т. 2. С. 170–189; *Схиртладзе.* 2008. Ил. 8).

Лит.: *Жордания Ф. Д., сост.* Описание рукописей Тифлисского церк. Музея Карталино-Кახетинского духовенства. Тифлис, 1902. Т. 2. С. 170–189; *Бенешевич В. Н., ред.* Памятники Синая, археологические и палеографические. Л., 1925. Вып. 1. С. 43. Табл. 23; *Амиранашвили Ш.* История груз. искусства. Тбилиси, 1971. С. 243 (на груз. яз.); *Беридзе В.* Древнегруз. архитектура. Тбилиси, 1974. С. 155; *Mouriki D.* La présence géorgienne au Sinai d'après le témoignage des icônes du monastère de Sainte-Catherine, Byzance et la Géorgie: Rapports artistiques et culturels: Symp. Athènes, 1990. P. 40; *Метревели Е.* Книга агапов груз. мон-ря на Афоне. Тбилиси, 1998. С. 37–38, 40, 47, 69 (на груз. яз.); *Клдиашвили Д.* Гареджа и паломничество в раннесредневек. Грузии // *Монастырская жизнь в пуст. Гареджа и христ. Восток.* Тбилиси, 2001. С. 77–101 (на груз. яз.); *Bakalova E., Kolarova V., Popov P., Todorov V.* The Ossuary of the Bachkovo Monastery. Plovdiv, 2003. P. 74–77. Fig. 12. Color pl. 55; *Бурчуладзе Н.* Мон-рь Убиси, иконы и стенная роспись XIV в. Тбилиси, 2006. С. 161–164. Ил. 62 (на груз. яз.); *Схиртладзе З.* Св. Нино и древнегруз. искусство // *Св. Нино.* Тбилиси, 2008. Ил. 8 (на груз. яз.).

**З. Схиртладзе**

**ИЛАРИОН ГРУЗИН** (Картвели; Новый; Афонский; Святогорец; Имеретинский) [Канчавели, Канчишвили Иессей; груз. იესეის ძე კანჭიშვილი] (1776, сел. Лоснат-Хеви, близ Шорапани, Имерети — 14.02.1864, келлия вмч. Георгия Русского во имя вмч. Пантелеимона мон-ря на Афоне), прп. (пам. груз. 14 февр.) Грузинской Православной Церкви, иеросхим., афонский старец. Сведения об И. Г. с целью составления жизнеописания стал собирать после кончины старца подвизавшийся на Афоне рус.



Прп. Иларион Грузин.  
Икона. XX в.

иером. Пантелеимон (впосл. архимандрит, настоятель Усть-Киренского во имя Св. Троицы муж. мон-ря Иркутской епархии РПЦ; † 1888). Иером. Пантелеимон запрашивал знавших И. Г. духовных лиц и довел жизнеописание до момента ухода И. Г. в мон-рь. Во 2-й пол. XX в. личностью известного афонского старца заинтересовался иером. Антоний Святогорец, к-рый на основании записей иером. Пантелеимона, разрозненных сведений и документов составил обширный труд «Очерки жизни и подвигов старца иеросхим. Илариона Грузина» (*Джорд., 1985*).

**Жизнеописание.** И. Г. род. в семье Хахулии и Марии Канчавели, принадлежавших к дворянскому роду. Первенца по настоянию брата Марии иеродиака Стефана, известного в то время старца, подвизавшегося в келлии близ мон-ря *Табакини*, посвятили Богу: иеродиака. Стефан предсказал, что иначе мальчик умрет, а Мария станет неплодной. После долгих колебаний родители отдали 6-летнего Иессея дяде, к-рый обучил мальчика чтению Свящ. Писания и воспитал в молчании, воздержании и молитве. Спустя 12 лет Иессей по благословению почившего иеродиака Стефана перешел в мон-рь Табакини. Здесь юноша услышал, что в Тбилиси есть «духовное училище» и решил туда отправиться. По пути он зашел получить благословение еп. Никозского Афанасия, который, расспросив Иессея

о его жизни и услышав, как он читает Свящ. Писание и рассуждает, сказал: «Ты в училище ничему такому не научишься, чему ты научен в пустыне» — и посоветовал возвратиться домой.

Отец привез сына в Кутаиси и отдал на службу в царский дворец. Юноша поступил в распоряжение кн. Георгия Церетели, к-рый, увидев склонность Иессея к духовной жизни, направил его к высокообразованному архим. Геронтию (Сологашвили), подвизавшемуся в мон-ре *Джручи*. Архимандрит продолжил его воспитание, а также обучил Иессея чистописанию, грамматике, арифметике и проч. светским наукам. Через 3,5 года Иессей вернулся к кн. Георгию и спустя 3 года поступил на службу во дворец писцом по приказным делам. По настоянию имеретинского царя *св. Соломона II* (1789, 1790–1810) женился и принял сан пресвитера, став придворным духовником и царским советником.

Прот. Иессей занимался умиротворением княжеских междоусобиц и участвовал во всех переговорах *св. Соломона II*, в основном связанных с процессом вхождения груз. земель в состав России. Осенью 1803 г. вассал Имерети правитель Мегрелии кн. Григол Дадиани принял российское подданство. Поскольку *св. Соломон II* не имел наследника, между ним и Александром I 25 апр. 1804 г. было заключено соглашение, по которому Имерети после кончины *св. Соломона II* войдет в состав Российской империи и рус. войска получат возможность проходить по территории Имерети к границе с Турцией и пользоваться поддержкой груз. войск. Кн. Григол Дадиани и имеретинский подданный кн. Зураб Церетели, желая немедленного свержения *св. Соломона II*, создавали у Александра I и главнокомандующего в Грузии ген.-адъютанта А. П. Тормасова представление о *св. Соломоне II* как о неблагонадежном правителе, препятствующем водворению мира на Кавказе.

Прот. Иессей неоднократно обвинял Церетели в предательстве своего монарха и советовал *св. Соломону II* не покидать Кутаиси. Воспользовавшись отъездом прот. Иессея на похороны жены Марии, Церетели убедил царя встретиться с Тормасовым на нейтральной территории, в Сурами. Тормасов же направился в принадлежавший Российской империи Тифлис (Вост. Грузия вошла

в состав империи на основании манифеста Александра I от 12 сент. 1801), за ним был вынужден последовать и *св. Соломон II*. В Тифлисе он был взят под домашний арест с предписанием в течение 2 месяцев выехать на постоянное место жительства в С.-Петербург. Поняв, что он теряет престол, *св. Соломон II* 11 мая 1810 г. бежал в принадлежавший Турции Ахалцихе. Он рассчитывал на военную помощь тур. султана Махмуда II, к-рый позволил *св. Соломону II* проживать в Эрзеруме (Эрзурум). Тормасов, прибыв в Кутаиси, объявил об упразднении Имеретинского царства и о вхождении его в состав России. Прот. Иессей находился с царем, тщетно пытавшимся собрать военные силы для возвращения престола, вплоть до его кончины в Трапезунде 7 февр. 1815 г.

В мае прот. Иессей вернулся в Имерети и вскоре был вызван вдовой *св. Соломона II* царицей Марией (1785–1841) в Москву, дабы стать ее духовником. Прот. Иессей тяготился светской жизнью царицы и ее придворных, но Мария не отпускала его и не отдавала документы. В 1819 г. при помощи камердинера царицы и митр. С.-Петербургского *Серафима (Глаголевского)* прот. Иессей получил паспорт и по совету гостившего в Москве архимандрита *Иверского мон-ря* (Ивирона) на Афоне через Одессу отправился в К-поль с намерением побывать на Св. земле. Однако в К-поле Иерусалимский патриарх *Поликарп* (1808–1827) посоветовал прот. Иессею до Великого поста пожить на Афоне, о к-ром прот. Иессей тогда «почти ничего не знал». Скрыв свое происхождение и сан, он под видом бедного инока пришел в Ивиرون. Однако идиоритмический устав и отсутствие насельников-грузин ему не понравились, и он поступил в Дионисиат (см. *Дионисия преподобного мон-ря* на Афоне), где по благословению игум. Стефана нес послушание «в магерной», т. е. исполнял наиболее тяжелые работы (колка дров, ношение воды и др.), а также трудился на виноградниках. В пустыни близ Дионисиата подвизался знакомый грузин прот. Иессея. Великим постом в 1821 г. они приняли постриг: прот. Иессей с именем Иларион, его друг — с именем Венедикт (впосл. известный афонский старец Венедикт (Киотишвили; † 9 марта 1862)).

Однажды некий монах зашел в келью И. Г., где увидел его доку-

менты (рус. паспорт и тур. фирман). Игумен потребовал принести их, и один из монахов смог прочесть фирман. Так в мон-ре узнали об иерейском сане И. Г., но подвижник упросил братию скрыть это. Однажды И. Г. попросил разрешения игумена сходить в Иверский мон-рь за груз. книгами, ибо, не зная греч. языка, «он лишился слышания Слова Божия». В Ивиране его узнал архимандрит, с к-рым И. Г. познакомился в Москве. Игумен Иверского мон-ря удерживал его в мон-ре 3 дня и упрасивал остаться у них, но И. Г. отказался. Весть о царском духовнике обошла весь Афон, и в Дионисиате его встретили как старца. Игум. Стефан уговаривал И. Г. взять на себя исповедничество, братия не позволяла заниматься тяжелой работой. Тогда И. Г. оставил мон-рь и поселился в пустыни.

Особую роль И. Г. сыграл в событиях, связанных с Греческим национально-освободительным восстанием 1821–1829 гг., к-рое затронуло также и афонские монастыри. В нач. 1822 г. правитель Фессалоники Абдул Робут-паша с многочисленным войском расположился в Крумице близ границ монашеской республики и повелел, чтобы настоятели мон-рей явились к нему на поклон, иначе он разорит Афон. Зная жестокость турок, игумены не решились предстать перед пашой. Был разработан план, согласно которому в Крумицу отправятся монахи-добровольцы, готовые принять мученическую кончину, а др. афониты тем временем покинут полуостров и вывезут все святыни и ценности. От Дионисиата к паше отправились И. Г., иером. Пантелеимон и некий монах. Увидев в письме от Протата имя И. Г., паша спросил, кто из парламентаров грузин. Выяснилось, что паша род. в Абхазии в семье грузина — правосл. священника, в детстве был похищен и продан туркам и обращен в мусульманство. Паша убеждал И. Г. покинуть Афон, предлагая ему свой дом и свое покровительство. И. Г. отказался и обвинил пашу в отречении от веры и отечества. Возник богословский диспут, в ходе к-рого благодаря заступничеству И. Г. паша отказался от первоначального плана и покинул Афон.

Когда И. Г. узнал о том, что, подавляя мятеж в г. Негош, паша замучил многих христиан, он упросил



игум. Стефана отпустить его в Фессалонику. Старец прибыл в город в священный для мусульман месяц рамадан и попал на торжественный прием иностранных гостей. Паша радушно принял земляка, и они несколько дней продолжали начатый в Крумице богословский диспут о возможности рождения Господа Девой. На ночь И. Г. останавливался в доме христианина Спандони. В одну из ночей случилось чудо: некий турок, пожелавший убить И. Г., занес над ним меч, но его рука задеревенела.

На 4-й день диспута придворные стали требовать казни И. Г. и паша приказал отрубить ему голову. Двое телохранителей, соотечественников паша и И. Г., взяли старца на поруки, вывели за город и велели идти на Афон. И. Г., однако, возвратился в Фессалонику и в течение 6 месяцев служил узникам тюрьмы «Белая башня» — афонским монахам, участвовавшим в Греческом восстании, а также содержащимся в заключении туркам: стирал белье, носил еду и воду, к-рые покупал на собранную у христиан милостыню. Восхищенный упорством и бескорыстием старца, паша велел не препятствовать ему. Однако, после того как старец дал немного пищи и воды 2 осужденным на голодную смерть заключенным, что позволило одному из них дожить до решения об освобождении, паша вновь приказал казнить И. Г. Накануне старец получил во сне повеление от Господа уйти из города. Он нашел вместо себя человека, готового помогать узникам, и отправился на Афон.

И. Г. поселился в Дионисиате, где во главе с игум. Евлогием проживали 14 насельников (остальная братия подвизалась на островах Порос, Закинф и Скопелос и вернулась в обитель 6 июня 1830). Но поскольку там, как и в др. афонских мон-рях, стоял тур. гарнизон (в Дионисиате — более 50 чел.), И. Г. вскоре перебрался в пещеру близ обители, где подвизался 2,5 года. Затем в пещерах Катунакий И. Г. в безмолвии провел еще 3,5 года, употребляя в пищу только травы, коренья и каштаны. Духовным отцом И. Г. в это время был афонский старец Неофит (Караманлис).

Однажды некий монах собирал близ пещеры И. Г. улиток. Обнаружив в ней изнемогшего от болезней и голода старца, монах отдал ему улиток и рассказал о подвижнике

в ближайших скитах; монахи стали приносить ему пищу и обращаться за духовными советами. Стесненный значительным числом посетителей, И. Г., испросив благословение у Павла, настоятеля Нового скита в честь Рождества Пресв. Богородицы, ушел в затвор, укрывшись в башне Нового скита, где провел ок. 3 лет. Насельник скита мон. Герасим раз в 15 дней приносил ему сухари и воду.

Мон. Герасим неоднократно был свидетелем того, как И. Г. являлись демоны. Однажды он нашел старца полуживым, избитым «бесчисленными полками бесов, идущими к его пиргу (башне) от самых Святопавловских песков, на протяжении расстояния получасового пути». И. Г. вынесли из башни, позвали иером. Венедикта (Киотишвили), и тот убедил отшельника оставить затвор. Старца перевели в келлию св. Харалампия, «где попечение о нем нес о. Венедикт», затем в дионисиатскую кафизму ап. Иакова, брата Господня. Но поскольку вскоре в Дионисиате среди братии возникли споры, с какой частотой следует принимать Причастие, и каждая сторона пыталась заручиться поддержкой И. Г., старец спустя 2 месяца перешел в Иверский монастырь, где прожил 6 месяцев (1836). Здесь он занялся разборкой груз. книг и составил 1-й каталог груз. б-ки. Иером. Антоний Святогорец указывает также, что И. Г. сделал из книг и рукописей извлечения (в основном жития святых), составившие 12 томов, к-рые под названием «Цветник» и без указания автора издал на груз. языке в России игумен Зограф.

Оправившись от болезни, И. Г. перешел в иверскую келлию ап. Иоанна Богослова, где подвизались груз. монахи и где он «нашел истинное безмолвие». Двое братьев — каллиграф Макарий и Савва (впсл. известный афонский подвижник старец *Савва Новый* (1821–1908)) — упростили его взять их под свое начало. И. Г. был рад ученикам-грекам: Савва помогал ему совершенствоваться в греч. языке. По просьбе рус. монахов И. Г. принимал исповедь в *Русском вмч. Пантелеимона мон-ре* (Русике). Дабы избежать празднословия, И. Г. уходил на 5–10 дней к старцу Венедикту (Киотишвили) в иверскую келлию прор. Илии. Однако и там страждущие находили его, и старец

в скором времени перебрался в построенную для него келлию св. Архангелов, а в 1843 г. перешел в дионисиатскую келлию ап. Иакова, брата Господня. Отказываясь от звания духовника, И. Г. все же был вынужден принимать приходящих за духовным советом. Вскоре его стали называть «духовником духовников Афона». Нуждаясь в уединении, он периодически уходил на несколько дней в дионисиатскую кафизму св. Онуфрия.

В авг. 1849 г. И. Г. посетил церковный историк, писатель А. Н. *Муравьев*, наслышанный о подвижнике от П. *Иоселтани*, изучавшего на Афоне груз. манускрипты. Муравьев назвал старца «неоцененным сокровищем — отшельником, каких мало на Афоне» и упомянул о том, что старец «ради крайнего смирения отказался от священнослужения» (*Муравьев*. 1851. Т. 1. С. 290–292). В 1851 г. ученик И. Г. Макарий принял блаженную кончину, а Савва был рукоположен во диакона, затем во иерея.

Сохранилось письмо иером. Саввы мон. Денасию, подвизавшемуся в Русике, где он описывает, с какой глубокой тревогой отреагировал И. Г. на известие о начале Крымской войны 1853–1856 гг. Узнав, что К-польский патриарх *Анфим VI* (Иоаннидис) издал указ о прочтении во всех афонских мон-рях молитвы о даровании победы туркам, старец «ужаснулся и сказал: «Он не христианин!»» (*Антоний Святогорец*. 1985. С. 70). По предсказанию И. Г., читавшие молитву монахи мон-ря Григориат (см. *Григория преподобного мон-ря* на Афоне) навлекли на себя гнев Божий: водяной поток снес мельницу, в обители поднялся ропот. Игумен и братия умоляли И. Г. указать им, как испросить прощение Божие, и следовали всем его наставлениям. По сведениям архим. Херувима (Карамбеласа), в 1854 г. офицеры рус. парусника, бросившего якорь у Дионисиата, по приказу российского имп. Николая I обратились к И. Г., дабы узнать исход войны. Старец, не желавший, чтобы его почитали пророком, отказывался, но на 3-й день, уступив уговорам, сказал: «Россия перенесет трудности, она не победит, но и территорий не потеряет» (*Херувим (Карамбелас)*. 2000. С. 326).

В 1857 г. в Дионисиате возник конфликт в связи с тем, что в прос-



форне жил просфорник, содержащий котлов. И. Г. обвинил настоятеля мон-ря Евлогия в небрежении к святому и посоветовал выстроить для просфорни более просторное помещение — «хотя бы в половину» новой кельи настоятеля. Разгневанный игумен заставил старца покинуть мон-рь, и И. Г. перебрался в группу келий Малой св. Анны, находившуюся близ пещеры, где он раньше подвизался. Некий купец приобрел для него принадлежавшую скиту кафизму прп. Онуфрия, в к-рой И. Г. прожил 5 лет. Алтарь кельи нуждался в значительном ремонте, но в скиту средств для этого не имелось. Деньги появились чудесным образом: один монах из Великой Лавры, занятый сбором средств для своей обители, встретил в Валахии некую женщину, которая вручила ему 20 червонцев и просила передать И. Г. Как выяснилось позже, старец не знал, кто она, и, решив, что деньги не для него, велел раздать нищим. Однако совет Лавры определил использовать эти средства на перестройку церкви в кельи старца: по желанию И. Г. новый храм был освящен в честь Воскресения Христова.

В 1859 г. старца посетили приехавшие для разрешения духовных и церковных вопросов управляющий канцелярией Святейшего Синода РПЦ П. И. Саломон и чиновник особых поручений К. К. Зедергольм (впосл. иером. *Оптиной пуст.* Климент): сохранились письмо Саломона старцу от 1862 г. и ответ И. Г., датированный 4 февр. 1863 г. В том же 1859 г. произошло ставшее известным за пределами Афона событие. Иером. Григорий из скита прав. Анны (Большая св. Анна) и игумен мон-ря *Кутлумуш* «приняли английское подданство и паспорт». И. Г. наложил на иером. Григория епитимию — отлучил от литургисания на 40 дней. Однако игумен Кутлумуша, заявив, что иером. Григорий «слушает человека, дальше своей дикой пустыни ничего не понимающего», велел служить и поминать на проскомидии имя англ. посланника-протестанта. Узнав об этом, духовник иером. Григория отлучил его от литургисания на 3 года, тогда иером. Григорий пришел к И. Г., который заявил, что иеромонах теперь всю жизнь не дерожет совершать богослужения. Игумен, узнав об этом, поносил обоих старцев и

вынудил иеромонаха отвергнуть епитимию. После литургии у иером. Григория пошла из носа кровь, которую не могли остановить, и он скончался.

В 1862 г. И. Г. и иером. Савва перешли в Русик и поселились в кельи Печерских преподобных, а спустя год — в выстроенной специально для И. Г. его рус. почитателем из Острогжска Е. Г. Хабаровым кельи вмч. Георгия, церковь в к-рой была освящена в окт. этого года. В том же году старца посетил настроенный предвзято по отношению к афонским насельникам обер-прокурор Святейшего Синода РПЦ гр. А. П. Толстой (1856–1862). Однако беседа со старцем, о к-ром граф был наслышан от своей супруги — груз. кнж. А. Г. Грузинской, создала об Афоне благоприятное впечатление.

По свидетельству братьев Русика и кельи Печерских преподобных, имеющих возможность наблюдать за образом жизни старца и его ученика, И. Г. и иером. Савва держали умную молитву, ночь проводили в бдении, утром служили утреню и литургию, днем работали (И. Г. занимался плотничеством), соблюдали строгий пост — пищу варили только в субботу и воскресенье, остальное время обходились сухоядением. И. Г. спал 2 ч. в сутки: один час — стоя, 2-й — сидя на полу.

И. Г. преставился 14 февр. 1864 г. в Русике, куда пришел исповедовать братию. Предвидя свою кончину, И. Г. завещал иером. Савве похоронить его в тайном месте, а когда настанет срок, «выкопать кости... отнести их на кладбище монастыря Дионисиат и смешать с костями других отцов» (*Херувим (Карамбелас)*. 2000. С. 328). Поскольку братья Русика в стремлении почитать мощи И. Г. была непреклонна, иером. Савва ночью вынес из монастыря тело учителя и исполнил его волю (одно из предполагаемых мест 1-го захоронения И. Г. — келья ап. Иоанна Богослова Иверского монастыря). Однако монахи, ввиду того что «распространился слух между греками, что тело старца не истлело и потому ученик не выкапывает его», посоветовали иером. Савве явить мощи И. Г., «иначе грех хулы падет на него». 25 мая 1867 г. благоухающие мощи были раскрыты и упокоены в скиту Малой св. Анны.

Перед кончиной И. Г. просил старцев Русика «на о. Савву не записывать

келью...». По завету старца иером. Савва вплоть до кончины († 14 апр. 1908) подвизался в келие в честь Воскресения в скиту Малой св. Анны.

17 окт. 2002 г. Свящ. Синод Грузинской Церкви причислил И. Г. к лику святых.

Н. Т.-М.

**Литературная деятельность И. Г.** Как указано в кратком предисловии И. Г. к составленному им в 1836 г. 1-му каталогу груз. рукописей Иверского мон-ря, работа была выполнена по поручению груз. архим. Серафима, «по просьбе грузин» направившего на Афон письмо на греч. языке, дабы «в случае, если между (рукописями Ивирина) окажется книга, которая не существует в Грузии, то пришлют писца, чтобы списать ее». И. Г. «обозначил заглавия» всех «не попорченных книг» и выслал список архим. Серафиму (*Цагарели*. 1886. Т. 1. С. 16).

А. Цагарели считает, что инициатором составления каталога выступил известный библиофил того времени кн. Мегрелии Давид Дадиани, основавший в 1839 г. в Зугдиди родовой музей (ныне Зугдидский историко-этнографический музей) (Там же. С. 18). В 1848 г. М. И. Броссе, изучая дадиановскую коллекцию груз. рукописей, перевел каталог И. Г. на франц. язык (издан в 1867 г. в Париже). В 1886 г. Цагарели ввел оригинальный текст каталога И. Г. в виде Приложения № 1 в свой «Каталог грузинских рукописей...» (Там же. Прил. 1. С. 1–16). Характеризуя работу И. Г., Цагарели отметил, что, хотя каталог не совсем полный и точный, И. Г. «нередко приводит и начальные фразы из поименованных статей... Иларион пересмотрел десятка два важнейших рукописей Иверского монастыря, которые дошли почти все и до нас: Библию, жития святых, отцов и их творения и т. п.» (Там же. С. 18; *Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. С. 238).

Приписки И. Г. сохранились во мн. груз. рукописях Иверского мон-ря: Ath. Iver. georg. 5, 9, 20, 21, 39, 60, 72 и др. Кроме того, он переписал несколько манускриптов, хранящихся в наст. время в Грузии: в *Кутаисском государственном историко-этнографическом музее* (Кут. 187) и *Институте рукописей прот. Корнелия Кекелидзе* (ныне Национальный Центр Рукописей Грузии) (НЦРГ. А 612, А 1711, А 1705 и др.).

В. И. Силогава



Соч.: Ответ старца Илариона г-ну Саломону // *Антоний Святгорец, иером.* Очерки жизни и подвигов старца иеросхим. Илариона Грузина. Джорд., 1985. С. 93–95.

Ист.: *Муравьев А. Н.* Письма с Востока в 1849–1850 гг. СПб., 1851. Т. 1. С. 290–292; *Inventaire détaillé des manuscrits géorgiens du monastère d'Iviron, au mont Athos, rédigé, en 1836, par le père Hilarion, confesseur de Salomon II, dernier roi d'Iméreth, a la demande de l'archim. Séraphin et traduit du géorgien par M. Brosset // Journal asiatique.* Ser. 7. P., 1867. Vol. 9. P. 331–339; *Макарий (Сушкин), архим.* Дневник: Выписка // *Антоний Святгорец, иером.* Очерки. 1985. С. 74–78; *Савва, иером.* Письмо к Русинскому мон. Денасию // Там же. С. 68–73; *он же.* То же // *Херувим (Карамбелас), архим.* Современные старцы горы Афон. М., 2000. С. 609–614; *Саломон П. И.* Письмо о. Илариону // *Антоний Святгорец, иером.* Очерки. 1985. С. 92–93.

Лит.: *Калиновский А.* Где правда?: История Афонского Иверского мон-ря. СПб., 1885. С. 44; *Цагарели А.* Каталог груз. рукописей и старопечатных книг Иверского мон-ря на Афоне: сост. в июне месяце 1883 г. // *Он же.* Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1886. Т. 1. Вып. 1. С. 1–16, 18; *Наврова А.* Иверский мон-рь на Афоне. Тифлис, 1909. С. 202, 355, 402; Описание груз. рукописей Гос. музея Грузии: Рукописи бывш. Церк. музея (Колл. А) / Ред.: К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1954. Т. 4 (сост.: К. Шарашидзе); Тбилиси, 1955. Т. 5 (сост.: Л. Кутателадзе) (на груз. яз.); *Менабде.* Очаги. 1980. Т. 2. С. 236–239; *Антоний Святгорец, иером.* Очерки. 1985; *он же.* Жизнеописание афонских подвижников благочестия XIX в. Джорд., 1988. С. 31, 32; *он же.* Старец Иларион. Житие: подвиги и чудеса. М., 1991; *Херувим (Карамбелас), архим.* Современные старцы горы Афон. М., 2000. С. 317–331.

**ИЛАРИОН КИГАЛАС** [греч. *Ἰλαρίων Κιγάλας*] (4.10.1624, Никосия — 1681 или 1682, К-поль), архиеп. Кипрский (1674–1679). Сын священника и переводчика Матфея Кигаласа. Родители крестили его с именем Иероним в мон-ре Агия-Напа (ныне в центре г. Айия-Напа). В 11 лет он отправился учиться в Италию, где провел 13 лет, посещая занятия в *Афанасия святого Греческой Коллегии в Риме* (1635–1648): 4 года он обучался грамматике, 1 год — гуманитарным наукам, 2 года — риторике, 3 года — философии, 3 года — богословию. Незадолго до окончания Коллегии принял постриг с именем Иларион и был рукоположен во иерея. Совершил ряд путешествий по поручению католической Церкви (в Янину, в Касиопи и др.). В 1657 г. был назначен ректором греч. коллегии в Падуе (называемой также *Эллиномусион* (Греческий музей), основатель к-рой Иоанн Коттуниос из Веррии выбрал И. К. благодаря его «примерному житию и учености» (*Παυλίδης.* 1987. Т. 6. Σ. 86). По неизвестной причине в 1660 г. И. К.

оставил эту должность. По свидетельству его ученика Николая Вувулиоса, И. К. отличался добродетелями, мудростью и «ревностью в вопросе объединения Церквей». Он жил в строгом воздержании, проводил ночи в бдении, носил простую одежду и ходил босым. Среди учеников И. К. были юристы (в т. ч. адвокаты), медики, философы и монахи, многие жили в Венеции, нек-рые — на Ионических о-вах (Керкира, Закинф).

В период жизни в Италии И. К. написал несколько сочинений: «Две надписи на перенесенном ангелами из Назарета в селение Лоретто доме Приснодевы» (*Δύο ἐπιγράμματα εἰς τὸν μετακομισθέντα ἐκ Ναζαρέτ εἰς τὴν Λαυρεντίδα κόμην ὑπὸ τῶν Ἀγγέλων τῆς Παρθένου οἴκον*), предположительно изданные в Риме в 1645 г. иезуитским свящ. Марком Лиммой Рефимнием в «Кратком рассказе о чудесном перенесении...» (*Σύντομη διήγησις τῆς θαυμαστῆς μεταθέσεως...*), Похвальные слова прп. Алипсию Столпнику (Венеция, 1659), мч. Гавделе (Гаведдаю) Персидскому (Там же, 1661) и свт. Афанасию Великому (не изд.), трагедию «Св. Керкира» в тосканских стихах, а также «Науку грамматики, или Полный свод грамматических положений, обоснованных диалектическим методом и изложенных в виде рассуждения с точки зрения науки теоретической и практической» (*Γραμματικὴ ἐπιστήμη, ἣτοι θέσεις γραμματικαὶ πληρέσταται μεθόδῳ διαλεκτικῆ ὑποστρωθεῖσαι καὶ εἰς διάλεξιν προτιθεῖσαι ἐκ τῆς τέχνης θεωρητικῆς τε καὶ πρακτικῆς Ἰλαρίωνος Κιγάλα τοῦ Κυπρίου, ἱεροδιδασκάλου καὶ ἱεροκήρυκος* (сохр. в 4 рукописях)).

В 1663 г. И. К. прибыл на о-в Кефалинию, где открыл бесплатное уч-ще, в к-ром сам преподавал грамматику, риторiku, поэтику, диалектику, философию, богословие, математику, греч., лат. и итал. языки. Впосл., служа проповедником в К-поле, он также открыл уч-ще. Существует мнение (на основании одного из писем К-польского патриарха Парфения IV — Lond. Brit. Mus. Cod. 10077), что И. К. нек-рое время возглавлял Великую Школу Нации. Он получил от патриарха (Парфения IV или Мефодия III) титул «Великого Богослова Великой Христовой Церкви и Экзарха повсюду находящихся учителей», а также разрешение носить нек-рые епископские знаки отличия. В К-поле И. К. написал сочи-

нение в 20 томах. В это время ему было предложено принять сан архиепископа, но он отказался.

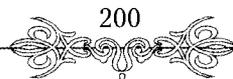
В 1668 г. И. К. прибыл на Кипр, где участвовал в формулировании решений Собора против кальвинистов, созванном архиеп. Кипрским *Никифором* (*Σύντομος ἐκθεσις τῶν πεπραγμένων τῆς Κυπριακῆς Συνόδου τοῦ 1668. Ἔτος 1668 // Γρηγόριος Παλαμάς. Θεσσαλονίκη, 1920. Т. 4. Σ. 583–584* (Краткий отчет о деяниях Кипрского Собора за 1668 г. Год 1668)).

В 1670 г. И. К. написал «Исповедание веры» (*Ὁμολογία πίστεως // Γρηγόριος Παλαμάς. Θεσσαλονίκη, 1920. Т. 4. Σ. 585–589*). По мнению одних исследователей, причиной создания этого сочинения могли быть обвинения И. К. в латинофильстве; с т. зр. других, оно являлось продолжением полемики с кальвинистами (в особенности с учением жившего во Франции проповедника Жана Клода (1619–1687), сторонника Кальвина). Также 1670 г. датируется составленная И. К. «Хронология семи веков» (*Χρονολογία τῶν ἐπτὰ αἰώνων*). «Хронология» сохранилась в рукописи Paris. gr. 1631A, содержащей также др. соч. И. К. — «Чудеса из Ветхого Завета» в 614 стихах (*Θαύματα ἐκ τῆς παλαιᾶς Διαθήκης*).

В 1671 г. И. К. отправился в Иерусалим, где помогал оставившему кафедру патриарху *Нектарию* (1661–1669) в переводе трудов лат. богословов для опровержения соч. францисканского аббата Петра о примате Рима (о притязании преемников ап. Петра на первенство среди христ. иерархов).

В 1674 г. И. К. был единогласно избран преемником Кипрского архиеп. Никифора. В ц. арх. Михаила Трипиотиса в Никосии он созвал Собор по вопросам крещения, Евхаристии и др. церковных таинств (детали неизв.). За время архиепископства И. К. восстановил находившийся в запустении *Варнавы апостола мон-рь* близ Фамагусты и составил в честь этого святого славословие (*Δοξαστικὰ πρὸς τιμὴν τοῦ ἀποστόλου Βαρνάβα*). Во время строительных работ был найден клад, вслед. чего И. К. подвергся угрозам тур. властей, от к-рых с трудом откупился.

В 1679 г. И. К. уехал в К-поль: по мнению одних ученых, он был обвинен в латинофильстве и изгнан (К. Сафас и др.), по мнению других (М. Лекьен), он отправился в К-поль по церковным делам. Архим. Кипри-



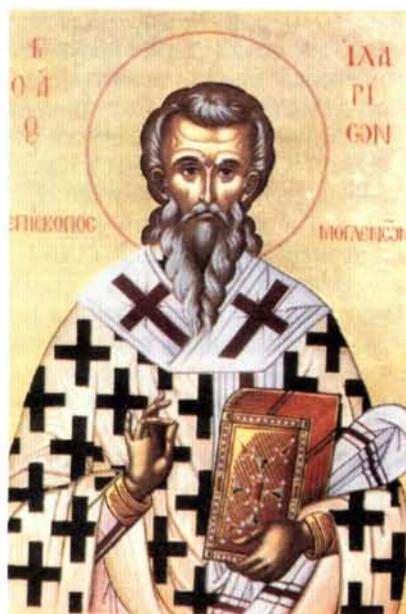
ан (впосл. смчм. *Kyprian*, архиеп. Кипрский) в «Хронологической истории» (*Κυπριανός, ἀρχιμ. Ἱστορία χρονολογική τῆς Νήσου Κύπρου. Ἐνετία, 1788. Σ. 362*) утверждал, что видел письмо, составленное духовенством Никосии и адресованное К-польскому патриарху, с обвинениями в адрес И. К. Если православные обвиняли И. К. в униатстве, то зап. деятели, напротив, порицали его за то, что, став Кипрским архиепископом, он отстаивал интересы правосл., а не католич. Церкви.

В 1679 г. И. К. написал соч. «Defensio Disputationis de Processione Spiritus S. a Patre et Filio» (Защита Диспута об исхождении Св. Духа от Отца и Сына), изданное в Цибине Стефаном Юнглингом. По свидетельству Помпилио Родота, И. К. «написал по-гречески, на латыни и по-итальянски разнообразными трактатами, в том числе три тысячи очень элегантных греческих стихов, составленных разными размерами и на разных диалектах, касающихся споров о Священном Писании. В свет не вышло ничего, кроме нескольких панегириков на итальянском языке» (*Legrand. Bibl. hell. XVII. T. 3. P. 332*).

И. К. скончался в К-поле от чумы, к-рой заразился, ухаживая за своим больным братом Димитрием. *Лит.: Legrand. Bibl. hell. XVII. T. 2. P. 355–356; T. 3. P. 318–338; Παυλίδης Α. Ἱλαρίων Κυπῶνας // ΜΚΕ. 1987. T. 6. Σ. 86–88.*

Э. П. А.

**ИЛАРИОН МОГЛЕНСКИЙ** († 21.10.1164), свт. (пам. 21 окт.), еп. Сведения об И. М. содержатся только в слав. проложной повести о перенесении мощей (1-й пол. (?) XIII в.) и пространном Житии, написанном свт. *Евфимием*, патриархом Тырновским. Мнение о слав. (болг.) происхождении И. М. сложилось в церковно-исследовательской лит-ре XIX в. из-за того, что он почитался только у юж. славян. Согласно житийным сведениям, И. был потомком знатного визант. рода, сыном благочестивых родителей. Получил хорошее образование, в Житии подчеркивается, что он знал греч. язык. В 18 лет принял монашество в неустановленном мон-ре близ Охрида и впосл. стал его игуменом. Ок. 1134 г. был хиротонисан во епископа г. Моглен (греч. Моглена, в 7 км от г. Аридея, обл. Македония, Греция, ныне разрушен). Хиротонии предшествовало явление



Свт. Иларион Могленский.  
Икона. XX в. (мон-рь во имя свт. Илариона Могленского в с. Премахи, Греция)

Пресв. Богородицы во сне Охридскому архиеп. *Евстафию*, к-рая повелела «не откладывать возложения светильника на подсвечник, Илариона, наставника общежития, пастырем могленцам, ибо многих обратит от блуда к свету богопознания». Во время управления кафедрой успешно боролся против распространения еретических учений манихеев (богомиллов) и армян, многих вернул в Православие. «Догматическим словом» он укрепил в вере и визант. имп. *Мануила I Комнина* (1143–1180), к-рый склонялся к принятию учения богомиллов. Основал мон-рь во имя святых Апостолов, в к-ром был погребен. Считается, что на месте этой обители прежде собирались еретики, а сейчас находится *Илариона Могленского мон-рь*. Перед кончиной И. дал указания братии и избрал преемником по кафедре своего ученика Петра.

**Почитание.** На могиле И. М. стали совершаться многочисленные чудеса и исцеления. После того как святой явился во сне одному монаху и наказал прекратить нестроения в мон-ре св. Апостолов, церковный Собор постановил открыть могилу. Мощи И. М. были обреты нетленными. Очевидно, до нач. XIII в. почитание И. М. носило местный характер, поскольку даже дни его смерти и перенесения мощей были приурочены к памяти прп. Илариона Великого (*Евтимий. 1990. С. 262*). 21 окт. 1204 либо 1206 г. болгарский

царь *Калоян* (1196–1207) перенес их в Тырново, вероятно, в храм в честь Вознесения Господня (см.: *Николова Б. Православните църкви през бълг. средновековие, IX–XIV в. София, 2002. С. 103*), но позже болг. царь Иоанн Асень II (1218–1241) поместил мощи в новый тырновский храм во имя 40 мучеников, к-рый был построен в честь победы болгар над греками в 1230 г. Однако по неустановленным причинам почитание И. М. в Болгарии, вероятно, имело ряд отличий от почитания др. болг. святых, мощи к-рых с XIII в. находились в Тырнове — прп. *Иоанна Рильского*, прп. *Параскевы* (Петки) и прп. *Филофея* Тырновских. Позднейшие данные о местонахождении мощей довольно противоречивы. По сведениям В. И. *Григоровича*, ссылавшегося на рассказы очевидцев, ок. 1845 г. мощи И. М. находились в гробнице в той же церкви, обращенной в мечеть (*Григорович В. И. Очерк путешествия по Европ. Турции. М., 1877<sup>2</sup>. София, 1978<sup>9</sup>. С. 148*; *Донесения В. И. Григоровича о его путешествиях. Каз., 1915. С. 187*). По др. сведениям, мощи И. М. во время тур. завоевания были спрятаны, а в XIX в. перенесены в К-поль (см.: *Павлович. 1965. С. 41*). Однако анонимная визант. хроника № 72а сообщает, что после завоевания Тырнова (1393) тур. султан *Баязид I* «нашел тело святого Илариона Чудотворца епископа Моглена и подарил его государю Константину, который сидел в Жиглово и отнес его в святой монастырь Таксиарха в Сарандапор (см. *Осоговский монастырь*)» (*Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1975. Bd. 1. S. 560–564; 1979. Bd. 3. S. 114–116*; Док-ти за политическата история на средновеков. България XII–XIV вв. / Сост.: И. Лазаров, И. Тюнтюнджиев, П. Павлов. Вел. Тырново, 1990, 1992<sup>2</sup>. С. 88–89). В настоящее время местонахождение мощей неизвестно.

**Агиография.** Визант. Жития И. М. неизвестны. Мнение о том, что первоначальное Житие было написано вскоре после кончины святителя его учеником игум. Петром (*Solozjev A. Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogumilstvu na Balkanu // Godišnjak Histojskog društva Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1953. God. 5. S. 10–19*; *Ангелов Д. Богомилството в България. София, 1969. С. 51–52, 55, 410–413*) не находит подтверждения в источниках.



В болг. средневековой житийной лит-ре И. М. посвящены краткая прологная повесть о перенесении мощей и пространное Житие. Повесть была составлена, очевидно, во 2-й четв. XIII в. в связи с перенесением мощей святителя в Тырново. Она сохранилась в многочисленных списках болг., серб. и рус. происхождения (см.: *Петков Г.* Стишний Пролог в старата бълг., сръбска и рус. лит-ра (XIV–XV в.): Археография, текстология и издание на проложните стихове. Пловдив, 2000. С. 110, 112, 116, 121, 149). Особое место в рукописной традиции памятника занимает более пространная, хотя и не содержащая дополнительных исторических сведений версия, изданная Л. Каравеловым по неизвестному ныне списку Пролога (см.: *Каравелов Л.* Сокол: Сб. от разни списания за прочитане. Букурещ, 1875. Кн. 1. С. 139–140; *Иванов.* 1970. С. 419–420). Публикатор считал ее первичной, однако датировка рукописи (XIII в.) и точность воспроизведения текста вызывают сомнения (Там же. С. 419).

Пространное Житие было составлено в посл. четв. XIV в. Тырновским патриархом Евфимием. Биографическая канва повествования (см. выше) достаточно скудна, источники, к-рыми автор мог пользоваться, неизвестны. Несколько фактов, напр. личное знакомство И. М. с имп. Мануилом и влияние на его религ. политику, вызывают справедливое сомнение исследователей (*Евтимий, патриарх.* 1990. С. 262, 266). Главное место в Житии занимает полемика с еретиками — армянами и богумилами, к-рую автор составил при помощи обширных цитат из глав 23–27 трактата *Евфимия Зигабена* «Догматическое всеоружие православной веры» («Догматики паноупли»). Памятник достаточно широко представлен в южнослав., славяно-молдав. и рус. (см. ниже) рукописных традициях кон. XIV–XVII в. Вероятно, древнейший список Жития находится в т. н. «Зографском сборнике» 80-х гг. XIV в. (Ath. Zogr. № 103 (II. R. 6)), к-рый, по мнению Й. Иванова, принадлежит самому автору либо его ближайшим сотрудникам (*Иванов.* 1970. С. 421). Др. из древнейших списков текста (являющийся отрывком из сборника и, вероятно, привезенный В. В. Качановским в 1883 из Болгарии) хранится в Ин-те рукописей НБ Украины

в Киеве (Ф. 310. № 160) и датируется 70-ми гг. XIV в. (*Гнатенко Л.* Слов'янська кирилична рукописна книга XIV ст. з фондів Ін-ту рукопису НБ України ім. В. І. Вернадського. К., 2007. С. 114–116. № 16). Как полемическое сочинение Житие И. М. включено в «Загребский сборник» *Владислава Грамматика* (1469 г.; Загреб. Архив ХАЗУ. III. а. 47).

**Почитание на Руси.** На Руси имя И. М. получило известность в кон. XIV — нач. XV в., в эпоху «второго южнославянского влияния». В болг. исследовательской лит-ре (см., напр.: *Чешмеджиев Д.* Митр. Киприан и культоте на бълг. светци // *Studi Slavistici.* 2008. [Вып.] 5. С. 15–30) заслугу в распространении почитания южнослав. святых, и в частности И. М., принято приписывать свт. *Киприану*, митр. Киевскому, однако его роль не следует преувеличивать. В месяцеслове Псалтири с воследованием, принадлежавшей свт. Киприану, содержались песнопения в честь И. М., а в Стишном прологе — повесть о перенесении мощей И. М. Однако никаких попыток установления на Руси почитания Могленского епископа Киевский митрополит не предпринимал: до рубежа XV–XVI вв. на Руси лишь переписывали повесть в составе Стишного пролога (отдельные списки ранее этого времени неизвестны), а также тропарь и кондак в месяцесловах Уставов и Псалтирей с воследованием. Мнение о том, что по инициативе митр. Киприана в Кормчие книги стали включаться отрывки из Жития И. М., является ошибочным, т. к. содержащаяся в них обличительная статья «Об арменах» имеет др. происхождение (см.: *Л. А. [Леонид (Кавелин), архим.]* Греческие сказки об арм. вере, перешедшие в нашу рус. письменность // *ЧОИДР.* 1879. Кн. 1. С. 1–4; *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2. С. 178–181) и, напротив, может рассматриваться в качестве возможного источника Жития.

Пространное Житие И. М., написанное патриархом Евфимием, получило известность в Московской Руси (на Украине и в Белоруссии оно не было известно) не ранее кон. XV в. и, по всей вероятности, через Афон. Появление и распространение текста Жития на Руси следует связывать с полемикой, к-рая велась здесь против ереси «жидовствующей»

(*Горина Л. В.* Антиеретическое сочинение Евфимия Тырновского в Рус. хронографе редакции 1512 г. // *Балканские исследования: Проблемы истории и культуры.* М., 1976. С. 265–274). Старшие его списки, относящиеся к одному протографу, связаны с крупнейшими подмосковными монастырями, прежде всего *Иосифовым Волоколамским*. Старший список (1500/10) переписан волоколамским иноком Ферапонтом (Обуховым) в составе сборника (РГБ. Ф. 113. № 655). Памятник переписывали в этом мон-ре и позднее — известен список 1537 г. (Там же. № 629). Второй по древности список (1-я треть XVI в.) происходит из ТСЛ (РГБ. МДА. Фунд. № 686). Список XVI в. имеется в собрании Соловецкого мон-ря (РНБ. Солов. № 619/503). В крупных монастырских скрипториях созданы и другие списки сер. XVI в. (ОГНБ. № 1/102; РГБ. Собр. С. П. Строева. № 5). При этом Житие И. М. в сер. XVI в. не было включено в московские (Успенский и Царский) комплекты ВМЧ, т. к. в Новгороде в 1-й трети XVI в. оно, вероятно, еще не было известно (см.: *Турилов.* 1982. С. 70–71).

Между 1516 и 1522 г. пространное извлечение из Жития И. М. под 3 отдельными заглавиями («О еп. Иларионе», «Прение святого с манихеями», «Прения св. Илариона Меглинского с армянами») было включено мон. Досифеем (Топорковым) в гл. 189 составленного им *Хронографа* русского редакции 1512 г. (ПСРЛ. Т. 22. Вып. 1. С. 382–386; Вып. 2. С. 176–180; *Попов А. Н.* Обзор хронографов рус. редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 34–38; *он же.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы рус. редакции. М., 1869. С. 15–20), а оттуда попало во все позднейшие редакции (Западнорусскую 1599, 1601 и 1617 гг.) этого всемирно-исторического свода и в Никоновскую летопись, составленную по инициативе митр. Московского Даниила (ПСРЛ. Т. 9. С. 145–149). В 20-х гг. XVII в. посредством Хронографа редакции 1601 г. сокращенный вариант Жития И. М. был включен в полемический сб. «Просветитель Литовский», а позднее — в созданную на его основе «*Кириллову книгу*» (М., 1644; см.: *Отарина Т. А.* Иван Наседка и полемич. богословие Киевской митрополии. Новосибир., 1998. С. 105, 112–113, 135–137, 224–225, 241–242).



Со 2-й пол. XVII в. текст получил распространение в старообрядческой среде. Через посредство рус. рукописной и старопечатной книги извлечение из пространного Жития И. М. в XVII–XVIII вв. (см. ст. *Древнерусские (восточнославянские) влияния на южнослав. культуру*) стало известно юж. славянам, прежде всего сербам. Оно включено, в частности, в серб. сборник кон. XVII в. (Белград, САНУ. № 147; см.: Каталог рукописи и старых штампаних књига: 36. Српске Краљевске Академије / Уред. Љ. Стојановић. Београд, 1901. С. 194. Бр. 112).

Во 2-й пол. XVI или нач. XVII в. краткие исторические сведения об И. М. были включены в Святцы (т. н. «Святцы с летописью»), история и рукописная традиция данного сборника остается мало изученной, его начали печатать в Москве в 40-х гг. XVII в. (1646 и 1648 гг.); благодаря этим изданиям сведения о могленинском святителе попали в Мазуринский летописец посл. четв. XVII в. (ПСРЛ. 1968. Т. 31. С. 62).

Установление литургического почитания И. М. на Руси относится, по всей вероятности, ко 2-й пол. XVI в. Служба ему отсутствует в ранних списках Минеи «новым чудотворцам», появившихся после канонизационных Соборов РПЦ 1547 и 1549 гг. Наличие ее в 2 списках Праздничных миней 1592 г. (см. ниже), вложенных в вотчинные храмы Строгановыми, к-рые были тесно связаны с царским и патриаршим дворами, свидетельствует, что во время царя Феодора Иоанновича такое почитание уже существовало. Посвящение И. М. храмов в России неизвестно.

**Гимнография.** Полная служба И. М. в южнослав. традиции неизвестна; не исключено, что ее и не существовало (ср.: Българската лит-ра. 1987. С. 237). Особенно показательно в этом смысле ее отсутствие (нет даже тропаря и кондака) в Минеях праздничных 2-й пол. XIV — нач. XV в. (Ath. Zogr. № 106; Кострома, ГАКО. № 426), созданных при патриархе Евфимии и его окружении. Тропарь и кондак 3-го гласа на перенесение мощей И. М. представлен в месяцесловной части Тропарника в составе Псалтирей с воследованием и Часословов, южнослав. рукописная традиция к-рых недостаточно изучена (сведения о списках XVI–XVIII вв. см.: *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от XI до XVIII в., запазени в България: Своден каталог. София, 1982. По указ.; *Павловић.* 1965. С. 41). Старшие известные болг. списки на-

ходятся в Тропарнике (кон. XIV в. Ath. Chil. № 343. Л. 16 об.) и в Псалтири с воследованием кон. XIV — нач. XV в. (РГБ. МДА. Фунд. № 309. Л. 205 об.—206). К нему, по всей видимости, восходит большинство ранних рус. списков песнопений — в т. н. «Псалтири митр. Киприана» (рус. рукопись 1-й четв. XV в.: МДА. Фунд. № 142), в Псалтири с воследованием кон. XV в. волоколамских иноков Герасима Замыцкого (Там же. Вол. № 152) и Герасима Чёрного (ГИМ. Епарх. № 90), волоколамский сборник посл. четв. XV в. (Там же. № 299) и др. (см.: *Смирнов.* 1940).

В рус. литургической практике (в совр. печатных служебных Минеях) известна приуроченная к 21 окт. служба И. М. (*Спасский.* 2008. С. 30–37, 417), написанная в нач. XVI в.— 1591/92 г. (вероятно, ближе ко 2-й дате). Памятник встречается в рус. рукописной традиции достаточно редко — как правило, он отсутствует не только в Служебных минеях XVI в., но и в Праздничных и в Минеях новым чудотворцам (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2). Старшие его известные списки содержатся в 2 чрезвычайно полных по набору памятней Минеях праздничных (или Сборниках служб избранным, преимущественно русским святым), вложенных Н. Г. Строгановым в 1592 (7100) г. в сольвыгодский Благовещенский собор и в ц. Новых чудотворцев в Орле-городе и написанных, вероятно, по его заказу (ГИМ. Увар. 681-Q / Цар. № 536; РГБ. Егор. № 914). Служба остается мало изученной; архиеп. Владимирский Сергей (*Спасский*) пишет о ее позднем появлении в служебных Минеях (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 215), а Ф. Г. Спасский характеризует ее как написанную «неизвестно кем, непонятно почему и зачем» (*Спасский.* 2008. С. 417). Сочинение носит компилятивный характер: в его основу положен 1-й из двух канонов (с частично сохранившимся акростихом), написанных *Пахомием Логофетом* на перенесение мощей свт. митр. Киевского и всея Руси Петра. Ф. Г. Спасский, не имевший возможности работать с рукописями, тем не менее справедливо указал на этот факт, дополнительно сообщив об использовании в службе И. М. тропарей канона прп. Антонию Печерскому того же Пахомия и отметив связь текста с канонами прп. Михаилу Клопскому (*Спасский.* 2008. С. 30–37). Существующее в болг. лит-ре мнение, что автором службы И. М. является Пахомий Логофет (Българската лит-ра. 1987. С. 237), основано на неверном понимании слов Ф. Г. Спасского.

**Иконография.** Вопрос о южнослав. иконографии И. М. остается недостаточно изученным. Его изображение находится в древнейшей части (1-й четв. XVII в.) росписей *Сеславского во имя*

*свт. Николая Чудотворца мон-ря* близ Софии, выполненной прп. Пименом Зографским (*Калиганов И. И. Георгий Новый у восточных славян.* М., 2000. С. 656), есть сведения об отдельных иконах святого (*Павловић.* 1965. С. 41). Описание внешности И., уподобленного рус. икографами более известному правосл. иерарху и борцу с ересями свт. Афанасию Александрийскому, содержится в иконописных подлинниках: «Сед, брада аки Афанасиева (вариант — «образом и брадою аки Афанасий»), ризы кресчаты, багор красен или лазорев, испод дымчат — санкирь з белилы, в руце Евангелие. Сей бе в царство Мануила, царя греческого» (*Иванова К.* Бълг., сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. С. 431, 489–490, 492, 493). Текст хронографической версии пространного Жития И. М. проиллюстрирован в 70–80-х гг. XVI в. в составе Лицевого летописного свода царя Иоанна IV Васильевича («Голицынский» том; РНБ. Ф. IV. 225; см.: *Морозов В. В.* Южные славяне на миниатюрах Лицевого летописного свода // Изв. на Народната б-ка «Св. Кирилл и Методий». София, 1992. Т. 20(26). С. 67–80). Вторично, независимо от Лицевого свода, эту версию текста Жития И. М. предполагалось проиллюстрировать в лицевом Хронографе кон. XVI в.— ок. 1605 г. (?). Однако эта работа была выполнена иллюстратором меньше чем наполовину, и в томе ГИМ. Барс., № 1695, содержащем повествование о И. М., для миниатюр оставлены свободные места с киноварными надписаниями сюжетов, позволяющими судить об иконографической программе. Ист.: Werke des *Patr. von Bulgarien Euthymius* (1375–1393) / Hrsg. E. Kałużniacki. W., 1901. L., 1971. S. 29–55; *Иванов Й.* Бълг. старини из Македония. София, 1970. С. 418–422; *Партевий (Стаматов), еп. Левкийски.* Жития на бълг. светии. София, 1974. Т. 1. С. 197–211; *Антиќ В.* Необјавен текст од Житието на Иларион Мегленски // Годишен зб. / Филолошки фак-т на Универзитетот Скопје. Скопје, 1977. Кн. 3. С. 197–205; *Стара бълг. лит-ра.* София, 1986. Т. 4: Житиеписни творби / Сост.: К. Иванова. С. 89–108, 531–537; *Евтимий, патриарх.* Съчинения / Съст.: К. Иванова; вступ. студия: К. Янакиев. София, 1990. С. 58–81, 262–266.

Лит.: *Смирнов С. Н.* Серб. святыне в рус. рукописях // Юбилейный сб. Рус. археол. об-ва в Королевстве Югославия. Белград, 1936. С. 161–261; *Мошин В. А.* О периодизации русско-южнослав. связей X–XV вв. // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 28–106 (то же // Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рожд. В. А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 61–63); *Павловић Л.* Културно лица код Срба и Македонаца (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 40–41; *Кенанов Д.* Лит. источници «Жития Илариона Мегленского» Евфимия Търновского // Старобългаристика. 1980. № 4. С. 72–86; *он же.* За лит. живот на една Евтимиевата творба («Житие на Иларион Мъгленски») // Там же. 1986. № 2. С. 68–87; *Турлиов А. А.* Болг. и серб. источници по

iuis

средневеков. истории Балкан в рус. книжности кон. XIV – 1-й четв. XVI вв. М., 1980. С. 12–16, 20, 23; *он же*. К вопросу о периодизации русско-южнослав. лит. связей XV – нач. XVI в. // Русско-балкански културни връзки през Средновековието. София, 1982. С. 68–74; *Беркоф Дж.* «Житие Илариона Мегленского» Евфимия Тырновского: Структура текста и «литературные» принципы // Втори международен конгрес по българистика: Доклади. София, 1987. Кн. 11. С. 123–143; Бълг. лит-ра и книжнина през XIII в. / Ред.: И. Божилов, С. Кожухаров. София, 1987. С. 211–212, 237; *Спаский Ф. Г.* Рус. литургическое творчество. М., 2008<sup>2</sup>. С. 30–37, 403–433; *Томова Е.* Оболенската редакция на хронографски текст за св. Иларион Мъгленски // СтБЛ. 2008. Кн. 37/38. С. 177–186.

*Хр. Темелски, А. А. Турилов, М. М. Р.*

**ИЛАРИОН НОВЫЙ** [Ἰλαρίων ὁ Νεός] (ранее XI в.), прп. (пам. кипр. 21 окт.). Точное время жизни неизвестно. Упомянут в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе 300 святых, прибывших на Кипр после завоевания Палестины арабами. Хронист сообщает об И. Н., что он подвизался в местности, где затем возник замок св. Илариона, т. е. в зап. части горной цепи Пендактилос (*Leont. Makhair. Chronicle. § 32*). Замок расположен на вершине горы на высоте 725 м над уровнем моря. В нем находится полуразрушенная визант. церковь во имя И. Н., построенная в кон. XI в. Она имеет в плане форму трапеции, что связано с особенностями рельефа; купол опирается на 8 столпов.

Ист.: *Leont. Makhair. Chronicle. T. 1. P. 30*. Лит.: *Delehaye H. Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 242, 252; А. П. Ἰλαρίων ὁ Νεός // МКЕ. 1987. Т. 6. Σ. 86; Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου. Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 33; Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μον. Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999<sup>3</sup>. Σ. 91–92.*

*Э. П. А.*

**ИЛАРИОН НОВЫЙ ДАЛМАТСКИЙ** (770–775/6 – 6.06.845), прп. исп. (пам. 6 июня), игум. Далматского мон-ря в К-поле (см. ст. *Далмата монастырь*), архим. (эксарх) к-польских монастырей. Именуется также «Новым» для отличия от прп. *Илариона Великого*.

**Источники.** Основными текстами, повествующими о жизни И. Н. Д., являются Синаксарь К-польской ц. (кон. X в.), к-рый содержит резюме несохранившегося Жития, и Житие, написанное известным агиографом сер. IX в. Саввой Монахом (ВНГ, N 2177); текст сохранился в нижнем слое IX в. палимпсеста Codex rescriptus Vaticanus 984. Вероятнее всего,

Савва переработал более раннее Житие, как он это сделал с Житием прп. Иоанникия Великого, написанным Петром Монахом (ВНГ, N 936, текст Саввы – ВНГ, N 934). Сведения Саввы, особенно касающиеся хронологии, являются более достоверными. Так, согласно Савве, И. Н. Д. род. в 770 г., согласно Синаксарю – в 775/6 г. Фрагмент утраченного Жития цитируется в сокращенной версии т. н. Жития А прп. Феодора Студита (ВНГ, N 1755, см.: *Латышев В.* Житие прп. Феодора Студита в мюнхенской рукописи N 467 // ВВ. 1914. № 21. С. 252). Все материалы по исследованию Жития, написанного Саввой, заимствованы автором данной статьи из работ Т. Матанцевой, опубликованных частично.

**Житие.** И. Н. Д. род. в К-поле. Его родителями были Петр Каппадокиец (возможно, он был придворным сановником) и Феодосия. Когда И. Н. Д. было ок. 20 лет, т. е. в 790–795/6 гг., его брат Агапий вместе с семьей – женой, дочерью и 2 сыновьями – принял монашеский постриг. Последовав примеру родственников, И. Н. Д. также ушел в мон-рь ап. Иоанна Богослова, называемый Ксирокипий. Такие семейные пострижения в Византии часто имели место, когда тот или иной знатный род попадал в опалу. Через 3 месяца игум. Ксирокипия Иоанн попросил Григория, настоятеля Далматского мон-ря и архимандрита, постричь И. Н. Д. (у свт. Димитрия Ростовского Григорий ошибочно отождествлен с прп. *Григорием Декаполитом*). Проведя в Ксирокипии 2 года, И. Н. Д. с согласия игумена перешел в Далматский мон-рь, поскольку там был общежительный устав. В мон-ре преподобный терпеливо сносил прещения настоятеля, насмешки братии. Упражняясь в молчании, он тем не менее часто подбадривал насельников, к-рые впадали в уныние. Вскоре И. Н. Д. было вверено попечение о монастырском саде, на этой службе он провел 18 лет. В это время преподобный совершил 1-е чудо, изгнав беса из некоего раба Петра, «скифа» (по-видимому, славянина). До 806 г. И. Н. Д. по инициативе архим. Григория был рукоположен во диакона свт. *Тарасием*, патриархом К-польским. Между 31 окт. 806 и 31 окт. 807 г. (в 5-й год правления имп. Никифора I) архим. Григорий умер, и на его место братия единодушно избрала И. Н. Д. Избегая

мирской славы, тот удалился из мон-ря на гору Олимп Вифинский в мон-рь Пресв. Богородицы (Кафары) к своему другу, настоятелю и буд. исповеднику Иоанну Стремившему вернуть И. Н. Д. монахи попросили помощи у свт. *Никифора I*, патриарха К-польского, который в свою очередь обратился к императору И. Н. Д. был вызван в столицу, где принял рукоположение во игумена, пресвитера и архимандрита (настоятель Далматского мон-ря в это время номинально считался первенствующим среди к-польских игуменов). При этом рукоположении присутствовал прп. *Феодор Студит* (*Theod. Stud. Magna Catechesis. Cat. 89. P. 631–633*), к-рый высоко отзывался о добродетелях И. Н. Д. Должность архимандрита преподобный исполнял 8 лет (806/7–815).

В 815 г. имп. Лев V возобновил иконоборческую политику, он попытался привлечь И. Н. Д. на свою сторону. Доказывая, что не считает иконы идолами, Лев продемонстрировал преподобному свой нательный крест (энколпий) с изображениями. Этот мотив повторяется в описании Рождественской аудиенции 814 г. (см. *Афиногенов. 1998. С. 71*) из Жития исп. Никиты, игумена Мидийского мон-ря (ВНГ, N 1341), откуда Савва, очевидно, его заимствовал. Далее в тексте сообщается, что И. Н. Д. остался непреклонен и Лев отослал его к патриарху-иконоборцу Феодоту Касситере. Тот также пытался уговорить И. Н. Д. вступить в общение с новым иконоборческим клиром, приводя в качестве аргументов постановления иконоборческого *Иерийского Собора* 754 г. Твердо державшегося православной позиции И. Н. Д. заточили в темницу. Возможно, он находился там вместе с прп. *Феофаном Исповедником* (*Theod. Stud. Ep. 214, 291*). Император направил туда своего ближайшего соратника, буд. патриарха К-польского *Иоанна VII Грамматика*. Преподобный заперся изнутри и не открывал Иоанну, пока не закончил последование 3-го часа. Когда посланец в ярости спросил И. Н. Д., почему он противится царскому повелению, хотя не смыслит ни в чем, кроме обрабатывания земли мотыгой, исповедник изложил ему свои аргументы. Он победил в споре ученого противника, а тот доложил императору, будто не смог переубедить И. Н. Д. из-за его глупости. Братия



Далматского мон-ря, желая вернуть настоятеля, пообещала имп. Льву, что И. Н. Д. даст согласие выполнить необходимые требования. Преподобному было позволено вернуться в свою обитель. Однако когда император понял, что его обманули, он наказал монахов, а И. Н. Д. заточил в мон-рь Фонеос на Босфоре, настоятель которого жестоко с ним обращался. Через 6 месяцев И. Н. Д. снова вызвали к императору, он остался непреклонен и был заключен в мон-рь Кикловий, где провел 2,5 года. В это время (816–818) И. Н. Д. стал адресатом послания прп. Феодора Студита (Ер. 90), к-рый упоминает игумена еще в 3 письмах того же периода (Ер. 214, 267, 291). Из Кикловия И. Н. Д. перевели в тюрьму Нумеры. После еще одной безуспешной попытки склонить И. Н. Д. на свою сторону имп. Лев приказал дать высечь его воловьими жилами. Изнемогающему от боли святому во сне явилась Пресв. Богородица и исцелила его раны. После этого И. Н. Д. был сослан в крепость Протилий в феме Вукелларии, где оставался до убийства имп. Льва V 25 дек. 820 г. Однажды в крепости начался пожар и неск. домов сгорели. И. Н. Д. предложил ключарю крепости обвинить в поджоге ссыльного монаха, т. е. себя. Ключарь поступил так, как сказал ему святой, но хозяева сгоревших домов не причинили И. Н. Д. никакого вреда.

В нач. 821 г. новый имп. Михаил II (820–829) освободил всех ссыльных исповедников, в т. ч. и И. Н. Д., исцелившего незадолго до этого некую женщину от бесплодия. На аудиенции у Михаила II, упоминаемой во мн. источниках (см., напр.: *Gouillard J. La vie d'Euthyme de Sardes* († 831) // ТМ. 1987. Vol. 10. P. 38), православная оппозиция безрезультатно добивалась восстановления на Патриаршем престоле свт. Никифора I. После аудиенции И. Н. Д. направился в местность Паряна к брату Агапию, у к-рого жил до тех пор, пока из-за приближения войск Фомы Славянина не вынужден был бежать в К-поль. Там некая знатная вдова-патрикия, также пострадавшая за иконопочитание, подарила И. Н. Д. небольшое имение Мариас близ к-польского квартала Эфрий, где И. Н. Д. прожил 7 лет. В 828 г. его снова арестовали по обвинению в укрывательстве пособников Фомы Славянина и заточили в тюрьму Ну-

меры. Согласно агиографу, когда об аресте доложили императору, случилось сильное землетрясение и тот понял, что это Божий гнев за притеснения святого. Михаил приказал отпустить И. Н. Д., а он испросил у императора освобождение др. монахов.

Имп. *Феофил* через 4 года после восшествия на престол возобновил гонения на иконопочитателей. И. Н. Д. в числе прочих был брошен в тюрьму Преторий. Затем его, как и остальных, бичевали (И. Н. Д. получил 117 ударов) и сослали на о-в Афусия, где он и оставался 7 лет до смерти императора (хронологические периоды в 7 лет в житийной лит-ре нельзя всегда понимать в буквальном арифметическом смысле). В скале И. Н. Д. высек себе келью, где начал бить целебный источник. В ссылке преподобный тоже совершал исцеления: одну женщину он вылечил от кровотечения, а другую — от рака. Вдова имп. *Феофила*, имп. св. *Феодора*, выполняя волю мужа, созвала ссыльных правосл. исповедников и просила их принять «евлогию» (т. е. денежное приношение). И. Н. Д. ответил от имени всех, что они будут молиться за царицу, но приношение от еретика не примут. По наущению патриарха Иоанна VII Грамматика Феодора вновь сослала исповедников в местность Плифрина на Босфоре, но затем разрешила им поселиться кто где пожелает. И. Н. Д. вернулся к ученикам на о-в Афусия.

История о том, как святые мужи отказывали Феодоре в прощении *Феофила*, повторяется в визант. источниках неск. раз, причем главная роль всякий раз принадлежит разным персонажам: иконописцу Лазарю (*Theoph. Contin.* P. 103), прп. *Феофану Начертанному* (*Ibid.* P. 161), прп. *Симеону Митилинскому* (*Acta graeca sanctorum Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo* // *AnBoll.* 1899. Vol. 18. P. 244–245, см. также ст. *Давид, Симеон и Георгий*, святые Митилинские). Агиографы рассказывают, что, когда императрица вновь решила собрать православных отцов, И. Н. Д. разъяснил ей смысл истинных догматов, причем во время беседы лицо его чудесным образом преобразилось. *Феодора* заставила И. Н. Д. вновь принять должность настоятеля Далматского мон-ря. Тогда же преподобный совершил еще неск. чудес: исцелил суженого и одержимого бесом чело-

века из Вел. Армении, а также некоего знатного человека, страдавшего от язв. У одного из синклитиков он полностью излечил 2 слепых сыновей. Преподав наставление братии своего мон-ря, И. Н. Д. скончался. Был похоронен в храме св. Иоанна Предтечи, в правом приделе первомч. Стефана. Из раки святого изливалось целебное миро.

Источники сообщают о пророчествах И. Н. Д.: еще будучи садовником, он будто бы предсказал время кончины прп. *Феодора Студита* (см. выше: *Латышев*). Согласно одному из антифотианских памфлетов, сохранившемуся у Псевдо-Симеона, И. Н. Д. сказал матери буд. патриарха свт. *Фотия*, что она беременна сатаной (*Theoph. Contin.* P. 669).

И. Н. Д. наряду с прп. *Иоанникием Великим* относился к тем признанным подвижникам и исповедникам, на чей авторитет опирался свт. *Мефодий*, патриарх К-польский в своей борьбе за всеобщее извержение из сана иконоборческого клира (см.: *Darrouzès J. Le patriarche Méthode contre les iconoclastes et les Stoudites* // *RÉB.* 1987. Vol. 45. P. 54). Возможно, отчасти поэтому И. Н. Д. посвящено отдельное многолетие в Синодике в Неделю Православия (*Gouillard.* *Synodikon.* P. 53, 130–131).

В византийских календарях память И. Н. Д. указывается также под 5 июня и 5 июля.

Ист.: *BHG.* N 2177–2177b; *ActaSS.* Iun. T. 1. Col. 758–759; *АНГ.* Т. 1. P. 185–210 (can. 16–17), 428–431; *SynCP.* Col. 731–734; *Matanseva T. Vita Hilarioni* // *RSBN.* 1993. Vol. 30. P. 17–29; *Theodori Studitae. Magna Catechesis* / *Екд. 'А. Παπαδόπουλος-Κεραμέης*, СПб., 1904. Cat. 89. P. 631–633; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 5. Σ. 182–185; *ЖСв.* Июнь. С. 108–113. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 211–212; *Janin.* *Eglises et monastères.* P. 82–84; *idem.* *Parione* // *BiblSS.* Vol. 7. Col. 735–736; *Aubert R. Hilarion* (4) // *DHGE.* T. 24. Col. 470–471; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον.* Σ. 215–216; *Афиногенов Д. Е.* К-польский патриархат и иконоборческий кризис в Византии, 784–847. М., 1998. С. 71; *PMBZ.* N 2584.

*Д. Е. Афиногенов*

**ИЛАРИОН НОВЫЙ ПЕЛЕКИТСКИЙ** (Пеликитский) (2-я пол. VIII в.), прмч. (пам. 28 марта). С юных лет посвятил себя служению Богу. Много лет провел в затворе. Был рукоположен во пресвитеры, затем поставлен игуменом Пелекитского мон-ря на Вифинском Олимпе. Получил от Бога дар прозорливости и чудотворения. По его молитвам проливался дождь, наполнялись сети рыбаков, он избавлял посевы от





вредителей, изгонял бесов, исцелял болящих и совершал др. чудеса. Однажды во время совершения литургии в Великий четверг военачальник-иконоборец по имени Лаханодракон ворвался в храм Пелекитского мон-ря и бросил на пол Св. Дары. 42 инока были закованы в кандалы и казнены. Оставшихся подвергли истязаниям: их били, опаляли бороды огнем, мазали лица смолой, вырывали ноздри. Во время этих мучений прп. И. Н. П. скончался.

Сведения об И. Н. П. в основном содержатся в каноне прп. *Иосифа Песнописца* (IX в.) (Μηναῖα. Ρ., 1898. Т. 4. Р. 201–203). О разрушении Пелекитского мон-ря иконоборцем, страстигом фемы Фракийский Михаилом Лаханодроном известно из исторических источников, но это событие относится к 764 г., когда игуменом обители был прп. исп. *Феострикт* (пам. 29 февр.). Т. о., точное время кончины И. Н. П. установить трудно. Возможно, при Феострикте И. Н. П. был простым монахом, игуменом он стал после кончины императора-иконоборца *Константина V* в 775 г. Вероятно, Пелекитский монастырь подвергся таким жестоким гонениям, поскольку противоречия с императором, доверенным лицом которого выступал Михаил Лаханодракон, носили не столько богословский, сколько политический характер (заговор Подпагура).

Архиеп. Сергей (Спасский) отождествляет И. Н. П. с прп. *Иларием Чудотворцем* (пам. 4 мая), видимо на основании совпадения нек-рых деталей из сказания об этих святых. Предположительно И. Н. П. упомянут в Житии прп. исп. *Стефана*, игум. Триглийского (пам. 28 марта), где тоже говорится о преследовании монахов иконоборцами. Упомянут И. Н. П. и в Житии прмч. *Стефана Нового* К-польского (пам. 28 нояб.). В визант. Синаксарях память И. Н. П. помещена также под 27 и 30 марта. Ист.: ActaSS. Mart. Т. 3. Col. 728–730; SynCP. Col. 563–569; 573–574.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 120–121; *Janin*. Grands centres. P. 170; *idem*. Parione // BiblSS. Т. 7. Col. 736–737; *Aubert R.* Hilarion (9) // DHGE. Т. 23. Col. 474–475; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 215.

О. Н. А.

**ИЛАРИОН ПАРЕХЕЛИ** [Парехский; груз. ილარიონი პარეხელი], прп. (пам. груз. 5 окт., в Соборе Кларджетских преподобных отцов

и жен) Грузинской Православной Церкви, подвизавшийся в IX–X вв. в одном из мон-рей *Кларджетской пустыни* – Парехи, ученик и сподвижник основателя кларджетских мон-рей прп. *Григория Хандзтийского* (Ханцтели). Сведения об И. П. сохранились в Житии прп. Григория (Hieros. Patr. 2, XI в.), созданном прп. *Георгием Мерчуле* в 951 г. Имя И. П. упомянуто среди 4 груз. церковных деятелей, достойных описать житие и подвиги прп. Григория, но не осмелившихся взяться за столь трудное дело. Мерчуле так пишет об этом: «Я думал, что это житие напишут мудрецы, совершенные отцы, бывшие в наши дни: великий Софрон [прп. *Софроний Грузин*], возделенный отец, возобновитель Шатбердской церкви, ее венец до скончания веков, богоносный отец Иларион Парехели, Христовы архиереи преподобные Георгий, Аккурский епископ [свт. *Георгий Мацкверели*], Стефан, первый Тбетский епископ [свт. *Стефан Грузин*], и другие подобные им. И когда они, блаженные, уснули, тогда только как бы проснулся я, невежественный и прегрешный, чтобы приняться за описание жизни и знамений, о которых вы теперь услышите» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 29).

Память И. П. празднуется с 2003 г. Ист.: *Григорий Мерчуле*. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, создателя Ханцты и Шатберды и упоминание вместе с ним множества блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 29.

Лит.: *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Ч. 1. С. 134–136, 152–157.

Э. Габидзашвили

**ИЛАРИОН СИНАИТ** (Критский; † 8.02.1838, Тырново), митр. Тырновский в 1821–1827, 1831–1838 гг., переводчик Свящ. Писания. Род. на Крите. Монашеский постриг принял в одном из афонских мон-рей, затем в К-поле в метохе Синайского монастыря в мц. Екатерины к 1806 г. был возведен в сан архимандрита и стал настоятелем обители. В 1818–1819 гг. по поручению Английского библейского об-ва перевел Свящ. Писание на новогреч. язык. Инспектором этого перевода от Патриархии был сиенаец Констанций (впосл. патриарх К-польский *Констанций I*). Сохранилось письмо И. С. от 20 авг. 1822 г. К-польскому Синоду, в котором он спрашивал о соответствии перевода традициям и возможности напечатать его в патриаршей типографии

(Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1892. Σ. 243. N 1341). Впосл. этот перевод был отрицательно оценен К-польским Синодом.

В июне 1821 г. решением патриарха К-польского Евгения II был поставлен на Тырновскую кафедру. Распоряжение султана от 28 июня 1821 г. гарантировало безопасность заранее отправившимся в Тырново представителям И. С., а в его указе от 6 нояб. того же года, изданном по просьбе К-польской Патриархии, отмечалось, что новый митрополит отбыл в Тырново в сопровождении 10 чел. (Док-ти за бълг. история. София, 1940. Т. 3. Ч. 1: Док-ти из тур. държавни архиви, 1564–1872. С. 66. № 125; С. 68. № 130). Путь к месту служения И. С. описал в «Изложении», составленном 1 дек. 1822 г. (*Снегаров И.* Стариат тырновски църковен кодекс // ГСУ, БФ. 1934. Т. 11. С. 21–24. № 33).

И. С. пытался упорядочить жизнь епархии, ввел метрические книги в митрополичьей канцелярии, на приходах и в мон-рях, но 10 июня 1827 г. был отстранен К-польским патриархом Агафангелом (1826–1830) от управления кафедрой из-за «проступков, которые совершил в силу своего крайнего неразумения» (*Он же*. Исторически вести за Тырновската митрополия // Там же. 1943. Т. 20. С. 5). Еще К-польский патриарх Анфим III (1822–1824) выражал недовольство И. С. по поводу его перевода Свящ. Писания и покровительства жителю г. Елена Йордану Брадате с супругой, к-рые постриглись в монашество, а потом вернулись к мирской жизни, избежав наказания. Действиями митрополита были недовольны тур. власти и обремененные дополнительными «владычными» поборами викарные епископы, игумены мон-рей и паства. Имущество И. С. было описано, а он был сослан в г. Димотика (Дидимотихон).

В 1831 г., после восшествия на престол К-польской Патриархии Констанция I (1830–1834), И. С. вернулся на Тырновскую кафедру. Во 2-й срок управления епархией основное внимание он уделял просвещению, за что его прозвали Мудрый. И. С. служил литургии за ктикторов, направляя полученные средства на реорганизацию греч. уч-ща и открытие однолетнего училища в Тырново и уч-ща в Габрове (1835),



в которое пригласил учителем архим. Рильского *Неофита*. Последнего в 1836 г. рекомендовал Английскому библейскому об-ву для перевода Свящ. Писания на болгарский язык. В отличие от большинства греч. иерархов он разрешал совершать службу на церковнослав. языке и переписывался с болгарскими на их родном языке. На вложенных им в церкви иконах есть надписи на греч. и слав. языках. Благодаря его усилиям был издан султанский фирман с разрешением восстановить некоторые старые и построить новые храмы, в т. ч. в мон-рях *Катиновском*, *Арбанаском* в честь Успения Пресв. Богородицы и др.

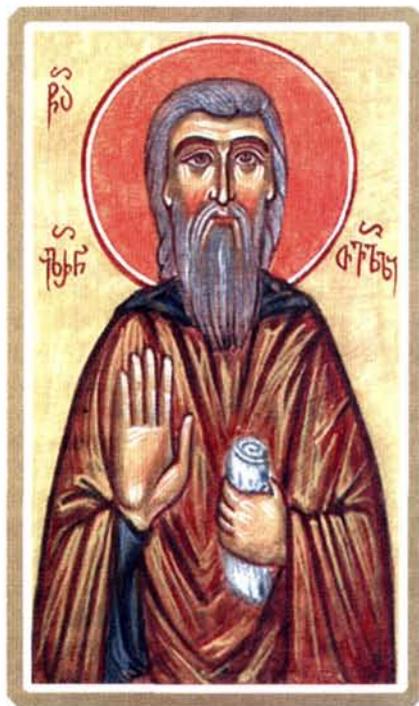
Дискуссию у историков вызывает роль И. С. в 2 событиях. Предполагают, что он либо предупредил тур. власти о готовившемся восстании (т. н. Велчева завера, 1835), либо ходатайствовал перед ними о снисхождении к священнослужителям, т. к. ни одно духовное лицо из числа заговорщиков в отличие от мирян не понесло наказания (Българското въстание от 1835 г. (Велчовата завера): Мат-ли и док-ти / Съст. И. Радев. Вел. Търново, 2000. С. 216–220). Его обвиняют в сожжении книг, в т. ч. и пергаменных, обнаруженных в 1825 г. при перестройке кафедрального собора святых Петра и Павла в Търнове. Позже исследователи выдвинули предположение, что книги являлись частью древней 6-ки *Търновской Патриархии* (Clarke J. F. Patriation of Tirnovo in the Light of Historical Criticism // Actes du 1<sup>er</sup> Congrès intern. des études balkaniques et Sud-Est européennes. Sofia, 1969. Т. 4: Histoire, XVIII–XIX ss. P. 269–278; *Аретов Н.* Изгорените книги или митът за похитената идентичност // Език. Лит-ра: Идентичност. София, 1999. С. 41–58; *Ои же.* Национална митология и национална лит-ра. София, 2006. С. 277–299).

И. С. умер от чумы, похоронен во дворе кафедрального собора святых Петра и Павла в Търнове.

Лит.: *Снегаров И.* Търновските митрополити в тур. време // Списание на Българската акад. на науките. София, 1935. Т. 52. С. 236; *Σφυρόρας Β.* Παρίων Σιναΐτης ὁ Κηρὴς καὶ αἱ δύο ἐπιστολαὶ τοῦ περὶ τῆς μεταφράσεως τῶν Ἁγίων Γραφῶν. Ἀθηνῶν, 1970; *Μπουλάκη-Ζήση Ξ.* Ὁ Παρίων Τυρνόβου καὶ ἡ ἀναγεννητικὴ κίνησις ἐν Βουλγαρίᾳ κατὰ τὰς πρώτας δεκαετίαις τοῦ 19<sup>ου</sup> αἰῶνος // Ἐρακικὴ Ἐλετηρῖδα. Κομοτηνῆ, 1980. Т. 1. Σ. 363–371; *Тютюнджиев И. А.* Търновската митрополия през XV–XIX в. Вел. Търново, 2007. С. 70–71, 341–349.

П. Э. П.

**ИЛАРИОН ТВАЛЭЛИ** [Туалоели; груз. ოღაბობო თვალელი], прп. (пам. груз. 24 июля) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), подвизавшийся в нач. XI в. в одном из мон-рей *Кларджетской пустыни* — *Хахули*, наставник прп. *Георгия Святогорца*, одного из основателей *Иверского мон-ря* на Афоне. Сведения об И. Т. содержатся в Житии прп. *Георгия* (НЦРГ. S 353, XI в.; А 130, 1713 г.; 9 рукописей XVIII в.), составленном учеником преподобного *Георгием Мцире* в 1066–1068 гг.



Прп. Иларион Твалели.  
Икона. XX в.

В источнике сказано, что 10-летнего *Георгия* привели в монастырь *Хахули*, крупный литературно-просветительский центр того времени, и решили отдать на воспитание «какому-нибудь доброму пастырю, чтобы он духовно рос и выпивал молоко духовного учения и преуспевал в полноте добродетели». Выбор родственников прп. *Георгия* пал на «прославленного в высшей добродетели и духовного учителя великого *Илариона Туалоели*, который в то время, как небесное светило, сиял среди собора отцов монастыря». Под рук. И. Т. мальчик овладел искусством перевода священных книг (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 116). Этноним «Туалоели» указывает на то, что до *Хахули* святой подвизался в мон-ре *Туалта* (თუალთა) на *Чёрной горе* в Сирии.

Память И. Т. отмечается в календарях ГПЦ с 20–30-х гг. XX в.

Ист.: *Георгий Мцире.* Житие и подвижничество святого и блаженного отца нашего *Георгия Святогорца* (Мтацмидели) // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 116.

Лит.: *Мачиатадзе З., прот., др.* Жития груз. святых. Тбилиси, 2002. С. 119.

Э. Габидзашвили

**ИЛАРИОН УБИСЕЛИ** [Убели, Убисский; Иерусалимский; груз. ოღაბობო უბისელი], прп. (пам. груз. 5 окт., в Соборе *Кларджетских* преподобных отцов и жен) Грузинской Православной Церкви, строитель и первый настоятель (1-я пол. IX в.) монастыря *Убе* (ныне *Убиси*) в Зап. Грузии близ Ципского перевала. Сведения об И. У. содержатся в созданном в 951 г. прп. *Георгием Мерчуле* Житии прп. *Григория Хандзтийского* (*Ханцтели*) (Hieros. Patr. 2, XI в.). Агиограф описывает преподобного как старца, «заслуживающего доверия», а также отмечает, что он, подвизаясь в одном из мон-рей Иерусалима, вероятнее всего в лауре св. *Саввы Освященного* — *Сабацминде*, где уо время существовала груз. лит. школа (см. «Литературные школы палестинских мон-рей» в разд. «Литературные школы» ст. *Грузинская Православная Церковь*), писал «хорошие книги». Затем И. У. поселился в основанном прп. *Григорием* мон-ре *Хандзта* (*Ханцта*) в *Кларджетской* пуст. Когда движимые желанием основать новые обители ученики прп. *Григория* — преподобные *Феодор* и *Христофор* — тайно покинули мон-рь, И. У., несмотря на преклонный возраст, последовал за ними. Прп. *Григорий*, отправившийся на поиски учеников, нашел их в Западногрузинском (Абхазском) царстве, у царя *Деметре II* (825–861). Преподобных *Феодора* и *Христофора* учитель забрал в *Ханцту*, а И. У. разрешил остаться в *Убе* — в обители, основанной по просьбе царя по благословению прп. *Григория*, где И. У. впосл. стал настоятелем. В Житии также сообщается, что прп. *Григорий* отдал в этот мон-рь книги, к-рые имел при себе, а царь *Деметре II* «исполнился радости от построения монастыря, сделал много пожертвований на его постройку, подарил отцу *Григорию* и его друзьям десять тысяч драм и наполнил их всяким добром» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 68).

И. У. был причислен к лику святых в 2003 г.

Ист.: Григорий Мерчуле. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, создателя Ханцты и Шатберди, и вместе с ним память многих блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 268.

Э. Габидзашвили

**ИЛАРИОНА МОГЛЕНСКОГО МОНАСТЫРЬ** [греч. Ἱερὰ Μονὴ Ἁγίου Ἰλαρίωνος, ἐπίσκοπου Μογλενῶν], жен., действующий, расположен близ с. Промахи, к северу от Аридеи, принадлежит Эдесской, Пелльсской и Алмопийской митрополии Элладской Православной Церкви.

Восстановление основанного свт. *Иларионом Могленским* (Меглин-



Мон-рь во имя свт. Илариона Могленского

ским) монастыря св. Апостолов, где находились мощи святого до их перенесения в Тырново болгарским царем Иоанном Асенем, началось в 2002–2003 гг. по инициативе Иоуля (Франгакоса), митр. Эдесского, Пелльсского и Алмопийского. Во время тур. владычества мон-рь был заброшен, здания разрушились. На месте обители сохранился лишь небольшой храм во имя свт. Илариона Могленского (постройка поствизант. периода) и здание келий.

В 2003 г. в мон-ре поселилась жен. монашеская община с духовником иером. Паисиом (Кирияку) — духовные чада старца *Паисия Святогорца*. Был отремонтирован старый храм. При освящении обитель была названа мон-рем св. Илариона. В 2006–2007 гг. был возведен новый келейный корпус с церковью византийского стиля.

Митр. Иоиль многое сделал для возрождения почитания свт. Илариона Могленского в своей епархии, на территории к-рой в средние века находилась Могленская епархия. Он

перевел со слав. языка Житие святого и составил ему службу.

В мон-ре находится чтимая икона Божией Матери Елеуса (XIX в.), обнаруженная в 2003 г. в недействующем мон-ре св. Параскевы в Янице архим. Каллиником (Доракисом) и подаренная митр. Иоилем после реставрации в мае 2005 г. возрождаемой обители. В наст. время в монастыре подвизаются 2 монахини и послушница из России.

Лит.: Ἰωὴλ, μὴτρ. Ἐδέσσης, Πέλλης καὶ Ἀλμοπίας. Ὁ Ἅγιος Ἰλαρίων Ἐπίσκοπος Μογλενῶν. Ἱερὰ Μονὴ Ἁγίου Ἰλαρίωνος Προμάχων. Πρόμαχοι Ἀριδαίας, 2008; Ἡμερολόγιον 2009 Ἱερᾶς Μητροπόλεως Ἐδέσσης, Πέλλης καὶ Ἀλμοπίας; Ἀφιερῶνται εἰς τὴν Ἱερὰν Μονὴν Ἁγίου Ἰλαρίωνος Προμάχων. Θεσσαλονίκη, 2008; Δίπτυχα. 2009. Σ. 464.

Э. П. А.

**ИЛА́РИЯ**, мц. (пам. 19 марта) — см. в ст. *Хрисанф и Дария*, мученики.

**ИЛА́РИЯ**, мц. Аугсбургская — см. статьи *Афра*, мц. Аугсбургская, *Дионисий*, св., 1-й еп. г. Августа Винделиков.

**ИЛА́РИЯ** [копт. *ꜥꜰꜣꜣꜣꜣꜣ*; араб. *إلاريا*, *إلاريا*; сир. *ܐܠܪܝܐ*], согласно вост. агнографической традиции, старшая дочь визант. имп. *Зинона* (474–475, 476–491), подвизавшаяся под именем Иларийон в *Скиту* в Египте (пам. копт. 21 тобе (16 янв.)).

Сказание об И., по всей вероятности, было записано в Скиту в нач. VII в. на копт. языке. Впоследствии его араб. версия вошла в 2 вариантах, пространном и кратком, в копт.-араб. Синаксарь (XIII–XIV вв.), а также стала источником эфиоп. синаксарного сказания. Существуют сир. версия и 2 др. араб. версии, сохранившиеся на каршуни, а также копт. поэма об И. (см.: *Till*. 1941). В научный оборот сказание было введено Э. Амелино, к-рый опубликовал фрагмент копт. версии и перевод пространной араб. синаксарной версии (*Amélineau E. Histoire de deux filles de l'empereur Zénon // Proc. of the Soc. of Biblical Archeology. L., 1888. N 10. P. 181–206*). Фрагменты копт. сказания издавались разными учеными в кон. XIX — нач. XX в. (см.: ВНО, N 379). А. Венсинк опубликовал англ. перевод и частично оригиналы всех известных версий сказания (коптскую — в переведенных фрагментах) и попытался определить между ними взаимосвязи, которые, по замечанию П. Петерса,

оказались нетипичными для восточной агнографии (AnBoll. 1914. Vol. 33. P. 72–74; 1922. Vol. 40. P. 247, 260). Полный текст коптского сказания был издан Дж. Дрешером по единственной рукописи IX в. с учетом всех известных фрагментов.

Согласно сказанию, И., желая вести монашеский образ жизни, в юном возрасте тайно покинула К-поль и прибыла в Александрию, а оттуда в Скит, где подвизалась под рук. аввы Памво (прп. *Памва*). Она жила под именем Иларион-евнух, и ее наставнику лишь спустя 3 года было открыто, что она женщина. Имп. Зинон считал И. погибшей. По прошествии 9 лет его младшая дочь Феописта оказалась подверженной беснованию. Император, не найдя способа ее излечить, отправил девушку в Скит, где она исцелилась по молитвам И. Вернувшись, Феописта рассказала отцу об исцелившем ее монахе и его трогательном к ней отношении. Зинон, смутившись этим, вызвал И. в К-поль, где ей пришлось открыться отцу, предварительно взяв с него обещание, что он отпустит ее обратно в Скит. После этого И. до своей кончины провела в подвигах еще 12 лет. Авва Памво похоронил ее в монашеских одеждах и, открыв братии ее тайну, записал сказание о ее жизни.

Предание об И. не имеет под собой исторического основания (у имп. Зинона не было дочерей). Еще в 1888 г. О. фон Лемм высказал предположение о его зависимости от древнеегипт. легенды о царевне Бент-Реш (Дочь радости), имя которой соотносится с именем И. (Радость). Дрешер счел гипотезу фон Лемма неосновательной и предложил рассматривать сказание об И. как вост. вариант пространного агнографического повествования, героиня к-рого, имея знатное происхождение, тайно покидает дом и подвизается в мон-ре в муж. образе (прмц. *Евгения*, преподобные *Евфросиния*, *Пелагия*; особенно близкое сходство с прп. *Аполлинарией*). По мнению М. ван Эсбрука, этот сюжет был использован коптами для создания одного из символических повествований, в к-рых христ. святые олицетворяют различные религиозно-политические силы (о др. примерах такого рода см.: *Esbroeck M., van. Le saint comme symbole // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. L., 1981. P. 128–140*). В историческом плане идеализация фигуры

имп. Зинова, пытавшегося примирить православных и монофизитов, свидетельствует о том, что византийская власть продолжала восприниматься коптами как законная в случае ее промонофизитской (православной, с т. зр. коптов) настроенности.

Почитание И. известно лишь в восточных неправосл. Церквах: Коптской, Эфиопской и Сирийской яковитской. В сиро-яковитских календарях память И. отмечена 13 янв., в Мартирологе Раббана Слибы — 27 нояб., причем в качестве монашеского имени И. указано имя Иоанн. Ист.: *Wensinck A. J. Legends of Eastern Saints Chiefly from Syriac Sources. Leiden, 1913. Vol. 2: The Legend of Hilaria; Drescher J. Three Coptic Legends: Hilaria, Archelites, the Seven Sleepers. Cairo, 1947. P. 1–13, 70–82 (рус. пер.: Елаиская А. И. Изречения египетских отцов: Памятники лит-ры на копт. яз. СПб., 2001<sup>2</sup>. С. 305–313); SynAlex. Vol. 3. P. 624–638; SynAlex (Forget). Vol. 1: [Textus]. P. 224–226, 384–391; Vol. 1: [Versio]. P. 361–363, 364–372; Peeters P. Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 169; Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques / Éd. F. Nau. P., 1915. P. 70, 118. (PO; T. 10. Fasc. 1). Лит.: *Lemm O., von. Die Geschichte vor der Prinzessin Bentreß und die Geschichte von Kaiser Zeno und seinen zwei Töchtern // Mélanges asiatiques tirés du Bull. de l'Acad. impériale des sciences de St.-Pb. 1888. Vol. 9. P. 599–603; Till W. Ein koptisches Lied // Mitteilungen des deutschen Inst. f. aegyptische Altertumskunde in Kairo. 1941. N 10. S. 129–135; Sauget J.-M. Hilaria // BiblSS. T. 7. Col. 708–711; Esbroeck M., van. Hilaria, Saint // CoptE. Vol. 4. P. 1230–1232; Aubert R. Hilaria (3) // DHGE. T. 24. Col. 465–466; Войтенко А. А. Император и императорские родственники в Житиях аны Киры и блж. Иларии: к вопр. о т. наз. контексте национализме V–VII вв. // Византия и Запад: Тез. докл. XVII Всерос. науч. сессии византинистов. М., 2004. С. 38–43.**

С. А. Мусеева

**ИЛИ** [англ. Ely], средневек. бенедиктинский мон-рь, с XII в. кафедра еп-ства и кафедральный приорат в графстве Кембриджшир (Великобритания), с 1541 г. англикан. еп-ство. Самые ранние упоминания о мон-ре встречаются у *Беды Достопочтенного* в «Церковной истории народа англвов». Важными источниками сведений по истории И. являются 2 памятника XII в.: «Книжица епископа Этельвольда» (*Libellus quorundam insignium operum Beati Aedelwoldi episcopi*) и «Илийская книга» (*Liber Eliensis*).

По свидетельству *Беды*, И., «двойной» монастырь (мужской и женский), был основан св. *Этельтритой* († 679), дочерью короля вост. англвов Анны. Этельтриты получила земли «острова Или» (ныне ист. обл. Айл-оф-Или в сев. части графства

Кембриджшир) в наследство от своего 1-го мужа Тондберта, правившего в зап. части Вост. Англии. Согласно описанию *Беды*, «остров» представлял собой участок сухой земли размером ок. 600 гайд (ок. 300 кв. км), окруженный со всех сторон болота-



Вид на собор в Или

ми или водоемами (*Beda. Hist. eccl. IV 19*; после осушения болот местность перестала иметь «островное» положение). После смерти мужа в 655 г. Этельтриты удалилась в свои владения, чтобы вести благочестивую жизнь, но спустя 5 лет была принуждена своим братом к браку с Эгфритом, наследником кор. Нортумбрии Освиу. После восшествия на престол в 670 г. Эгфрит попытался убедить Этельтриты отказаться от принесенного ему еще до 1-го замужества обета девства и консумировать их брак. Этельтриты, однако, сумела настоять на своем и в 672 г. приняла монашеский постриг в мон-ре Колдингем. Потом она переселилась в свои владения на «острове Или», где в 673 г. основала монастырь. Св. *Вильфрид*, еп. Йоркский, поставил ее аббатисой. Известны имена 3 последующих настоятельниц: св. Сексбурги, сестры Этельтриты (согласно рассказу *Беды Достопочтенного*, в 695 она перезахоронила нетленные останки Этельтриты в мраморном саркофаге в монастырской церкви), св. *Эрменхильды*, дочери Сексбурги, и св. *Вербурги*, дочери Эрменхильды. Об истории И. в VIII — 1-й пол. X в. никаких свидетельств нет; вероятно, мон-рь прекратил существование после захвата Вост. Англии датчанами в 870 г.

Известно, однако, что в 40-х гг. X в. в И. жила община секулярных клириков, хранившая мощи св. Этель-

риты. Один из ее членов составил описание чудес святой, вошедшее в посл. в состав «Илийской книги» (*Liber Eliensis. I*). Мон-рь И. был возрожден ок. 970 г. св. *Этельвольдом*, еп. Уинчестерским, при активной поддержке кор. Эдгара (959–975) Как и др. монашеские общины, основанные или преобразованные в этот период в рамках т. н. бенедиктинской реформы в Церкви Англии, община И. жила в соответствии с уставом прп. *Венедикта Нурсийского*. Первым настоятелем по выбору Этельвольда стал Биртнот, приор Уинчестера. 3 февр. 972 г. *Дуистан*, архиеп. Кентерберийский, освятил новую церковь. Главный алтарь был посвящен св. ап. Петру, а юж. капелла — Пресв. Деве Марии. Благодаря Этельвольду и Биртноту, приложившим немало усилий для расширения и объединения дарованных И. земель, мон-рь вскоре стал одной из самых богатых обителей Англии и центром хозяйственной и духовной жизни графства Кембриджшир. Хозяйственными делами мон-ря в это время руководил мон. Лев, к-рый провел реорганизацию поместий, определил четкую границу «острова Или» и выкопал ров, позже известный как «Аббатова канава» (этот ров обозначал границу монастырских владений, а также служил дренажной канавой). После смерти кор. Эдгара И. стал объектом нападков со стороны местной знати, покушавшейся на привилегии мон-ря и стремившейся вернуть себе отнятые у них (как им казалось, несправедливо) земли. Вероятно, с целью защиты привилегий и владений был создан свод документов, использованный в посл. при составлении «Книжицы епископа Этельвольда». В дальнейшем мон-рь находился под покровительством правителей из англо-дат. династии — кор. *Кнуда I Великого* (1016–1035) и его жены Эммы, вдовы кор. Англии Этельреда II (978–1016). В И. нашел приют сын Этельреда и Эммы, Альфред, воспитывавшийся у своих родственников — нормандских герцогов — и по прибытии в Англию в 1036 г. ставший жертвой междинастической борьбы. По повелению преемника Кнуда, Гаральда Заячьей Стопы (1035–1039), Альфред был схвачен и ослеплен, после чего его передали на попечение монахам И. Там он вскоре скончался (1136) и был похоронен в зап. части церкви мон-ря

(по преданию, на месте его погребения случались чудеса).

После нормандского завоевания мон-рь пришел в упадок. «Остров Или» стал одним из центров англосакс. сопротивления норманцам. Начиная с 1069 г. (возможно, с 1170) в И. располагался отряд кор. Дании Свена II Эстридсона. Тогда же в И., вероятно, прибыл и Херевард, один из предводителей восстания против кор. Вильгельма Завоевателя. И. был осажден норманцами, к-рым, несмотря на серьезное сопротивление мя-



Интерьер собора в Или.  
1083 г. — нач. XII в., 1322 г.

тежников, в 1071 г. все же удалось взять «остров» штурмом. Скорее всего они смогли добиться успеха не без помощи монахов, показавших им (в обмен на определенные гарантии и обещание вернуть мон-рю конфискованные владения) безопасный проход через болота. После подавления мятежа аббатство было оштрафовано на 1 тыс. марок, однако прежний аббат, англосакс Турстан, поставленный в 1066 г. последним англосакс. кор. Гарольдом II, сохранил свою должность. Только после смерти Турстана в 1072 г. настоятелем стал норманец — Теодвин, мон. из франц. аббатства *Жюмьеж*, к-рый отказывался вступить в должность до тех пор, пока король не вернет все конфискованное имущество И. В 1075 г., при аббате Годфриде, была проведена инвентаризация владений мон-ря. В 1080 г. сводный брат короля, Одо, еп. Байё, собрал в Кентфорде представителей светской и духовной знати, чтобы решить вопрос о конфискованных землях аббатства

И. По решению ассамблеи, подтвержденному указом короля, предписывалось вернуть мон-рю все имущество, когда-либо ему принадлежавшее.

В рамках всеобщей поземельной переписи («Книга Страшного Суда»), проведенной в Англии в 1085–1086 гг. по приказу кор. Вильгельма Завоевателя, была сделана опись монастырского имущества (Inquisitio Eliensis). Мон-рь был обязан королю службой 40 рыцарей. Попытка содержать рыцарей непосредственно на территории мон-ря оказалась неудачной, т. к. привела к беспорядку, поэтому повинность была переложена на держателей монастырских земель.

Мон-рь И. находился на территории еп-ства с центром сначала в Дорчестере, а с 1072 г. в Линкольне, однако не подлежал юрисдикции местного епископа, что стало причиной долгого конфликта между Линкольнскими епископами и настоятелями И. Так, Линкольнский еп. Ремигий долгое время отказывался возвести в должность назначенного в 1081 г. настоятелем Симеона, бывш. мон. руанского аббатства Сент-Уан и приора Уинчестера. При Симеоне начинается подъем мон-ря. Новый аббат сумел вернуть мн. владения И. и начал перестройку монастырской церкви. После смерти аббата Симеона (1093) мон-рь в течение 7 лет находился под управлением короля (возглавлял И. ближайший советник кор. Вильгельма Рыжего Ранульф Фламмбард, впосл. епископ Даремский). После гибели кор. Вильгельма в 1100 г. Генрих I назначил настоятелем Ричарда (1100–1107), мон. из нормандского мон-ря Бек. В 1113 г. настоятель Ричард поддержал св. *Ансельма*, архиеп. Кентерберийского, в его конфликте с королем, за что был смещен, однако после его визита вместе с Ансельмом в Рим папа *Пасхалий II* восстановил его в должности. При Ричарде было завершено строительство новой монастырской церкви. 17 окт. 1106 г. туда перенесли мощи св. аббатис Етельтрыты, Сексбурги, Эрменхильды и Вербурги.

Чтобы окончательно разрешить спор с епископом Линкольнским о юрисдикции, Ричард предложил королю организовать новое еп-ство и придать аббатству И. статус епископской кафедры. Вопрос о создании нового еп-ства обсуждался на синоде в Лондоне, а также в переписке короля и архиеп. Ансельма Кен-

терберийского с папой Пасхалием II. Первым епископом нового еп-ства И. (в его состав вошли владения аббатства И. и почти вся территория совр. графства Кембриджшир) стал Гервей, мон. бретонского происхождения, в 1092 г. назначенный епископом Бангорским (в Уэльсе), но оставивший кафедру из-за конфликта с папством. Епископ Линкольна в качестве материальной компенсации получил манор (поместье) Сполдуик (в графстве Хантингдоншир, ныне графство Кембриджшир). Имущество мон-ря было поделено между монахами и новым епископом (ему отошло более  $\frac{2}{3}$ ). Доля монахов составила 6 маноров на «острове Или», 6 — в Кембриджшире, 12 — в Саффолке; они сохранили также винограды, ц. Пресв. Девы Марии в И. вместе с десятиной, а также доход от пожертвований мон-рю.

После проведенных изменений монашеская община была преобразована в кафедральный приорат каноников во главе с приором, к-рого назначал епископ. Поскольку епископ являлся настоятелем мон-ря, теоретически приор и братия имели право его избирать, однако на практике большинство епископов назначались королем, а выборы, проведенные в мон-ре, игнорировались. После смерти Гервея (1131) епископская кафедра в И. оставалась вакантной до 1133 г., когда ее занял казначей кор. Генриха I, Ниджел. Он много времени проводил при дворе, а для управления еп-ством назначил клирика Ранульфа Солсберийского, деятельность к-рого вызвала недовольство монахов. В начале правления кор. Стефана (1135–1154) Ранульф был обвинен в организации заговора и бежал из страны. Несмотря на то что еп. Ниджел вернул монахам владения, отнятые Ранульфом, конфликт между епископом и общиной не был исчерпан. Он нашел отражение в «Илийской книге», своеобразной «хронике-картулярии», написанной в И. в неск. приемов между 1131 и 1174 гг. Составитель данного текста подверг суровой критике еп. Ниджела, обвинив его в присвоении прав и владений монахов. В 1164 г. у Ниджела случился удар (воспринятый монахами как кара Божия), от к-рого он так и не оправился вплоть до смерти в 1169 г. В 1189 г. епископом И. стал Вильгельм Лонгшан, канцлер и юстициарий кор. Ричарда I (1189–1199). Од-

нако, потерпев поражение в борьбе за власть, развернувшейся после того, как король отправился в 3-й крестовый поход, Вильгельм Лонгшан был вынужден в 1191 г. покинуть Англию. Впрочем, и вернувшись на родину вместе с кор. Ричардом в 1194 г., он занимался прежде всего адм. и дипломатическими вопросами, не уделяя еп-ству И. серьезного внимания.

В 1198 г., когда в мон-ре не было ни епископа, ни приора, монахам позволили самим выбрать настоятеля (привилегия монахов И. избирать приора была подтверждена в 1229 буллой папы Григория IX). В XIII в., в периоды, когда епископская кафедра оказывалась вакантной, все имущество мон-ря отходило королю. Но со временем приор и братия добились разделения имущества, для того чтобы мон-рь не попадал в материальную зависимость от короля всякий раз, когда кафедра была свободной. Приор И. занимал высокое положение, с 1265 г. заседал в парламенте. В 1413 г. приоры И. получили от антипапы Иоанна XXIII право носить митру и посох. В нач. XV в. обострился конфликт между епископом И. и мон-рем по вопросам юрисдикции, что повлекло за собой многочисленные судебные разбирательства.

Система управления мон-рем, сложившаяся к кон. XII в., была аналогична той, к-рая существовала в приорате Кентерберри. Часть владений (церкви и земли) была разделена между должностными лицами, также получавшими значительные суммы от казначеев, контролировавших поступления от ренты. Централизованного управления никогда не было. Большая часть монастырских владений приходилась на долю ризничего. 20 монахов выполняли различные функции в управлении мон-рем. С 1304 г. землями управлял сеньшаль (стюард), к-рый был монахом, ему помогал мирянин. Оба назначались епископом и приором, совместно принимавшими решение. Существовали также мирские должности, к-рые со временем стали передаваться по наследству: привратник, дворецкий и пекарь. При мон-ре действовала 4-летняя школа с 2 учителями для 23 мальчиков. Кроме того, мон-рь владел домами в Кембридже для монахов, обучавшихся в ун-те.

Созданный в X в. еп. Этельвольдом для 70 монахов, в 1093 г. мон-рь

насчитывал 72 чел., однако вполн. численность братии значительно сократилась: 53 монаха — в 1349 г., 28 — после «черной смерти», 48 — в 1379 г., 44 — в 1427 г., 37 — в 1532 г., 34 — в 1534 г. и 25 — при закрытии монастыря в 1539 г. В средние века мон-рь И. являлся важным паломническим центром, поскольку там хранились мощи 3 первых аббатис (особенно почитались мощи св. Этельгриты), прп. *Ботульфа*, св. *Альбана Британского* (его мощи были перенесены в И. вскоре после нормандского завоевания, позже их вернули в мон-рь Сент-Олбанс; однако монахи И. периодически заявляли о том, что подлинные мощи остались у них). У мон-ря И. было неск. дочерних обителей: Денни, Сент-Нитс (до 1081/82), Спинни (в графстве Кембриджшир) и Маликорт (в графстве Норфолк), а также монастырский госпиталь св. Иоанна Крестителя.

Мон-рь был закрыт 18 нояб. 1539 г. В 1541 г. по приказу кор. Генриха VIII собор И., освященный во имя св. ап. Петра и св. Этельгриты, был переименован в собор Святой и Нераздельной Троицы. Деканом соборного капитула стал последний приор аббатства И.; среди каноников-пребендариев капитула Св. Троицы были бывш. монахи И., а также Ричард Кокс, 1-й англикан. еп. И., и Мэтью Паркер, 1-й англикан. архиеп. Кентерберийский.

Ист.: *Beda. Hist. eccl. IV 19–20*; Книжица епископа Этельвольда / Пер., предисл. и примеч.: А. Ю. Золотарев // СВ. 2008. Вып. 69(3). С. 159–201; *Goscelin of Saint-Bertin. The Hagiography of the Female Saints of Ely* / Ed., transl. R. C. Love. Oxf., 2004; *Liber Eliensis* / Ed. E. O. Blake. L., 1962; *Liber Eliensis: A History of the Isle of Ely from the 7<sup>th</sup> to the 12<sup>th</sup>* / Ed., transl. J. Fairweather. Woodbridge, 2005; *Davis G. R. C. Medieval Cartularies of Great Britain*. L., 1958. P. 41–44; *The Sacrist Rolls of Ely* / Ed. F. R. Chapman. Camb., 1907. 2 vol.; *Vetus Liber Archidiaconi Eliensis* / Ed. C. L. Feltoe, E. H. Minns. Camb., 1917.

Лит.: *The Victoria History of the County of Cambridge and the Isle of Ely* / Ed. L. F. Salzman L., 1948. Vol. 2; 1953. Vol. 4; *Miller E. The Abbey and Bishopric of Ely: The Social History of Ecclesiastical Estate from the 10<sup>th</sup> Cent. to the Early 14<sup>th</sup> Cent.* Camb., 1951; *Aberth J. The Black Death in the Diocese of Ely: The Evidence of the Bishop's Register* // J. of Medieval History. Amst., 1995. Vol. 21. S. 275–287; *Emery A. Greater Medieval Houses of England and Wales, 1300–1500.* Camb.; N. Y., 1996. Vol. 2: East Anglia, Central England and Wales; *A History of Ely Cathedral* / Ed. P. Meadows, N. Ramsay. Woodbridge, 2003; *Paxton J. A. Monks and Bishops: The Purpose of the Liber Eliensis* // *The Haskins Society Journal*. Woodbridge, 2003. Vol. 11. P. 17–30; *Goscelin of Saint-*

*Bertin. The Hagiography of the Female Saints of Ely* / Ed. R. C. Love. Oxf., 2004; *Kam N. Nigel, Bishop of Ely, and the Restoration of the Exchequer after the «Anarchy» of King Stephen's Reign* // *Historical Research*. L.; Oxf., 2007. Vol. 80. P. 299–314.

А. А. Анисимова

**Архитектура.** Строительство собора И. (самого длинного в Великобритании — 163,7 м) было начато в 1083 г., при аббате Симеоне, и завершено в нач. XII в., при его преемнике аббате Ричарде. Построенный в романском стиле, собор в плане крестообразный с 2 большими и 2 малыми башнями. Длинный главный неф (13 пролетов, более 75 м) представляет собой трансформацию «каннского» типа вертикали в Англии (использовались 2 вспомогательные арки в проемах главной аркады и галереи) и демонстрирует вариант чередования колонн цилиндрической и сложной формы. В XIII в. к входу зап. фасада была пристроена галерея (портик). Центральная башня над пересечением рухнула в 1322 г., на ее месте был сооружен уникальный 8-угольный фонарь. Тогда же были перестроены пострадавшие при обрушении хоры. В те же годы к сев. трансепту была пристроена капелла Пресв. Девы Марии, выполненная в стиле англ. готики XIV в. с характерными для нее изогнутыми линиями ажурной каменной работы и обилием орнаментальной скульптуры. Автором проекта, как считается, был ризничий Алан Уолсингем. В XV в. произошло обрушение сев.-зап. трансепта, к-рый так и не был восстановлен. В сер. XVII в. Кристофер Рен установил выполненную в готическом стиле дверь в сев. фасаде собора.

В XVIII–XX вв. собор неоднократно реставрировался. В результате в главном нефе появились расписной деревянный потолок (1858–1865), мраморный пол и викторианские витражи. Стекло XIV в. сохранилось в нижних окнах фонаря и представляет собой характерную для того времени ромбовидную сеточку. С 2009 г. в соборе размещается музей цветного стекла, где представлены экспонаты начиная с XIII в.

Помимо здания собора сохранились построенный в XV в. епископский дворец, к-рый перестраивался в XVI–XVII вв., здание монастырского лазарета (кон. XII в., 2-й по величине в Англии), дом приора, Большие ворота (Ely Porta, 1397–1405), здание зернохранилища.

Лит.: *Stewart D. J.* On the Architectural History of Ely Cathedral. L., 1868; *Ladds S. I.* The Monastery at Ely. Ely, 1930; *Atkinson T. D.* An Architectural History of the Benedictine Monastery of St. Etheldreda at Ely. Camb., 1933. 2 vol.; *Lindley P. G.* The Imagery of the Octagon at Ely // *Idem.* Gothic to Renaissance: Essays on Sculpture in England. Stamford, 1995. P. 113–146; *Potts W. T. W., Potts D. M.* The Architectural Background of the Ely Octagon // *JBAA*. 2002. Vol. 155. P. 195–202; *Fernie E. C.* The Architecture and Sculpture of Ely Cathedral in the Norman Period // *A History of Ely Cathedral* / Ed. P. Meadows, N. Ramsay. Woodbridge, 2003. P. 95–112; *Cessford C.* Ely Cathedral and Environs: Recent Investigations // *Proc. of the Cambridge Antiquarian Society*. Camb., 2007. Vol. 96. P. 161–174.

Л. К. Масиель Санчес

**ИЛИАН**, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

**ИЛИАН** (Востряков Геннадий Михайлович; род. 16.10.1945, г. Челябинск), еп. бывш. Серпуховской,



Илиан (Востряков),  
еп. Серпуховской.  
Фотография. 1996 г.

почетный настоятель наро-фоминской ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Из рабочей семьи. В 1964 г. окончил среднюю школу. В 1964–1967 гг. служил в армии, затем работал электрослесарем на челябинском заводе. В 1969 г. поступил в 3-й класс Московской ДС, по окончании к-рой в 1971 г. начал обучение в МДА. С 1973 г. работал личным секретарем председателя *Отдела внешних церковных связей* (ОВЦС) Тульского и Белёвского митр. Ювеналия (Пояркова). 24 февр. 1974 г. митр. Ювеналием пострижен в монашество с именем Илиан. В февр. 1974 г. был рукоположен во диакона, в дек. — во иерея. В 1975 г. окон-

чил МДА со степенью кандидата богословия за соч. «Внешние сношения РПЦ с 1944 по 1970 гг.». В 1976–1978 гг. учился на богословском факультете папского Григорианского ун-та в Риме. В марте 1977 г. возведен в сан игумена. В июле был делегатом от РПЦ на 9-й Генеральной ассамблее «*Синдесмоса*» в Женеве (Швейцария). В сент. 1978 г. был включен в состав делегации от РПЦ для участия в похоронах папы Римского *Иоанна Павла I* и в торжествах по случаю интронизации папы Римского *Иоанна Павла II*. По возвращении из Италии был зачислен в братию *Троице-Сергиевой лавры*, продолжил работу в ОВЦС в качестве референта по вопросам Римско-католической Церкви. В авг. 1979 г. принимал участие в работе Международного экуменического конгресса монашествующих в Лойоле (Испания). 16 нояб. возведен в сан архимандрита; в том же году награжден крестом с украшениями.

25 нояб. 1979 г. в *Богоявления соборе в Елохове* хиротонисан во епископа Солнечногорского, назначен викарием Московской епархии. Хиротонию возглавил Патриарх *Пимен*. До авг. 1980 г. был временно управляющим Свердловской и Челябинской епархиями. 13–17 марта 1980 г. участвовал в V Богословских беседах представителей Римско-католической и Русской Православной Церквей. С 4 июня 1981 по июль 1982 г. временно управлял Пермской епархией. 16 июля 1982 г. назначен епископом Калужским и Боровским, 20 июля 1990 г. — епископом Тобольским и Тюменским, в епархию не прибыл и 25 окт. 1990 г. был уволен на покой. 25 марта 1991 г. в связи с прошением вернулся в штат и был назначен епископом Серпуховским, викарием Московской епархии, командирован на должность настоятеля подворья РПЦ в Карлови-Вари. 27 дек. 1995 г. отозван из Чехии в связи с окончанием срока командировки. 17 февр. 1997 г., согласно прошению, уволен на покой по состоянию здоровья. Тогда же Патриархом *Алексием II* назначен почетным настоятелем храма во имя свт. Николая Чудотворца г. Наро-Фоминска Московской обл.

Соч.: Папа Иоанн Павел I // ЖМП. 1979. № 2. С. 71–72; К избранию Свят. Папы Иоанна Павла II // Там же. № 3. С. 53–55; Зарубежные отклики в связи с кончиной митр. Никодима [Ротова] // Там же. № 5. С. 21–29 (совм. с др. авт.).

**ИЛИИ ПРОРОКА АПОКАЛИПСИС**, раннехрист. апокриф, написанный на греч. языке, возможно, уже в I в. и сохранившийся большей частью только в копт. переводах IV–V вв. Вероятно, в его основе лежит хронологически более раннее иудейское сочинение, в наст. время утерянное.

**Заглавие** встречается в конце текста одной из копт. версий (ахмимской). Однако ни по содержанию, ни по жанровым характеристикам текст И. п. а. не соответствует заглавию. Прор. *Илия* упоминается всего дважды, в 3-м лице и всегда вместе с *Енохом* (причем оба упоминания могут быть поздними интерполяциями). В тексте отсутствуют типичные для *апокалиптики* элементы (явление ангела тайнозрителю, *вознесение*, описание небес или ада и т. п. — *Schrage*. 1980. S. 203). Скорее И. п. а. можно отнести к жанру пророческой лит-ры (текст начинается с формулы «было слово Господне ко мне», в нем встречается множество выражений и образов из ветхозаветных пророческих книг). Тем не менее именно под таким заглавием текст был известен ряду древних церковных авторов.

**Текстология.** Известны 4 копт. рукописи И. п. а. и греч. фрагмент. Первыми были открыты и изданы 2 рукописи — на ахмимском диалекте (кодекс разделен на 2 части: *Berolin. Mus. Abt. P. 1862*, III/IV в. (6 листов); *Paris. copt. 135*, III/IV в. (7 листов)) и на саидском диалекте (*Paris. copt. 135*, IV/V в. (6 листов)) (изд.: *Steindorff*. 1899). Обе рукописи содержат также Апокалипсис Софонии, к-рый в нек-рых списках неканонических книг упоминается после И. п. а. Еще один саидский фрагмент начальной части текста был обнаружен в колофоне рукописи *Lond. Brit. Lib. Orient. 7594*, к-рая содержит Второзаконие. Книгу прор. Ионы и Деяния св. апостолов; колофон написан позднее и датируется нач. IV в. (изд.: *Coptic Biblical Texts*. 1912; *Schmidt*. 1925). Греч. фрагмент (*BHG*, 572z) представлен рукописью *Laurent. PSI 7*, IV в., и соответствует разд. 5. 30–32 в ахмимской версии (изд.: *Pistelli*. 1912; *Wessely*. 1924; *The Apocalypse of Elijah*. 1981). Последними были обнаружены 10 листов с текстом И. п. а. на саидском диалекте в папирусе *Chester Beatty*. 2018 (1493), IV/V в. (изд.: *The Apocalypse of Elijah*. 1981). Это наиболее полный текст памятника (сохр. главы 1. 1 — 5. 15а по

общей нумерации), объем которого примерно соответствует указаниям в списках неканонических книг в списках стихометрии патриарха Никифора, в И. п. а. было 316 стихов (*Nicéph. Const. Chron.* 135. 2. Col. 1060)).

**Цитаты и ссылки у христианских писателей.** Наиболее близкие к копт. версии цитаты из И. п. а. встречаются у Дидима Слепца (*Did. Alex.* In Zach. 4. 11–14), который упоминает и сам памятник под названием «Пророчество Илии» (προφητεία τοῦ Ἰλίου) или «Апокалипсис Илии» (τοῦτο ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰλίου φέρεται) (*Ibid.* 92. 6).

Мн. христ. авторы считали 1 Кор 2. 9 (ср.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 34. 8) цитатой из апокрифа, связанного с именем прор. Илии, или непосредственно из И. п. а. (см., напр.: «in Secretis Eliae prophetae» — *Orig. Comm.* in Matth. 27. 9; «hoc est scriptum in Apocalypsi Heliae in arosyphis» — *Ambrosiaster.* Commentaria in Epistolam ad Corinthios Primam // PL. 17. Col. 205). Свт. Епифаний Кипрский связывает с именем прор. Илии цитату в Еф 5. 14 (παρὰ τοῦ Ἰλίου) (*Eph. Adv. haer.* [Panarion]. XLII 12. 3). Однако др. экзегеты атрибутируют ее иным пророкам — Исаии, Иеремии или неизвестному пророку (см., напр.: *Hipp.* In Dan. 4. 56).

В апокрифическом *Тита Послании* приводится видение прор. Илии, в к-ром говорится о душах, мучающихся в геенне (NTAp. Bd. 2. S. 50–71). Такого сюжета в копт. И. п. а. нет. Возможно, его источником является др. апокрифическое сочинение. Напр., некий текст с именем прор. Илии упоминается в «Апостольских постановлениях» (*Const. Ar.* VI 16. 3). Кроме того, в древности были известны также сочинение иудейского писателя Евполема «О пророчестве Илии» (*Euseb.* Praer. evang. IX 30. 1), гностическое сочинение с пророчествами от имени Илии (*Eph. Adv. haer.* 26. 13) и апокрифы о пришествии антихриста, перекликающиеся с И. п. а. (*Hipp.* De Christ. et Antichrist. 15; др. греч. фрагмент подобного пророчества об антихристе от имени прор. Илии содержится в ркп. Paris. gr. 4. Fol. 288r, XIII в.), к-рые приписывались некоему пророку.

К И. п. а. близко сочинение на евр. языке, сохранившееся в рукописи Монас. Hebr. 222, XV в. (изд.: *Das Bet ha-Midrash* / Hrsg. A. Jellinek.

Lpz., 1855. Bd. 3. S. 65–68; *Buttenwieser M.* Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Literatur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche. Lpz., 1897; *Aus Israels Lehrhallen* / Hrsg. A. Wünsche. Lpz., 1908. Bd. 2. S. 33–38; см. также: *The Books of Elijah.* 1979). Оно гораздо ближе к жанру апокалиптики, чем И. п. а. В тексте описан сон прор. Илии (3 Цар 19. 5), во время к-рого пророку является арх. Михаил и сообщает о последних днях. В серии видений архангел предсказывает войны персид. царя против Израиля, появление Мессии и антихриста (носящего имя Гигит), наступление 40 лет благоденствия, победу над Гогом и Магогом, 40 дней Божия суда, воскресение мертвых, наказание нечестивых и вознаграждение праведных, а также явление нового Иерусалима с небес. Исследователи относят это сочинение к III в. по Р. Х. или к ранневизант. эпохе. Вероятно, оно повлияло на 5-ю книгу Варуха. Поскольку ряд тем и образов перекликаются с И. п. а., делались предположения о том, что оба сочинения восходят к общему источнику.

**Происхождение и датировка.** Большинство исследователей полагают, что И. п. а. представляет собой христ. переработку иудейского сочинения (об этом говорят прежде всего нек-рые противоречия в описании одних и тех же событий, напр. 2 версии спасения праведников в 5. 2–6 и 2 варианта сожжения земли огнем в 5. 22 и 5. 36). Однако реконструировать его первоначальный облик невозможно. Христ. вариант появился скорее всего в Египте, поскольку именно оттуда происходит большинство свидетельств текста. Ввиду вторичности образов, встречающихся в И. п. а., этот памятник трудно датировать. К тому же он легко распадается на отдельные блоки, происхождение к-рых может быть различным (*Schrage.* 1980. S. 206, 218–219). Напр., во 2-м разд. И. п. а. заметно влияние егип. «Пророчества горшечника» (III в. до Р. Х.).

Ту редакцию памятника, к-рая сохранилась в копт. версии, обычно датируют III в. (*Ibid.* S. 204–217; *Frankfurter.* 1994. P. 25–47). Автор И. п. а., по всей видимости, принадлежал к христианам или иудеохристианам Египта или же стран, находившихся в непосредственном контакте с Египтом. Возможным историческим контекстом создания

И. п. а. явились военные действия между Римом и Персией на вост. границе Римской империи в III–IV вв. по Р. Х.

**Язык.** Оригинальным языком памятника является греческий. Однозначного решения вопроса о взаимосвязи саидской и ахмимской версий нет. Г. Штайндорф полагал, что перевод на саидский диалект сделан с ахмимской версии (*Steindorff.* 1899), но, возможно, обе версии являются независимыми переводами с греческого оригинала (*Schrage.* 1980. S. 199–201).

**Структура и содержание.** В И. п. а. описываются события последних дней, когда должно совершиться пришествие антихриста. После обсуждения темы поста и молитвы следует рассказ о войнах, которые произойдут между царями различных империй и во время которых появится человек, выдающий себя за Мессию, но он в действительности склонит людей к отступничеству от Бога. Против него выступят Илия и Енох, к-рых он убьет, однако через 3 дня они воскреснут. После этого произойдут победа над антихристом, явление новых небес и земли и начало тысячелетнего правления Христа. Издатели памятника разбили текст на 5 частей.

1. Размышление о посте и молитве, к-рое начинается с пророческой формулы «было слово Господне» (1. 1); затем идет цитата 1 Ин 2. 15 (1. 2); далее следуют пророческий призыв помнить о том, что уготовано праведникам и грешникам (1. 8–12); призыв послушать об отступниках, к-рые появятся в последние дни (1. 13–14); призыв помнить о награде за пост, установленный Господом (1. 15–22), и о необходимости молиться без сомнения в сердце (1. 23–27).

2. Пророческое описание того, что будет перед пришествием антихриста, содержащее множество аллюзий на Книгу прор. Даниила (в папирусе Честер-Битти к этой части добавлено 15 стихов — 2. 15b–30b): введение (2. 1); описание исторических событий перед пришествием антихриста, там же упоминаются цари, к-рые, правда, не могут быть идентифицированы с конкретными историческими персонажами (2. 2–28); далее следуют плач о Египте (2. 29–38), появление беззаконника (2. 39–40) и продолжение описания событий «в те дни» (2. 41–53).



3. Описание пришествия сына беззакония (3. 1), знамений пришествия истинного Мессии (Христа) (3. 2–4), дел антихриста (3. 5–13), облика антихриста (3. 14–18).

4. Мученичества Тавифы (вероятно, той, к-рая упом. в Деян 9. 36–41) (4. 1–6), Илии и Еноха (4. 7–19); описание гонений на праведников (4. 20–29), мученичество 60 праведников (4. 30–33).

5. Пророчества о том, что случится в «тот день»: многие будут бежать от антихриста и разоблачать его (5. 1); Христос пошлет 64 тыс. ангелов спасти тех, кто имеют имя Христово на лбу, Гавриил и Уриил поведут их в рай (5. 2–6); грешники будут упрекать антихриста, поскольку будут страдать от голода и жажды (5. 7–14); антихрист станет оплакивать свой конец и вступит в сражение с ангелами (5. 15–21). Даны описания космического огня (к-рый напоминает потоп) (5. 22–23) и грядущего Суда (5. 24–29); после Суда Божия Илия и Енох возвратятся, чтобы убить сына беззакония (5. 30–32); описываются смерть антихриста (5. 33–35) и начало нового тысячелетнего царства (5. 36–39).

**Богословие.** Трудность в оценке богословия И. п. а. состоит в том, что памятник не является плодом деятельности одного автора или общины, но возник в результате продолжительного процесса редактирования на основе соединения иудейской и христ. традиции (*Wintermute*. 1983. P. 730–732).

**Бог** в И. п. а. — это Творец, восседающий на небе. Он уготовал для праведных место успокоения (рай). Как Творец истории Он возводит и низводит царей в свое время. Праведные цари проявляют заботу о св. местах и святых; неправедные цари этого не делают. Кто нарушит закон Божий, будет наказан. Под Его властью находятся ангелы, прежде всего архангелы Гавриил и Уриил, к-рые по воле Божией спасают праведников от опасностей битвы последних времен и направляют их в рай, где они должны пребывать вместе с Богом (*Ibid*. P. 730).

**Мессия.** В разных местах И. п. а. описываются Мессия и Его деяния. Мессия называется «царем на западе», «львом мира», к-рый, подобно «льву рыкающему», победит по морю и убьет неправедного царя. В ряде мест явно описывается Иисус Христос. Он шествует на облаке небес-

ном, и знак креста движется перед Ним. Он сотворил все. Все имеющие печать принадлежат Христу. Он проявляет милость к страждущим. Он пошлет с неба 64 тыс. ангелов. Сын Божий в последние времена будет судить грешников и праведников и тех, кто совершили преступления на небе. Только Мессия имеет власть над смертью. Христос как Царь сойдет вместе со всеми святыми с неба, попалит огнем землю, будет править на ней тысячу лет и создаст новое небо и новую землю.

#### **Архангелы Гавриил и Уриил.**

В И. п. а. подробно описывается роль ангелов в последние времена, в особенности архангелов Гавриила и Уриила. После того как ангелы подняли на своих крыльях праведников и спасли их от гнева антихриста, Гавриил и Уриил воздвигают «столп светлый» и несут его перед ними «в святую землю», где праведники облекутся в белые одежды и вкушат от *древа жизни* (ср.: Ис 49. 10; Откр 7. 16).

**Храм.** Израиль, Иерусалим и храм утратили особую роль, т. к. адресат И. п. а. — в Египте. Царь мира, пришедший с запада, даст мир жителям Египта и святым и будет восхвалять имя Божие и места, где живут святые. У него будет 2 сына, от одного из них произойдет 4 царя, на 30-м году он построит храм в Мемфисе и погибнет от одного из своих сыновей; это будет началом наступления конца света. Возможно, под этим царем подразумевается *Александр Великий*, а храм в Мемфисе, должно быть, святилище, построенное им (*Schrage*. 1980. S. 269–270).

**Святых** вместе со священниками преследует сын беззакония, и они умирают от его страшных пыток. Некоторые не выносят мучений и убегают в пустыню, где погибают, но все они воскреснут в последний день. Мессия сжалится над теми, у кого на лбу и на руке будет печать Мессии. Ангелы возьмут их на свои крылья, и они избегнут гнева беззаконника. После этого они будут в раю вкушать от *древа жизни*. Претерпевшие же страдания воссядут одесную Мессии и получат венцы славы. К последнему часу будут избраны из них 60 праведников для борьбы с сыном беззакония.

**Илия и Енох.** Дискуссионным остается вопрос о том, как образы Еноха и Илии в И. п. а. соотносятся с Откр 11. 3–12. Ряд элементов име-

ет явно дохрист. истоки (ср.: Мал 4. 5–6; 1 Енох 90) (см. ст. *Енох*; подробнее см.: *Vauckham*. 1985).

**Антихрист**, как псевдомессия, явится в 4-й год правления благочестивого царя из Гелиополя. Он представит великие знамения и чудеса и совершит почти все деяния, к-рые совершил Христос, за исключением воскресения мертвых. Описывается его внешний вид: «...молодой, тонконогий, одно пятно седое спереди на голове его, плешивый, брови его доходят до ушей, и пятно проказы спереди на его руках» (ср.: 4Q186 Horoscope). Кроме того, он может изменяться: выглядеть то как ребенок, то как старец. Облик антихриста во многом совпадает с его описаниями в позднеиудейской апокалиптике (ср.: *Schrage*. 1980. S. 253–254). Он борется с девой Тавифой, со святыми и с Илией и Енохом, к-рых он убивает. Затем Илия и Енох воскресают и предают его смерти.

**Тавифа** обличает лжемессию на всем его пути до Иудеи и Иерусалима. Сын беззакония убивает ее. Но она воскресает и утверждает, что он не имеет над ее телом и душой власти, потому что «живет она всегда в Господе». Ее кровь стала спасением для народа. Кроме имени и рассказа о воскресении, ничто не связывает этот образ с образом Тавифы в НЗ (ср.: *Ibid*. S. 255–256). Очевидно, она является собирательным образом христ. мучеников (*Frankfurter*. 1990).

В основе **богословского осмысления истории** И. п. а. лежит дуализм: борьба между добром и злом разворачивается в битве последних времен между Богом, Которого представляют Его святые, и антихристом. Периодизация истории в И. п. а. отсутствует. Описание ассирийско-персид. войны имеет мифологическо-аллегорический характер (*Weinrich*. 1985. P. 135–147). Богословского осмысления истории, подобного тому, к-рое можно найти в 3-й книге Ездры или в книге Варуха, в этом памятнике нет. Эсхатология ограничивается упоминанием о тысячелетнем царстве. Тем не менее красной нитью через все сочинение проходит мысль о надежде на победу Бога над антихристом: в конце времен, после победы над сыном беззакония, будут спасены избранные, произойдет последний Суд, после к-рого наступит тысячелетнее царство Христа.



Лит.: *Bouriant U.* Les Papyrus d'Akhmim. P. 1884. Vol. 1. P. 260–279; *Steindorff G.* Die Apokalypse des Elias: Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonia-Apokalypse. Lpz., 1899; Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt / Ed. E. A. Budge. L., 1912. P. LV–LVII, 270–271; *Pistelli E.* Papiri greci e latini della Società Italiana. Firenze, 1912. T. 1. P. 16. N 1; *Wessely C.* Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus. P., 1924. P. 487–488. N 88. (PO; Vol. 18. Fasc. 3); *Schmidt C.* Der Kolophon des Ms. Orient. 1594 des Britischen Museums; Eine Untersuch. z. Elias-Apokalypse. B., 1925. S. 312–321; *Ruwet J.* Origène et l'Apocalypse d'Élie à propos de 1 Cor 2. 9 // *Biblica: Comment. periodici ad rem biblicam scientificè investigandam.* R., 1949. Vol. 30. P. 517–519; *Black M.* The «Two Witnesses» of Rev. 11. 3f in Jewish and Christian Apocalyptic Tradition // *Donum Gentilicium: NT Stud. in Honour of D. Daube* / Ed. E. Bammel et al. Oxf., 1978. P. 227–237; *Wiener A. A.* The Prophet Elijah in the Development of Judaism. L., 1978; *The Books of Elijah* / Transl. M. Stone, J. Strugnell. Missoula, 1979; *The Books of Elijah. Parts 1–2* / Eds. M. Stone, J. Strugnell. Missoula, 1979; *Schrage W.* Die Elia-Apokalypse. Gütersloh., 1980. (JSHRZ; Bd. 5. N 3); *The Apocalypse of Elijah: Based on Pap. Chester Beatty 2018* / Ed. A. Pietersma, S. T. Comstock, H. W. Attridge. Chico, 1981; *Winterrute O. S.* Apocalypse of Elijah // *Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J. H. Charlesworth. L., 1983. Vol. 1. P. 721–753; *idem.* Elijah, Apocalypse of // *ABD.* 1992. Vol. 2. P. 466–469; *Aranda P. G.* Ideas escatológicas judías en el Apocalipsis copio de Elías // *Símpoio Bíblico Español* / Ed. N. Fernández Marcos et al. Madrid, 1984. P. 663–679; *Bauckham R. J.* Enoch and Elijah in the Coptic Apocalypse of Elijah // *Papers presented to the 7<sup>th</sup> Intern. Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1975* / Ed. A. Livingstone. B., 1985. Bd. 2. P. 99–107. (StPatr; 16); *Weinrich W. C.* Antichrist in the Early Church // *Concordia Theological Quarterly.* 1985. Vol. 49. P. 135–147. N 2; *Frankfurter D.* Tabitha in the Apocalypse of Elijah // *JThSt.* N. S. 1990. Vol. 41. P. 13–25; *idem.* Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity. Minneapolis, 1993; *idem.* The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic Apocalypse of Elijah // *VChr.* 1994. Vol. 48. P. 25–47; Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2001.

А. А. Каченко, А. Н. Безруков

**ИЛИИ ПРОРОКА ВОДЛОЗЕРСКАЯ ПУСТЫНЬ** (Петрозаводской и Карельской епархии), на о-ве Ильинский Погост (М. Колгостров) на оз. Водлозеро, Республика Карелия. Учреждена решением Свящ. Синода РПЦ от 26 дек. 2006 г. на основе действовавшего с 1997 г. Водлозерского подворья *Муромского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря.* С 2006 г. наместником самостоятельной И. п. является иером. Киприан (Грищенко).

И. п. расположена на месте древнего Ильинского погоста, 1-е упоминание о котором содержится в жалованной грамоте Новгородского

митр. *Варлаама* прихожанам Водлозерской Ильинской ц. от 29 июня 1592 г. Митрополит предоставлял им льготы на 2 года для строительства нового Ильинского храма на месте сгоревшего. Построенная в кон. XVI в. церковь сгорела от удара молнии на рубеже XVII и XVIII вв. В 1708 г. Новгородский митр. *Иов*



Водлозерская пуст.  
во имя прор. Илии на о-ве  
Ильинский Погост

благословил на строительство новой церкви Ивана Андреевича Попова, каргопольского купца, вкладчика *Кирилловой Челмогорской пуст.*, строителя неск. каргопольских храмов. Возведенная на средства Попова ок. 1708 г. Ильинская ц. из-за ветхости в 1797 г. была разобрана. В 1797–1798 гг. по благословению еп. Архангельского и Олонецкого *Вениамина (Краснопевкова)* была выстроена и 16 апр. 1798 г. освящена новая (уже 4-я) деревянная ц. во имя прор. Илии. В одном храмовом здании устроены 2 церкви: летняя, 2-престольная, во имя прор. Илии и в честь Успения Пресв. Богородицы, и трапезная зимняя, во имя свт. Василия Великого. Церковь является поздним вариантом т. н. кубоватых храмов (см. *Деревянная церковная архитектура*), распространенных в Поонежье и Беломорье. Она имеет вертикализованный четверик и невысокое завершение, с запада пристроены вытянутая трапезная и невысокая колокольня (первоначальное шатровое завершение заменено купольным). Ильинский погост был центром «куста» из 12 деревень, расположенных по берегам Водлозера в радиусе 10 км. Водлозерский храм вместе с бревенчатой рубленой оградой — одной из очень немногих сохранившихся на Русском Севере — образует небольшой выразительный ансамбль, являющийся уникальным памятником деревянного зодчества.

В 1869 г. пудожский корреспондент «Олонецких губернских ведомостей» В. Р. Чевский в статье о Водлозерье ошибочно отождествил Ильинский погост с расположенным неподалеку Юрьегорским во имя Св. Троицы монастырем: «В Писцовой книге 7136 и 7137 (1628–1629) годов говорится, что в Водлозерском погосте, в пустоши, на Юрьевой горе, подле Каргопольского рубежа строит вновь монастырь (вероятно, Ильинский) старец Демьян, им была

уже поставлена тогда церковь Св. Троицы «древяная на клецки» (см.: В. Ч. [Чевский В. Р.] От Пудожа до Водлозера. 1869. С. 756–757). Слова в скоб-

ках — «вероятно, Ильинский» — домысел Чевского. Др. исследователь, дословно повторив эту цитату из статьи Чевского (без ссылки на нее), пришел в выводу, что Ильинский погост являлся в древности «монастырским комплексом» (см.: *Ополовников.* 1955. С. 163–184). Г. А. Кутькова и Ю. В. Линник на основе той же ошибки Чевского предположили, что в XVII в. прп. *Дамианом* Юрьегорским на Водлозере была построена несохранившаяся Ильинская ц. (*Кутькова.* 1999. С. 139–146). В действительности причастность Дамиана Юрьегорского к строительству Ильинской ц. источниками не подтверждается.

В 1928 г. храм был закрыт, последний свящ. Н. В. Лутоев в нач. 30-х гг. XX в. репрессирован. Ильинский погост пребывал в запустении, постройки разрушались. В 50-х гг. здесь под рук. А. В. Ополовникова были проведены противоаварийные работы. В 1991 г. на территории Водлозерья был создан Национальный парк «Водлозерский». Реставрация Ильинской ц., колокольни и ограды осуществлена по инициативе администрации парка в 1999–2006 гг. (авторы проекта Кутькова и В. Н. Куспак). Со 2 авг. 1995 г. в Ильинской ц. совершались нерегулярные богослужения, с нач. XXI в. — регулярные. Храмовые иконы находятся в Музее изобразительных искусств Республики Карелии (среди них — шедевр

древнерус. иконописи «Огненное восхождение Илии Пророка», 1647) и в МЗ «Кижжи» (Петрозаводск). Для отреставрированного Илиинского храма написаны новые иконы художниками Ю. С. и И. Л. Грецкими (С.-Петербург).

Арх.: Ведомость о церкви св. прор. Илии Пудожского у. Волдозерского Илиинского погоста за 1846 г. // НАРК. Ф. 25. Оп. 15. Д. 38/886. Л. 185–192; О постройке новой во имя пророка Божия Илии с приделом Успения Пресв. Богородицы церкви в Волдозерском Илиинском приходе, 5 янв. 1797 г.– 18 мая 1798 г. // Там же. Оп. 16. Д. 6/17; Исторические сведения Олонейской епархии Пудожского у. о Волдозерском Илиинском приходе, 1832 г. // ОПИ ГИМ. Ф. 450. Д. 698. Л. 167–168; Книги регистрации исповеди и причастия и обыск брачный прихожан Илиинского Волдозерского погоста за 1881–1895 гг. // ИРЛИ. Карельское собр. № 588, 589.

Ист.: Жалованная грамота Новгородского митр. Варлаама прихожанам церкви в Волдозерской вол. Каргопольского у. с податными и судебными льготами, 29 июня 1592 г. // Материалы по истории Карелии XII–XVI вв. / Ред.: В. Г. Гейман. Петрозаводск, 1941. С. 331–332.

Лит.: В. Ч. [Чевский В. Р.] От Пудожья до Волдозера // Олонейские ГВ. 1869. № 77. 1 окт. С. 756–757; *Ополовников А. В.* Памятники деревянного зодчества Карело-Финской ССР. М., 1955. С. 163–184; *Смирнова Э. С.* По берегам Онежского озера. Л., 1969. С. 115–120; *Ушаков Ю. С.* Ансамбль в народном зодчестве Рус. Севера. Л., 1982. С. 40, 55; *Кутыкова Г. А.* Илиинская ц. на Волдозере (история одного памятника) // Народное зодчество: Межвуз. сб. ст. Петрозаводск, 1999. С. 139–146; Олонейская епархия: Страницы истории. Петрозаводск, 2001. С. 228; Православная Карелия: Изд. посвящ. 15-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархий. Петрозаводск, 2005. С. 144–145; Волдозерские чтения: Мат-лы науч.-практ. конф., посвящ. 15-летию Национального парка «Волдозерский», 27–28 апр. 2006 г. Петрозаводск, 2006; *Логинов К. К.* Этнолокальная группа русских Волдозерья. М., 2006. С. 35–36, 62–63; *Линник Ю. В.* Образ св. Христофора в православ. искусстве // Никта: Альм. Петрозаводск, 2008. С. 7; Илиинский Волдозерский погост: Мат-лы науч. конф. «Волдозерские чтения: Илиинский погост» (6–10 авг. 2007). Петрозаводск (в печати); *Пигин А. В.* Новые факты из истории ц. Илии Пророка на Волдозере (мат-лы к биографии каргопольского куца И. А. Попова) // Уездные города России: Ист.-культ. процессы и совр. тенденции. Каргополь (в печати).

А. В. Пигин

**ИЛИИ ПРОРОКА ЖЕНСКАЯ ПУСТЫНЬ** (Пермской и Соликамской епархии), в дер. Колпашники Кунгурского р-на Пермской обл. Основана решением Свящ. Синода от 17 апр. 1997 г. при приходской ц. во имя прор. Илии. Кирпичный храм с колокольной был возведен в 1910 г.; по преданию, 1-й взнос на строительство сделал св. прав. Иоанн Кронштадтский. 27 июля 1913 г. из г. Кунгура в Илиинскую ц. дер. Колпаш-



Однако впервые этот монастырь упоминается западными паломниками ок. 1160 г. По сообщению

*Пустынь во имя прор. Илии в дер. Колпашники. Фотография. 2006 г.*

Иоанна Фоки (1185), И. п. м., «древнейшими боголюбивыми мужами воздвигнутый», был раз-

рушен землетрясением и восстановлен игуменом-сирийцем на средства визант. имп. *Мануила I* (Иоанна Фоки Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о св. местах Палестины конца XII в. // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2(23). С. 24, 54). По всей видимости, имеется в виду землетрясение, происшедшее ок. 1157 г. Согласно греческому анонимному паломнику (1187), монастырь, имевший церковь с куполом (PG. 133. Col. 989), находился на том месте, где прор. *Илии*, скрывшемуся в пустыне от Иезавели, являлся Ангел (3 Цар 19. 4–8). К этому преданию апеллировали зап. паломники (в т. ч. Филипп из Савоны (1283) и Николай из Поджибонси (1346–1350)), тогда как пилигримы, жившие позднее, ошибочно связывали основание мон-ря либо с местом рождения прор. Илии – Номпар де Гомон (1418), Иоанн Полонер (1422), Б. Амиго (1620), либо с местом, куда удалившемуся во время засухи пророку приносили пищу вóроны (3 Цар 17. 1–7), – Игнатий Смолянин (1396–1402) (Хождение *Игнатия Смолянина* // ППС. 1887.

Т. 4. Вып. 12(3). С. 22), либо даже с местом, где он был взят на небо, – Петр де Пеннис (ок. 1350). По-

**ИЛИИ ПРОРОКА МОНАСТЫРЬ** [Деир-Мар-Ильяс; греч. Μονὴ τοῦ προφήτου Ἰλίου; араб. [دير مار إلياس], муж., действующий, принадлежит Иерусалимской Православной Церкви, находится на пути из Иерусалима в Вифлеем, неда-

леко от гробницы Рахили. Выказывались предположения об основании И. п. м. равноап. *Еленой* или свт. *Илией I* (494–516), патриархом Иерусалимским (ОНЕ. Т. 6. Σ. 40).



*Мон-рь во имя прор. Илии Иерусалимской Православной Церкви*

следние 2 события ветхозаветной истории традиционно связываются с пещерой прор. Илии в мон-ре *Хозива* и с долиной *Харрар* (в настоящее время на территории Иордании).

С И. п. м. также связывают ряд новозаветных преданий. Считается, что здесь прав. *Иосифу* явился во сне



Ангел, сказав: «Не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого» (Мф 1. 20), и что на этом месте *волхвы* снова увидели звезду, которую потеряли из виду, когда пришли в Иерусалим, чтобы спросить, «где родившийся Царь Иудейский» (Мф 2. 2) (*Ραλλόπουλος*, 1996. С. 140–141).

В зап. источниках упоминается посещение игуменом И. п. м. лагеря *Ричарда I Львиное Сердце* в Бейт-Нубе (июнь 1192), к-рому он открыл место, где им была спрятана часть Честного Креста Господня. Согласно Роджеру из Хаудена, тайник находился непосредственно в ц. прор. Илии, тогда как Ральф из Коггешалла помещает его в мон-ре св. Самуила на пути из Бейт-Нубы в Иерусалим.

Посетивший И. п. м. Иоанн Полонер упоминает высокое здание с прекрасной церковью и колодцем рядом с юж. стеной (1422); Франческо Сурьяно (1485) отмечает, что в мон-ре подвизалось 2 греческих монаха. *Даниил*, митр. Эфесский (1478–1488), в нач. 80-х гг. XV в. застал эту обитель покинутой иноками, но остававшейся во владении православных (Рассказ и путешествие по св. местам *Даниила*, митр. Эфесского / Пер.: Г. С. Дестунис // ППС. 1884. Т. 3. Вып. 2(8). С. 50–51). В 1492 г. монастырь принадлежал мусульманам, а в 1517 г. — снова грекам.

В османской переписи 1553/54 г. среди мон-рей упоминается Дейр-Мар-Ильяс. В 1593 г. Т. *Коробейников* передал милостыню проживавшим в И. п. м. иером. Дорофею и 7 старцам (*Хождение Трифона Коробейникова*: 1593–1594 // ППС. 1889. Т. 9. Вып. 3(27). С. 99). С XVII в. насельники И. п. м. показывали паломникам отпечаток на камне, оставленный спящим прор. Илией. Этот камень «в форме седилица, на котором виден как бы вытисненный след лежавшего человека» находится напротив монастырских ворот (*Леонид (Кавелин)*, 2008. С. 260, 263). Рядом с ним бьет источник, носящий имя прор. Илии.

В. Я. *Гагара* в 1635 г. застал в монастыре 30 монахов (Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца *Василия Яковлевича Гагары*: 1634–1637 гг. // ППС. 1891. Т. 11. Вып. 3(33). С. 16). В 1647 г. отставленный патриархом *Паисием* И. п. м. стал одним из основных хозяйственных центров Патриархата: диак.

Иона Маленький (1651) упоминает принадлежавшие мон-рю пашни, виноградники и оливковые рощи (*Повесть-сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева мон-ря черного диакона Ионы Маленького*: 1649–1652 // ППС. 1895. Т. 14. Вып. 3(42). С. 21). Наиболее подробное описание И. п. м. сделано В. Г. Григоровичем-Барским (1726): «Аще и мал отъвне зрится быти, обаче внутрь многа здания содержит... и тесен есть внутрь. Имают храм преизбранный, велик и высок, с главою одною, яже зрится вне обители издавеча, шестию же столпами поддерживается... Храм оный иногда бисть иконописан зело лепо, но понеже обетша, сего ради поновлен есть варом... Сице же тесно с келиями совокуплен окрест, яко низу ниоткуда к вратам пути имат, но иноки, правила ради, снисходят сверху зданий степеней каменных вниз к дверем... Трапези здание мало есть и келий такожде мало суть, понеже церковь величеством своим наполни весь монастырь» (*Григорович-Барский В. Г. Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г.* СПб., 1885. Ч. 1. С. 370–371). О фресках с эпизодами жития пророков Илии и Елисея упоминает Р. Покок (1743). Григорович-Барский и паломник Серапион (1751) сообщают также о «докуе» от бедуинов, к-рым монахи были вынуждены выплачивать натуральный оброк.

Летописи палестинских греков нач. XIX в. сохранили свидетельства того, что во время восстания жителей Юж. Палестины против дамасского пашы (1825) бунтовщики (в частности, из соседней Бейт-Джалы) использовали мон-ри как опорные пункты, а также прятали там свое имущество. Желая получить спрятанные в И. п. м. деньги феллахов, паша подверг пыткам игум. мон-ря Флавиана (*Неофит Кипрский*). Двадцатилетие, или Продолжение всего случившегося в правосл. Иерусалимской Церкви с 1821 г. до настоящего 1841 г. // Мат-лы для истории Иерусалимской Патриархии XVI–XIX вв. СПб., 1901. Т. 1. С. 139. (ППС; Т. 19. Вып. 1(55)).

Здания мон-ря были отремонтированы в 1858–1859 гг. Последняя реставрация была предпринята в 1976–1977 гг. киприотом архим. Аркадием (впосл. митрополит Аскалонский). Специальное исследование, позволяющее определить, включает ли су-

шествующая 3-нефная базилика (купол к-рой был утрачен при реставрации) фрагменты средневековой постройки, не проводилось. У св. стены находятся гробницы Вифлеемских епископов Илии († 1345) и Михаила († 1811). Позднейшее предание связывает одну из этих гробниц с именем Иерусалимского патриарха Илии (Илии II?).

В обители хранятся частица мощей свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, и звенья цепей вмч. Георгия Победоносца, от к-рых происходят исцеления.

В наст. время в И. п. м. подвизается 1 монашествующий — игум. Парфений.

В 1992 г. во время работ по расширению шоссе Иерусалим–Вифлеем близ И. п. м. были обнаружены развалины церкви визант. периода. С юж. стороны она граничит с колодцем Бир-Кадисму. Во время раскопок окт. 1992 — февр. 1993 гг. была исследована зап. часть церкви и обнаружены мозаичные полы, засыпанные затем для сохранности. При раскопках 1997 г. стало ясно, что церковь была сооружена в V в., перестроена в VI в., в VIII в. превращена в мечеть и вскоре после этого разрушена. Эту постройку отождествили с известной по письменным источникам ц. Кафизмы Пресв. Богородицы (см. подробнее в ст. *Кафизмы мон-рь*), построенной на месте, где Она отдыхала по пути в Вифлеем. Согласно Житию прп. Феодосия Великого, монастырская ц. Кафизмы была сооружена богатой вдовой при свт. *Иувеналии*, архиеп. Иерусалимском (422–458), прп. Феодосий некоторое время был игуменом мон-ря Кафизмы (*Cyr. Scyth. Vita Theod. S. 235–241*). В центре 8-угольной в плане церкви находится скала, напоминающая по своей форме сиденье. Почти все церковные помещения имели мозаичные полы, некоторые из них были добавлены в VIII в. (*Гева*, 2000. С. 42–43).

Лит.: *Ραλλόπουλος Ζ. Κ. Ταξιδεύοντας στην 'Αγία Γῆ: Ὁδηγός προσκυνητοῦ*. Λεμεσός, 1996<sup>6</sup>. С. 139–141; *Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*. Camb., 1998. Vol. 2. P. 224–227; *Гева Х. Археологические раскопки в Израиле. Иерусалим, 2000. С. 42–43. [Важнейшие места, связанные с историей христианства]; Св. Земля: Ист. путеводитель. М., 2000. С. 102; 'Αγιοταφικόν Ήερολόγιον 2008. Ἱεροσόλυμα, 2007. Σ. 40, 122; *Леонид (Кавелин)*, архим. Старый Иерусалим и его окрестности: Из зап. инока-паломника. М., 2008. С. 260, 263.*

Э. П. А., К. А. Панченко



**ИЛИИ ПРОРОКА МОНАСТЫРЬ** [греч. Ἱερά Μονή τοῦ προφήτου Ἰλίου], муж., действующий, принадлежит Никопольской и Превезской митрополии Элладской Православной Церкви. Первое упоминание об И. п. м. относится к 1720 г., до этого обитель являлась подворьем неизвестного по имени монастыря, находившегося близ или внутри крепости Роги. При 1-м игум. Каллисте был отремонтирован существовавший ранее небольшой храм и в 1735 г. построены новые кельи. Монастырь также называли Илиовунийский (Ἰλιοβουνίωv, Ἰλιοβουνών, Ἰλιοβουνίου) по местности Илиовуния или Лиовуни (Ἰλιοβούνια, Λιοβούνι), он располагался между селами Стефани и Неа-Керасунда.

Игуменом И. п. м. Агапия и Дионисия I почитают как исповедников. Агапий в 1780 г. был брошен в тюрьму по приказу Али-паши Янинского и претерпел различные мучения, а затем был продан в рабство в Алжир. «Непокорный» игум. Дионисий был подвергнут пыткам Мухтаром, сыном Али-паши.

В 1852 г. игум. Дионисий II († 1857) построил новый соборный храм мон-ря (кафоликон). В 1857 г. игум. Иерофей приобрел для обители крепость Роги и отремонтировал



находившийся в ней храм Пресв. Богородицы. И. п. м. имел большие владения, доходы от которых шли на благотворительность: на содержание школ, на помощь бедным, на общественные нужды, например на строительство игум. Дионисием II моста Калойирос через р. Лурос.

В 1897 г., во время греко-тур. войны, И. п. м. был нанесен серьезный ущерб. В XX в. И. п. м. пришел в упадок. В 1943 г. нем. солдаты подожгли все здания мон-ря, кроме кафоликона. После 1950 г. были проданы почти все владения И. п. м. для восстановления разрушенной во время второй мировой войны митрополичьей резиденции в Превезе.

В 80-х гг. XX в. началось возрождение одноименного мон-ря в 20 км от прежнего, близ дер. Фламбура, в 15 км от Превезы. При поддержке Мелетия (Каламараса), митр. Никопольского и Превезского, был построен монастырский комплекс. В 1992 г. освящен кафоликон старого монастыря во имя прор. Илии, в 1996 г. — кафоликон нового мон-ря во имя св. Иоанна Предтечи.

В наст. время в И. п. м. подвизаются 28 насельников, игумен — архим. Ефрем (Тубекис) (Δίπτυχα. 2009. Σ. 683).

Престольные праздники: день памяти прор. Илии (20 июля), Усекновение главы св. Иоанна Предтечи (29 авг.), день памяти прп. Паисия Великого (19 июня).

Лит.: Φιλάρετος (Βιτάλης), ἀρχιμ. Ἰλιοβουνίου Μονῆ // ΟΗΕ. Τ. 12. Σ. 691–692; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997<sup>2</sup>. Σ. 117; Λέκκος Ε. Π. Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 157; Κοκκίνης Σ. Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999<sup>2</sup>. Σ. 15; Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικολόπολεος καὶ Πρεβέζης. Ὁ προφήτης Ἰλίας. Πρεβέζα, 2008. Σ. 225–230.

Э. П. А.

**ИЛИИ ПРОРОКА МОНАСТЫРЬ** [Дейр-Мар-Ильяс; араб. دير الياس مار], ставропигиальный Антиохийской Православной Церкви. Расположен у дер. Эш-Шувайр, в хребте Ливан на высоте 1500 м, в 31 км к востоку от Бейрута. Время основания обители неизвестно, однако

*Мон-рь во имя прор. Илии Никопольской и Превезской митрополии*

с большой долей вероятности может быть отнесено к XVI–XVII вв. Самое раннее упоминание об И. п. м. содержится в Евхологии 1654 г., переписанном по заказу его настоятеля свящ. Ханны. Видимо, из этой обители происходил иером. Макарий, возведенный в нач. 80-х гг. XVII в. на митрополичью кафедру Бейрута.

В 1728 г. мон-рь посетил известный рус. паломник-путешественник В. Г. Григорович-Барский. По его отзыву, И. п. м. был мал и тесен, однако хорошо подходил для иноческого уединения. Монахи занимались шелководством, имели сады и виноградники. Колофоны рукописей, хранящихся в мон-ре, содержат имена некоторых настоятелей обители, в частности свящ. Софрония ас-Сай-

кали из Бейрута, к-рый в 50–70-х гг. XVIII в. пожертвовал в монастырскую б-ку значительное число книг. Григорович-Барский в 1728 г. застал в мон-ре 5 или 6 насельников, архим. Порфирий (Успенский) в 40-х гг. XIX в. — 8 монахов и столько же трудников. В кон. XIX в. численность монахов оставалась почти без изменений.

В XIX в. Эш-Шувайр стал популярным горным курортом, где проводили лето многие христ. семьи из Бейрута и иностранцы, жившие в Ливане. После разорения патриаршей резиденции во время Дамаской резни 1860 г. в мон-ре недолго пребывал Антиохийский патриарх Иерофей. И. п. м. посещал российский дипломат и писатель К. М. Базили (40-е гг. XIX в.), а также востоковеды А. Е. Крымский (1897) и И. Ю. Крачковский (1908), оставившие колоритные описания монастырского быта и народных гуляний под мон-рем в праздник прор. Илии.

В нач. 10-х гг. XX в., в момент наибольшего сближения Антиохийского Патриархата с Россией, обсуждался вопрос о передаче мон-ря во владение русским монахам афонской Крестовоздвиженской келлии.

В XIX–XX вв. монастырь перестраивался и расширялся, последний раз — в 1997 г. В ходе гражданской войны в Ливане 1975–1990 гг. И. п. м. подвергался артиллерийским обстрелам, в результате которых строения обители были разрушены.

В наст. время И. п. м. является одной из летних резиденций Антиохийского Патриарха, там периодически проходят заседания Свящ. Синода, конференции. Обитель остается духовным центром христиан округа. И. п. м. владеет земельными угодьями, активно занимается сельскохозяйственной деятельностью и лесонасаждением. В мон-ре сохранились коллекция редких икон и свыше 60 экз. рукописных книг XVI — нач. XX в., а также Евангелие, подписанное свт. Филаретом (Дроздовым), митр. Московским, и переданное обители в 1848 г.

Ист.: Григорович-Барский В. Г. Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. М., 2005<sup>9</sup>. Ч. 2. С. 49–50; Порфирий (Успенский), архим. Сирийская церковь // ЖМНП. 1850. Ч. 67. Отд. II. С. 128; он же. Восток Христианский. Сирия: Сказание о Сирийской Унии // ТКДА. 1874. № 9. С. 496; Крымский А. Е. Письма из Ливана, 1896–1898. М., 1975. С. 155, 179–184.

Лит.: Крачковская В. А. И. Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине (1908–1910 гг.) //

ППС. 1954. Вып. 1(63). С. 106–124; она же. Путешествие И. Ю. Крачковского на Ближний Восток (1908–1910 гг.) // Там же. 1974. Вып. 25(88). С. 10–20; al-Makḥḥūḥāt al-ʿarabiyya fi-l-ʿadyira al-urthūduksiyya al-ʿanfakiyya fi Lubnān (Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского Патриархата в Ливане). Beirut, 1991. Vol. 1. P. 17–34; <http://antiochpat.org> [Электр. ресурс].

К. А. Панченко

**ИЛИИ ПРОРОКА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Кишинёвской епархии митрополии Кишинёвской и всея Молдавии), находится в с. Никорень



Храм во имя прор. Илии мон-ря прор. Илии в с. Никорень. Фотография. 2009 г.

(Никорень) р-на Дрокия (Дрокиевского), Республика Молдова. Основан 22 марта 1993 г. по инициативе настоятеля Свято-Троицкой ц. с. Никорень архим. Рафаила (Бодю) на территории бывшего пионерского лагеря, переданного местными властями Молдавской митрополии. В 1994 г. в здании бывш. столовой была устроена и митр. Кишинёвским и всея Молдавии *Владимиром (Кантаряном)* освящена зимняя ц. в честь иконы Божией Матери «Вратарница». В 2 жилых корпусах располагаются монашеские кельи и гостиница для паломников.

В 1993 г. в И. п. м. началось возведение летнего 2-этажного храма во имя прор. Илии (в рус. стиле с учетом местных архитектурных традиций). Построена просторная трапезная (1996), расписанная в нововизант. стиле иконописцами из г. Глодень (Глодяны). В обители хранится более 100 частиц мощей святых, в т. ч. ап. Варнавы, свт. Феодосия Черниговского. В И. п. м. имеется обширное хозяйство: 68 га лесных угодий; 4 озера, в к-рых разводится рыба; 15 га пашни. Устроены ферма, иконописная мастерская, изготавливаются престолы и жертвенники.

Настоятелем И. п. м. является архим. Рафаил (Бодю). В февр. 2009 г. в И. п. м. проживало 45 насельников: 2 архимандрита, 2 игумена, 2 иеромонаха, 16 монахов и 23 послушника.

Л. П. Алферьева

**ИЛИИ ПРОРОКА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Северодонецкой и Старобельской епархии УПЦ МП), в с. Варваровка Кременского р-на Луганской обл. Основан решением Свящ. Синода УПЦ МП от 10 нояб. 2005 г. при приходской ц. во имя прор. Илии (XIX в.). В закрытом и разоренном в советские годы храме находилось зернохранилище.

В И. м. восстановлена колокольня Илиинской ц., в янв. 2009 г. освящен новый, позолоченный иконостас; построена ограда с малой надвратной колокольней, устроены пасака, виноградник, скотный двор, огороды.

Среди чтимых святынь — старинная икона св. прор. Моисея, а также список чудотворной иконы Божией Матери «Аз есмь с вами и никтоже на вы», переданный в И. м. сестрами *Георгия Победоносца вмч. жен. монастыря* с. Даневка Козелецкого р-на Черниговской обл. В И. м. проживает ок. 20 насельников, наместник — архим. Иоасаф (Штанько). Арх.: Арх. ЦНЦ.

**ИЛИИ ПРОРОКА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Уфимской и Стерлитамакской епархии), в с. Месягутове Дуванского р-на, Башкирия. Основан решением Свящ. Синода от 28 дек. 1998 г. при приходской каменной Илиинской ц. (1826, 90-е гг. XIX в.). В 1937–1938 гг. храм был закрыт и разграблен, в нем разместились машинно-тракторная станция, в 1963 г. устроен кинотеатр. Снесен купол, взорвана колокольня. 2 авг. 1994 г. Илиинская ц. была возвращена РПЦ как приходская.



Мон-рь во имя прор. Илии в с. Месягутове. Фотография. 2006 г.

К янв. 2009 г. в И. п. м. проживало более 10 насельников, наместник — игум. Лука (Выштыкалюк). Восстановлен Илиинский храм, построены деревянный братский корпус, кирпичная ограда с воротами, устроены теплицы, огород, парк. К И. п. м. приписаны скит на Дубовой горе (в 8 км от Месягутова) с деревянным храмом во имя ап. Иоанна Богослова (2000), часовней во имя Царственных страстотерпцев, келейным корпусом, оградой и сельскохозяйственное подворье с корпусом в с. Семериковка. По инициативе мон-ря организована воскресная школа (с 2002), осуществляется благотворительная и миссионерская деятельность. В мон-ре и скиту хранятся 2 мощевика (с 40 и 20 частицами мощей), чтимые иконы свт. Московского Иннокентия (Вениаминова), св. прав. Симеона Верхотурского в чеканной ризе с частицей мощей, прп. Моисея (Чигвинцева) с частицей мощей, блж. Варвары Скворчихинской с частицей мощей, Смоленская икона Божией Матери («Бугобашская на камне»). Верующими почитается источник у подножия Дубовой горы, освященный в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница».

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: Рус. мон-ри: Приуралье. Новомосковск; М., 2006. С. 477.

**ИЛИИ ПРОРОКА МУЖСКОЙ СКИТ**, расположен близ Карей, на северо-востоке Св. Горы *Афон* (п-ов Афон (Айон-Орос), Греция). Общежительный, управляется дикеем (настоятелем, скитона начальником). Основан в 1757 г. прп. *Паисием (Величковским)*. Согласно Житию преподобного, в 1746 г. он прибыл из скитов *Трэкстени* и *Кырнул* (Валахия) на Афон, поселился в каливе на земле мон-ря *Пантократор* и принял монашеский постриг. В 1750 г. к прп. Паисию из Валахии пришел мон. Виссарион, затем другие ученики. Прп. Паисий приобрел у Пан-

тократора келлию во имя св. равноап. Константина, получив от мон-ря и омологию (обоюдное согласие) на устройство

нового скита. Вскоре собралась братия, до 12 чел. молдаван и славян. Монашеское правило вычитывалось на слав. и молдав. языках. По неоднократным просьбам братии, а также др. «духовников святогорских» прп. Паисий был рукоположен во иерея и «произведен... в духовничество» (Житие и подвиги. 2004. С. 152–154). Вскоре келья стала мала для умножающейся братии и о. Паисий купил у мон-ря Пантократор ветхую келью во имя св. Илии пророка и по благословию патриарха К-польского *Серафима I*, пребывавшего в монастыре на покое, в 1757 г. основал И. п. с. Труды братии и «Хрестолюбцев подаением» были построены церковь, трапезная, пекарня, кухня, странноприимница, 16 келий «и воду привели в скит» (Там же. С. 155). Монашеское правило совершалось по чину Св. Горы, а богослужение — на слав. и молдав. языках. Прп. Паисий ввел в обители общежительный устав, сам трудился вместе с братией, занимался рукоделием, днем вырезал ложки для продажи, ночью переводил труды св. отцов с греч. на слав. язык, спал не более 3 ч. Прп. Паисия часто посещал патриарх *Серафим*, а также иноки др. мон-рей. Poleмика с молдав. схим. Афанасием (населником Кавсокаливийского скита), сначала называвшим прп. Паисия «прелестником» и еретиком, а затем испросившим у него прощение, принесла настоятелю И. п. с. известность. Когда число насельников скита возросло до 64 чел., прп. Паисий стал ходатайствовать перед Протатом о приобретении обремененного долгами и мало населенного мон-ря *Симонопетра*. После благословения Протата о. Паисий переселился туда с половиной братии, а начальником скита оставил архим. Варлаама. Но, прожив в Симонопетре 3 месяца, он был вынужден возвратиться в И. п. с., т. к. был не в состоянии оплатить монастырские долги. В 1763 г. прп. Паисий вместе с братией на 2 суда покинул Св. Гору (Там же. С. 156–158). В скиту осталось ок. 20 чел., в 1766 г. проживал уже 41 чел. В этом же году был получен султанский фирман, освобождавший скит от выплаты хараджа (подушной подати) (Русский общежит. скит св. прор. Илии. 1896. С. 52).

Спустя нек-рое время в И. п. с. поселилась др. братия — из черноморских казаков. Первым после прп. Паисия настоятелем упоминается



*Вид на скит  
во имя прор. Илии*

Многочисленные насельники уже не помещались в 16 келиях, построенных прп. Паисием. Братия стала селиться по двое-

трое вне скита, в местах, отведенных мон-рем Пантократор. В И. п. с. оставались только начальники, священно- и церков-

архим. Варлаам. В рукописной книге, хранившейся в церковной ризнице, записаны вклады, сделанные казаками: большое Евангелие в серебряной золоченой оправе с финифтью; малое Евангелие на греч. языке в серебряном окладе с чеканкой; большая серебряная золоченая чаша с диском и звездой, украшенной серебряной сеткой, наподобие вязаной жемчугом; парчовые облачения, шитая золотом с жемчугом и камнями плащаница.

Затем строителем И. п. с. стал мон. Афанасий (Хаджи Афанасий), в миру служивший секретарем в рус. посольстве в К-поле. При нем 28 (по др. сведениям, 22) июня 1798 г. было заключено соглашение с проэстосами (соборными старцами) Пантократора, выгодное для братии скита. Мон-рь Пантократор отнесся к мон. Афанасию с полным доверием, как к «мужу добродетельному и практичному во внешнем управлении», «второму ктитору скита», о чем говорилось в новой омологии, выданной 22 июля 1798 г. взамен утерянной первоначальной, подписанной прп. Паисием (Величковским). По новой омологии о. Афанасию предоставлялись большие права, разрешалось «возобновить скит и церковь», перестроить ветхие и построить новые келии, «в каком месте ему понравится», предварительно испросив благословение мон-ря. Кроме того, обитель выделила скиту участок земли с лесом размером 200 (по нек-рым сведениям, 300) дес. В 1806 г., при мон. Афанасии, завершилось строительство однокупольного крестообразного в плане храма во имя св. Илии пророка (длина 28 аршин (20 м), ширина 19 аршин (13,5 м), были приобретены главнейшие святыни скита: частицы Древа Креста Господня и левой стопы ап. Андрея Первозванного, ранее находившиеся в греч. Успенском мон-ре (Веретада).

послужители и монахи, исполнявшие важнейшие послушания. Жившие вне И. п. с. иноки по воскресным и праздничным дням приходили в скитский храм на соборное правило, обедали в общей трапезе, затем расходились по келиям. Средства для жизни скитяне получали из доходов от рыбной ловли на Дунае и от пожертвований Черноморского войска. Об этом свидетельствовала мраморная плита над церковными воротами с надписью: «Сей мраморный помост и порта устроены старанием схимонаха отца Иоанна Чернышова, подаением же Российских ктиторов и благодетелей войска Черноморскаго, разных господ и честных казаков 1819 г. мая 21 дня» (История Ильинского скита // АВП РИ. Ф. 180: Посольство в К-поле. Оп. 517/2. 1871. Д. 2269. Л. 125–128). После мон. Афанасия скитом управлял иеросхим. Спиридон, затем иером. Герасим (1816–1817) и иеросхим. Парфений.

С началом Греческого национально-освободительного восстания (1821–1829), когда тур. войска оккупировали Афон, о. Парфений вместе со скитскими схимонахами Саввой и Дамианом тайно вывез в Россию частицу Древа Креста Господня, частицы мощей, церковные сосуды, ризницу, книги и др. церковное имущество. Настоятеля сопровождал его буд. преемник иером. Павел. По отъезде иером. Парфения братия недолго оставалась в скиту. Притеснение турок и опасность нападения морских разбойников вынудили монахов оставить обитель и удалиться с Афона. Нек-рые отправились в Россию, другие — в Молдавию, в скиту не осталось никого.

До окончания восстания иером. Парфений со спутниками проживал в Екатерино-Лебяжской Николаевской пуст. Считается, что иером. Парфений посещал С.-Петербург и встречался с имп. Александром I.

«Полагая, по простодушию своему, что турки навсегда водворились на Афоне и что возврат туда ему невозможен, отец Парфений решился вверенную ему святыню предложить Государю Императору, чтобы он определил ее куда сам знает. Приложившись к Животворящему Древу и к святым мощам, Государь возвратил святыню старцу и при этом сказал: «Сохраняй это у себя. Бог даст, с турками скоро будет заключен мир, и тогда возвратишься на Афон в свой скит, для которого святыня эта драгоценна и необходима» (Русский общежит. скит св. прор. Ильи. 1883. С. 31). В 1830 г. иером. Парфений вернулся на Афон, в мон-ре Пантократор встретил 8 монахов-молдаван из прежней братии. По благословению пантократорских проэстосов насельники восстановили скит. Паломники из России начали прибывать на Афон, нек-рые принимали постриг. В основном в И. п. с. поступали малороссы (запорожцы), придунайские казаки, были среди братии также великороссы и молдаване. Кроме офиц. названия — скит св. прор. Ильи, к-рое по святогорскому уставу зафиксировано на печати скита, признанной кириархическим мон-рем, за И. п. с. прочно закрепились наименования «русский», «малороссийский», а также «казачий».

7 июня 1835 г. на Афон прибыл иером. *Аникита (Ширинский-Шихматов)*, остановился в греч. монастыре *Ксиропотам*, вскоре поселился в И. п. с., в келии прп. Паисия (Величковского). Совершив паломничество на Св. землю, 9 мая 1836 г. вернулся на Афон и «в Русском монастыре начал, а довершил в русском скиту св. прор. Ильи сорокадневное служение литургии по обету, данному у Гроба Господня» (*Ширинский-Шихматов*. 1838. С. 60). По его инициативе в юго-вост. части И. п. с. состоялась закладка храма во имя свт. Митрофана Воронежского, которую возглавил греческий архиеп. Панкратий, пребывавший на покое. Иером. Аникита пожаловал скиту икону свт. Митрофана Воронежского. Вскоре он был назначен настоятелем церкви при Русской миссии в Афинах и 3 авг. 1836 г. уехал с Афона, оставив скитской братии значительную денежную сумму и поручив постройку храма схим. Феодору. Иером. *Сергий (Веснин)* в письме П. А. Ширинскому-Шихматову от 24 апр. 1851 г. сообщал, что возведе-

ние храма о. Аникита поручил и своему послушнику Геронтию, следить за строительством просил скитского духовника иеросхим. Павла. Однако «нерадение и своекорыстие» братии, а также эпидемия чумы, поразившая насельников (в 1837 погибло более 20 чел.), задержали строительство церкви. Считается, что эпидемия прекратилась после того, как в скит из мон-ря Ксиропотам была принесена частица Животворящего Креста Господня. После всенощного бдения, водоосвящения и литии все постройки и имущество скита окропили св. водой. Согласно завещанию иером. Аникиты († 1837), его останки были привезены в И. п. с. и через некоторое время положены в нише юж. стены Митрофаниевской ц. близ клироса, закрыты мраморной плитой с надписью на рус. и греч. языках. Мн. известные афонцы, в т. ч. иеросхим. *Сергий (Веснин)*, просили старцев скита открыть останки о. Аникиты. В 1874 г. посетивший скит ген. Н. В. Елагин рассказал, что в С.-Петербурге бывш. князя почитают как подвижника, и предложил открыть его захоронение. Останки о. Аникиты были извлечены и положены в храме открыто.

После кончины иером. Парфения († 1837) настоятелем И. п. с. был избран уроженец России иеросхим. Павел († 1840). Деятельный подвижник, во время эпидемии чумы 1837 г. о. Павел единственный отказался от употребления дегтя, чтобы регулярно служить литургию; пек просфоры, причащал Св. Таин умирающих, отпевал скончавшихся. Став настоятелем, собрал до 40 чел. братии, восстановил в И. п. с. общежительный устав (см.: История Ильинского скита // АВП РИ. Ф. 180: Посольство в К-поле. Оп. 517/2. 1871. Д. 2269. Л. 126 об.).

1837–1839 годы были отмечены нестроениями в скиту, связанными с конфликтом выходцев из Малороссии с иноками-великороссами. Настоятель о. Павел был изгнан из обители малороссами во главе с мон. Саввой, в посл. дважды возвращался и дважды изгонялся, последний раз — окончательно, причем со всеми насельниками-великороссами (более 30 чел.) (*Парфений (Аггеев)*. 2008. Т. 1. С. 402). «Демагогический дух казаков плохо уживался с неограниченной властью игуменов и духовников, которым так охотно подчиняются великороссы» (*Леонтьев*.

1996. С. 73). Малороссы использовали клевету, чтобы обвинить великороссов, и прежде всего духовника рус. святогорцев старца *Арсения Афонского*, в расколе. По ряду сведений (см.: История Русского на Афоне Св.-Пантелеимонова мон-ря // К Свету. 2000. Вып. 18. С. 58), иеросхим. Арсений после 1-го изгнания о. Павла короткое время был настоятелем скита. Иеросхим. Павел вместе с изгнанниками поселился в Карее, на квартире, а 21 нояб. 1839 г. по приглашению пантелеимоновских старцев Герасима и Венедикта и по благословению старца Арсения перешел с великорус. братией в Пантелеимонов монастырь, где скончался 2 авг. 1840 г. Через 3 года по афонской традиции его «благодатные» останки были извлечены из могилы. В том же году открыли могилу и мон. Саввы, гонителя великороссов, «вытащили его всего целого и не предавшегося тлению, но весьма черного и смрадного» (*Парфений (Аггеев)*. 2008. Т. 2. С. 55). Настоятель Паисий ездил в К-поль к патриарху, чтобы взять от него разрешительную грамоту. Вернувшись, созвал всех великороссов и греч. архиеп. Панкратия, жившего в Карее. «По литургии, опять откопали тело монаха Саввы, и все великороссияне говорили ему прощение, а архиерей прочитал патриаршую грамоту; и тело стало рассыпаться, и закопали его в землю. По малом времени посмотрели: и уже остались одни кости. Видевши сие, малороссияне испугались и затрепетали, и ходили к великороссиянам просить прощения» (Там же. С. 56). Позднее духовник Пантелеимонова мон-ря иеросхим. *Иероним (Соломенцов)* в письме схимархим. Макарию (Сушкину) назвал «несчастное «дело ильинское» и его последствия «попущением Божиим для вразумления потомства».

Во время нестроений кон. 30-х гг. XIX в. Пантократор отнял у И. п. с. особо важные документы: «Султанский фирман об освобождении братии от платежа харача... и от прочих денежных взысканий, а с ним данный в 1766 г. из Протата документ за подписью представителей всех 20 афонских монастырей о предоставлении братии скита полной свободы во всем и независимости»; «Условие», заключенное между мон-рем Пантократор и старцем Афанасием в 1798 г., о выделении скиту из монастырской земли отдельного участка;

царскую грамоту визант. имп. Никифора II Фоки (от 10 сент. 964), данную Успенскому ставропигиальному мон-рю (Веретада), о пожертвовании императором в эту обитель части Древа Креста Господня; грамоту К-польского патриарха Иеремии от 9 июня 1809 г., выданную настоятелю Афанасию с братией скита в удостоверение того, что ими действительно были приобретены у Успенского мон-ря часть Древа Креста Господня и частица мощей (левой стопы) ап. Андрея Первозванного (Русский общежительный скит св. прор. Илии. 1913. С. 45–46).

26 авг. 1839 г. священным Кинотом была издана «Выпись актов» о нормализации отношений между обителями, но новая омология выдана только в 1892 г. Статья № 7 «Выписи актов» свидетельствовала о нестроениях в скиту: «Управляющему Скитом Дикею постановляется в обязанность наблюдать за поведением своей скитской братии» (*Фешелл*. 2008. С. 187). «По силе прежнего условия все каливы и виноградники, какие находятся в отмежеванных границах скита, составляют его собственность, а вне этих границ скитские отцы не должны строить калив». Пантократор позволял «отцам русским, обитающим в ските, строить начатую церковь Св. Митрофана и возобновлять, когда они захотят, скитские здания, но без всяких затей. Когда понадобится лес для обжигания извести и обновления зданий скита, тогда отцы русские с дозволения м. Пантократорского рубят деревья из лесных дач. Равным образом дозволяется им рубить свободно и дрова, нужные для отопления келий». И. п. с. обязывался «ежегодно вносить в м. Пантократорский 1500 пиастров (88 р. с[еребром] с четьми) за 25 иноков; а в случае увеличения числа их прибавляет по два голландских червонца за каждого сверхштатного монаха». Дикей избирается «скитскими отцами и утверждается м. Пантократорским». Новых насельников скит обязывался сначала представлять «для испытания» в мон-рь Пантократор (АВП РИ. Ф. 180: Посольство в К-поле. Оп. 517/2. 1871. Д. 2269. Л. 126 об. — 127).

С 1839 по 1841 г. сменилось 5 скитона начальников. После окончательного удаления иеросхим. Павла скитом управлял один из его главных гонителей — архим. Акакий (в схиме Антоний), затем — иером. Иоанникий

(† 1851), архим. Серафим и схим. Илия. В авг. 1841 г. путем жребия настоятелем И. п. с. был избран болгарин иеросхим. Паисий (1796–1871). Возрождая уставную жизнь скита, с равной любовью он принимал как малороссов, так и великороссов. 17 июля 1845 г. И. п. с. посетил вел. кн. Константин Николаевич, поклонился частицам Древа Животворящего Креста Господня и др. святыням, остался на ночлег, на следующий день молился на литургии. В память об этом посещении в келейном корпусе была установлена мраморная плита с надписью: «На сем месте, в бывшем старом здании, Его Императорское Высочество Государь Великий князь Константин Николаевич ночевал 17 числа июля 1845 года». Это посещение благотворно сказалось на развитии обители. Ранее скит был малоизвестен, теперь многие узнали о нем за пределами Афона, в т. ч. и в России. После визита вел. князя пантократорские проэзотсы стали оказывать больше уважения скиту. 16 июня 1867 г. И. п. с. посетил вел. кн. Алексей Александрович.

После 1840 г. в скиту действовали: Ильинская, Благовещенская, Митрофаниевская церкви. Соборный храм во имя св. Илии пророка был, по словам о. Парфения, «не велик, но и не мал, порядочный и весьма светел и прекрасен, с куполом, но не такой, как у греков и болгаров» (*Парфений (Аггеев)*. 2008. Т. 1. С. 318). Вечерня совершалась «по чину святогорскому, но нечто и по-русски; читали по-славянски, пели напевом киевским; все правили чинно и не борзаясь». Утреню служили «по обычаю русскому и святогорскому, кротко, не борзаясь. Каноны не пели, но читали, с пророческими песньми; каждение было по-афонски, подобно как в Хиландаре; и было два чтения» (Там же. С. 318–319).

При вступлении о. Паисия в должность настоятеля собор не был отштукатурен, имелись трещины в куполе и сводах и во время дождей вода заливала храм. Братские келии были тесны и ветхи, площадка скита мала (длина 17 м, ширина 12 м). Только притвор Ильинской ц. находился на территории скита, клиросы и алтарь уже выходили за ограду. Митрофаниевская и Благовещенская церкви также располагались за оградой. Сев. часть Благовещенской церкви примыкала к трапезной, ко-



Запрестольная Тихвинская икона  
Божией Матери. Сер. XIX в. (кириакон  
Ильинского скита на Афоне)

торая оставалась без потолка, а окна в ней без стекол. Во время дождей вода лилась на столы. При иеросхим. Паисии были отремонтированы храмы, в Митрофаниевской ц. устроены мраморный пол, иконостас из икон, принадлежавших иером. Анниките. С правой стороны престола поставлена икона свт. Митрофана Воронежского, переданная иером. Анникитой. В нояб. 1842 г. Митрофаниевский храм был освящен архиеп. Панкратием. Между Благовещенской и Митрофаниевской церквями в 1843 г. был построен братский корпус (на 15 келий) под единой крышей и над храмами, и над новым корпусом.

К сер. XIX в. И. п. с. перестраивался на пожертвования благотворителей (министра народного просвещения кн. Ширинского-Шихматова, тульского купца М. Д. Сушкина, дяди схиархим. Макария (Сушкина), с.-петербургского купца М. А. Вьюшина, Г. Е. Ворониной и др.), на средства, собранные в России. В северной части И. п. с. был возведен 2-этажный корпус (1846) с трапезной, пекарней, кухней, винным погребом, кладовой, 2 архондариками и 18 кельями; с вост. и юж. сторон — каменная ограда (1846). За алтарем Митрофаниевской ц. воздвигнут 2-этажный корпус (1847) с 10 кельями, канцелярией и просфорней. В 1848–1849 гг. в зап. части скита были разобраны ветхие здания и выстроен 2-этажный корпус с 3-ярусной надвратной колокольней в 23 аршина (16,3 м);

на нижнем этаже устроены хозяйственные помещения, на верхнем — архондарики и кельи. В кон. 50-х гг. XX в. к западу от колокольной построен 2-этажный корпус с больницей, кельями для иноков, несших в ней послушание, для престарелых и немощных. В корпусе освящены 2 малых храма: во имя арх. Михаила и во имя свт. Николая Чудотворца.

Купец Бьюшин украсил серебряными ризами 4 иконы соборного иконостаса, пожертвовал большой настольный серебряный крест; запрестольную Тихвинскую икону Божией Матери (список чудотворной) в серебряном окладе со стразами; большое Евангелие в серебряном позолоченном окладе; большую серебряную дарохранительницу; серебряный с позолотой евхаристический набор; позолоченный иконостас для храма во имя арх. Михаила, к-рый, однако, был установлен в Благовещенской ц. Московские благодетели передали скиту паникадило, облачения на престолы, комплект архиерейского облачения, фелони и стихари, митры, плащаницу. Главным ктиторм скита стал купец Н. В. Лепешкин. С процентов от капитала скит имел доход, достаточный для покупки годового запаса хлеба. Посетители отмечали «радушные приемы» и «малороссийскую опрятность» обители. Ближайшим помощником настоятеля Паисия был мон. Иннокентий, болгарин, с 1848 г. исполнявший должность казначея. В дипломатическом донесении консул К. Н. Леонтьев писал: «Все хозяйственное бремя скита лежало в течение многих лет на о. Иннокентии; посредством различных усилий, посредством писем в Россию к разным преданным Церкви лицам и т. п. он сумел собрать для скита значительный капитал» (АВПРИ. Ф. 180: Посольство в К-поле. Оп. 517/2. Д. 2269. Л. 99 об.— 100). К 1860 г. в И. п. с. проживало 128 насельников, в т. ч. 5 иеромонахов, 3 диакона и 14 певцов. На праздник Преображения Господня 1868 г. о. Паисий был посвящен в сан архимандрита.

По словам очевидца событий, схиархим. Паисий не видел достойного преемника себе среди братии, большинство иноков были «весьма простые и усердные к Церкви, но несколько по природе республиканцы или, по крайней мере, либералы» (Леонтьев. 1996. С. 69). В авг. 1871 г., за месяц до кончины, о. Паи-

сий († 6 сент. 1871) в присутствии своего духовника настоятеля скита *Ксилургу* иеросхим. Никифора составил завещание, в к-ром назначал кандидатов в настоятели: иеромонахов Израиля Карульского и Гервасия Капсальского. Завещание хранилось в Пантократорском мон-ре и было прочтено спустя 40 дней после кончины настоятеля. В это время настоятельской должности добивался насельник И. п. с. иеросхим. Андрей, «человек простой, из дунайских казаков, не красноречивый; с виду не бойкий, но, как оказалось, буйный и способный к интриге» (АВПРИ. Ф. 180: Посольство в К-поле. Оп. 517/2. 1871. Д. 2269. Л. 100 об.— 101). Иеросхим. Андрей вместе с мон. Серафимом склоняли братию на свою сторону, в частности требовали надзора за деньгами, хранившимися, согласно завещанию, у казначея Иннокентия. В разрешении спора участвовали проестосы Пантократора, представители Протата, тур. власти и российский консул К. Н. Леонтьев, к-рый действовал в соответствии с советами пантелеимоновских старцев Иеронима и Макария (Сушкина) и подробно изложил ход событий в 2 дипломатических донесениях с приложениями от 9 и 24 нояб. 1871 г., направленных в российское посольство в К-поле (Там же. Л. 99–106 об., 112–115 об.). В итоге о. Гервасий Капсальскому был вручен настоятельский жезл проестосами мон-ря Пантократор в присутствии российского консула и греч. еп. Каллиника, к-рый по традиции прочитал братии разрешительную молитву. Зачинщики смуты иеросхим. Андрей и мон. Серафим были удалены из скита на покаяние, однако их единомышленники продолжали возмущать братию, вмешиваясь в распоряжения настоятеля (Там же. Л. 122–123 об.). До прибытия на Афон о. Гервасий подвизался в Киево-Печерской лавре и был духовником митр. Киевского *Арсения (Москвина)*. На Афоне он пребывал менее 3 лет, но принял на себя обязанность управления скитом. В окт. 1872 г. о. Гервасий отказался от должности, сославшись на любовь к безмолвию, в 1884 г. скончался, приняв схиму с именем Гавриил. В 1872 г. настоятелем все же был избран иеросхим. Андрей, «неспокойное правление» к-рого продолжалось до 1879 г. (*Дмитриевский*. 1895. С. 252).

8 сент. 1879 г. И. п. с. возглавил иером. Товия, «личность добрая и

симпатичная» (*Арсений (Стадницкий)*, митр. Дневник, 1880–1901. М., 2006. С. 153). На тот момент в скиту проживало ок. 150 насельников. При о. Товии был заложен новый, более вместительный собор; скит посещали представители царствующего дома и высокопоставленные лица. С 18 по 24 июня 1881 г. у берегов Афона находилась вел. кнг. Александра Петровна со свитой, ее пароход «Эриклик» остановился близ пристани Пантелеимонова мон-ря. 19 июня иером. Товия с 2 иеромонахами прибыл с визитом на пароход, был представлен вел. княгине пантелеимоновским игум. Макарием (Сушкиным) и преподнес ей икону прор. Илии. 22 июня 1881 г. в И. п. с. представитель кнг. Александры Петровны контр-адмирал Д. З. Головачев положил от ее имени закладной камень в основание нового собора. При посредстве отцов Иеронима (Соломенцова) и Макария (Сушкина) в кон. дек. 1881 г. проект нового собора был одобрен вел. кнг. Александрой Петровной и утвержден К-польским патриархом Иоакимом III. 14 авг. 1881 г. на Афон прибыл вел. кн. Константин Константинович. 16 авг. 1881 г. вечером он посетил скит, переночевал в нем и молился за утробней; 18 авг. покинул Афон.

С 1881 г., в период настоятельства о. Товии, отношения между мон-рем Пантократор и скитом вновь обострились. Причину этого разъяснял Протат в письме каймакаму (уездному начальнику) Св. Горы от 7 февр. 1884 г.: «Скит... пожелал обновить свою церковь, как ветхую, и просил дозволения на это от кириархической обители Пантократора, а просил дозволения потому, что он есть подчиненный. Все же скиты и келлии, как непосредственно зависимые от монастырей, когда желают возобновить или поправить свои церкви или другую какую-либо постройку, берут на это дозволение того монастыря, которому они подчинены... Монастырь Пантократор дал свое дозволение на возобновление ветхой церкви, но на старом основании и таких же размеров. Скит прор. Илии не принял этого условия, вот отсюда и началось между ним и обителью разногласие. При всем том скит против условий упомянутого документа (омологии) и решения Протата стал извлекать камни вне окружности скитской».

Закладка нового собора встретила протест со стороны священноначалия



Пантократора, которое потребовало у скита 500 лир за право строить храм, а получив отказ, заявило, что камень для строительства должен покупаться «на вес» (АВП РИ. Ф. 180: Посольство в К-поле. Оп. 517/2. Д. 3219. Л. 300–304). Дипломатическая переписка тех лет свидетельствует о том, что в противостоянии греч. и рус. насельников большую роль играла политика афинского правительства, на которую сильное влияние оказывала английская дипломатия (Там же. Д. 3212. Л. 14–14 об.; Д. 3219. Л. 382 об.; см.: Россия и Православный Восток. 2003. С. 33–37). К-польский патриарх *Иоаким III* поддерживал скитян, но его послания в Пантократор не возымели действия (АВП РИ. Ф. 180: Посольство в К-поле. Оп. 517/2. Д. 3219. Л. 580–580 об.). Решением Протата от 21 июля 1883 г. строительство собора дозволялось в жестких условиях: не использовать камня без разрешения монастыря и не сохранять временных построек для рабочих. В кон. 1883 г. илиинцы, просившие российское посольство защитить их, обратились также в тур. гражданский суд. Это их действие не было одобрено послом А. И. *Нелидовым* (Там же. Л. 501–502). Мон-рь доказывал, что скит добывает камень для построек вне своей территории, без разрешения мон-ря подобные действия запрещены. Игум. Макарий в письме Нелидову от 20 апр. 1885 г. советовал илиинцам не доводить дело до кассационного суда и обратиться к патриарху, а вместо камня по его благословию использовать кирпич (Там же. Л. 523–525 об.). В письме также сообщалось, что после смерти старых иеромонахов в И. п. с. осталось только 2–3 священника преклонного возраста, а мон-рь Пантократор категорически запрещал рукополагать новых иереев. Настоятель скита попросил иеромонахов Нифонта (из келлии Св. Троицы Хиландарского мон-ря) и Неофита (из келлии свт. Николая Чудотворца того же мон-ря) организовать в своих келлиях рукоположение илиинских насельников.

В 1892 г. при поддержке российского посольства и К-польского патриарха *Неофита VIII* было достигнуто примирение. Согласно омологии 1892 г., число братии не превышало 130 чел. «со столькими же послушниками». Ежегодно илиинцы могли привозить 4 тыс. вязанок или 2 тыс. возов дров. Скит получил

право на «расширение своих пределов» для новых построек, в т. ч. для собора, «рубить камни из желеаемой каменоломни». Скит обязался выплатить монастырю расходы, понесенные за все время спора (2 тыс. лир, т. е. 17,5 тыс. р. ассигнациями). В российских дипломатических кругах принятие омологии было расценено как «благополучное решение вопроса» (цит. по: Россия и Правосл. Восток. 2003. С. 223, 224).

Следующим настоятелем И. п. с. и строителем собора стал архим. прп. *Гавриил Афонский*. Скит был оборудован ирригационной системой и 2 цистернами. С 1894 по 1898 г. в сев. части скита был построен новый братский корпус с трапезой. Старый сев. корпус и соборный храм были разобраны, закладной камень 1881 г. перенесен на новое место, близ первоначального. Закладку нового храма совершили 15 июня 1900 г. бывш. К-польский патриарх Иоаким III, прибывший на Афон еп. Волоколамский *Арсений (Стадицкий)*, настоятель скита архим. Гавриил в присутствии российского посла в К-поле И. А. Зиновьева и эпитропа монастыря Пантократор архим. Феофила (Афонская летопись. 1900. С. 279). Строительство завершилось в 1907 г., при новом настоятеле И. п. с. архим. Максиме († 1919). 19 июля 1914 г. храм был освящен митр. Нилом в сослужении еп. Сократа и настоятелей почти всех рус. афонских обителей. При о. Максиме число братии И. п. с. возросло до 400 чел.

В период афонских споров об Имени Божиим (1909–1913) скитский схим. Хрисанф (Потапьев), упоминаемый настоятелем Паисием в духовном завещании 1871 г., по поручению духовника Пантелеимонова мон-ря иеросхим. Агафодора (Буданова) в 1909 г. написал рецензию на кн. «На горах Кавказа». По мнению архиеп. *Илариона (Алфеева)*, эта рецензия, написанная в резком тоне, привела к обострению споров об Имени Божиим и не способствовала мирному разрешению конфликта. Но в целом И. п. с. практически не затронули эти споры. (*Иларион (Алфеев)*, еп. Священная тайна Церкви. СПб., 2002. Т. 1. С. 386).

Российская дипломатия боролась за присвоение И. п. с. и Андреевскому скиту статуса мон-рей. Усилиями гр. Н. П. *Игнатьева* в Сан-Стефанском договоре 1878 г. предусматривался особый, 22-й пункт, по к-рому

оба скита могли стать мон-рями, равноправными с др. 20 обителями Афона. После занятия греч. войсками Афона (1912) рус. насельники написали письмо Лондонской конференции послов, в к-ром среди прочего настоятельно просили «возвести русские Андреевский и Ильинский скиты в ранг монастырей, обеспечить их землей и предоставив возможность построить пристань» (АВП РИ. Ф. 180: Посольство в К-поле. Оп. 482. Д. 3876. Л. 117–122). Последняя попытка решить вопрос статуса скитов дипломатическим путем была предпринята в 1917 г., когда на Афон высадился русско-франц. отряд. Но действия генерального консула в Фессалонике В. Ф. Каля и его преемника С. Клименко не привели к желаемым результатам, скиты не получили статуса мон-рей.

26 июня 1914 г. архим. Максим оставил должность начальника скита, вскоре И. п. с. возглавил иером. (с 18 июля того же года архим.) Иоанн († 25 июля 1952). Поскольку при строительстве нового собора скит задолжал кредиторам, архим. Иоанн обратился в мон-рь Пантократор с просьбой отложить уплату налогов до окончания первой мировой войны, но ему было отказано. Братия занимала средства у частных лиц, для покупки хлеба продала свое грузовое судно. В сент. каждого года И. п. с. платил 150 лир монастырю и налог. Перед 1917 г. русский посол в Афинах советовал архим. Иоанну забрать все деньги обители, находящиеся в одесских банках, но настоятель посчитал, что в России ничего серьезного произойти не может. После 1917 г. все деньги скита были экспропрированы. Братии пришлось работать в ближайших к Афону городах и селах, чтобы расплатиться с долгами. В 1920 г. эпитроп мон-ря Пантократор Хризостом потребовал у И. п. с. одолженные ему некогда средства (100 лир). Это требование было удовлетворено. Мон-рь также требовал платить 150 лир налога драхмами в соотношении 38 : 1. Но это требование было отклонено. В 1921 г. мон-рь обложил налогом даже землю, собираемую скитянами в лесу в качестве удобрения. Через неск. месяцев уменьшил в 2 раза норму (2 тыс. бревен) заготовки дров. Первая мировая война и революция в России привели к упадку скита, количество насельников уменьшалось



(в 1961 всего 10 чел.). Братство скита безуспешно обращалось за помощью к Сербии, Болгарии и даже к США и Великобритании.

В 1952 г. И. п. с. возглавил уроженец Херсонской губ. архим. Николай († 1972), к-рый поддерживал общение в основном с представителями рус. зарубежья и не допускал в скит монахов из СССР. Позиция И. п. с. при архим. Николае была фактически зилотской: К-польских патриархов не поминали. При нем, так же как и при архим. Иоанне, не признавался новоюлианский календарь (постановление скитского собора № 28 от 28 дек. 1924 см.: *Феннелл*. 2008. С. 191). Архим. Николай выступил с обращением к зарубежным соотечественникам «Ко всем православным людям, в рассеянии сущим», в к-ром говорилось: «В настоящее время Святая Гора переживает великие бедствия. Беда наша в том, что после Первой мировой войны прекратился доступ на Афон иноков, и теперь мы имеем великое оскудение в людях. Кельи и каливы остаются пустыми и, по мере вымирания монахов, отходят в чужие руки и разрушаются» (*Даров А. Берег «Нет человека»*. Н.-И., 1966. С. 59).

В 1966 г. в И. п. с. из Джорданвилла был направлен известный подвижник зарубежья архим. Нектарий (Чернобыль), который пробыл в обители чуть больше года. Нек-рое время в скиту проживал иером. Антоний (Торп), датчанин, составитель кн. «Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в.». Последний настоятель скита иером. Серафим (Бобич) в 1970 г. застал в обители только 2 стариков, младшему из к-рых было 85 лет. На службах о. Серафим поминал первоиерарха РПЦЗ митр. *Филарета (Вознесенского)*. Капитальный ремонт не производился, и мн. постройки были частично разрушены. Стараниями иером. Серафима лишь были заменены обветшавшие окна, вставлены стекла, перекрыты требующие ремонта крыши. Но скиту удавалось поддерживать нек-рый порядок в парекклисиях, сохранять ризницу и б-ку. На престольные кресты хранились в футлярах, а большие, окованные золотом Евангелия — в чехлах (*Лукьянов В., свящ.* Святая Гора Афон — земной удел Божией Матери. Джорд., 1973. С. 63–64).

В 1989 г. скончался духовник И. п. с. иером. Иоанн (Меландр). К 1992 г.



Братия Ильинского скита. Фотография. 90-е гг. XX в.

в скиту проживали 4–5 насельников, в т. ч. иером. Серафим и иером. Иоанникий, опубликовавший в 1990 г. в ж. «Русское возрождение» (№ 50) статью к 1000-летию русских на Афоне. Отец Иоанникий проводил работу по поискам на Афоне рукописей прп. Паисия (Величковского). По представлению скита прп. Паисий был канонизирован РПЦЗ как местночтимый святой.

В 1992 г. братия И. п. с., не поминавшая на службах К-польского Патриарха, была изгнана с Афона. 18 мая 1992 г. вечером на Афон прибыли посланники К-польского Патриарха: митр. Афанасий Илиупольский и Мелитон Халкидонский. Утром состоялось заседание Кинота, на к-ром рассматривались введение общежительного устава в мон-ре Пантократор, поставление игумена, удаление старой и заселение в обитель новой братии. 20 мая, после нового заседания Кинота, экзархия отправилась в монастырь, а затем вместе с полицией



Кириакон Ильинского скита. 1900–1914 гг. Архит. Л. Ф. Прокопович

в И. п. с. 4 насельников скита в течение часа вывезли за пределы Афона в Урануполи (*Николай, иером.* 1996. С. 15). В том же году И. п. с. был заселен общиной греч. монахов

из скита Благовещения Пресв. Богородицы, принадлежащего мон-рю Ксенофонт. В И. п. с. был введен общежительный устав, проведены некоторые преобразования: храм свт. Митрофана Воронежского переименован в Иоакимовский, все надписи на рус. языке покрашены. По свидетельству англ. проф. Н. Феннелла, из скита исчез архив, к-рый он ранее перефотографировал. «После подобной силовой акции Свято-Ильинский скит на Афоне, созданный трудами монахов и жертвователей из России, оказался недоступным более для русских иноков», — сообщил Председатель ОВЦС МП митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл* (ныне Патриарх Московский и всея Руси) в письме от 28 янв. 2003 г. митр. Филладельфийскому Мелитону, занимавшему должность Генерального секретаря Свящ. Синода К-польского Патриархата. К 2003 г. в И. п. с. проживало 15 монахов, диакон — архим. Иоаким.

**Архитектурные особенности** И. п. с. Кириакон, центральный храм скита, представляет собой характерную постройку в визант. стиле, распространенном в рус. храмо-строении в сер. XIX — нач. XX в. Построен в 1900–1914 гг. по проекту одесского епархиального архит. Л. Ф. Прокоповича. Главный престол освящен во имя св. прор. Илии, правый придел — ап. Андрея Первозванного, левый — мц. Александры. Храм, облицованный афонским камнем и серым мрамором, остался нерасписанным. Четырехъярусный иконостас, как и иконостасы в приделах, был изготовлен в Москве на фабрике Фроловых. Кириакон И. п. с. —

2-й по величине храм Св. Горы (длина 54 м, ширина 34 м, высота 36 м) после собора рус. Андреевского скита (1867–1900,

архит. М. А. Щурупов). Храм выполнен в визант. стиле и представляет собой неск. упрощенный вариант 1-й

постройки стиля — Владимирского собора в Киеве (проект 1853, архит. И. В. Штром, дополнен П. И. Спарро и Р. Б. Бернгардом, построен в 1862–1879). Так же как и образец,

он 7-главый, но дополнительные 2 главы поставлены не у зап. фасада, а по центральной оси храма с востока и запада — как в основном объеме кириакона Андреевского скита.

К западу от кириакона находятся св. врата с каменной 3-ярусной колокольней (1848–1849), по сторонам к-рой в 2-этажных корпусах расположены 2-этажные кельи, трапезная, б-ка, приемный зал, хозяйственные помещения, иконописная мастерская и лавка, где продаются изделия, выполненные монахами. К 2009 г. в вост. корпусе располагались архондарик, синодикон (зал для торжественных приемов), кельи, ризница, канцелярия и хозяйственные службы. Ранее в подвале этого корпуса размещались трапезная, поварня, пекарня, кабинет эконома, мастерские и жилые помещения. Внутри монастырских стен кроме собора находятся церкви св. праведных Иоакима и Анны (бывш. свт. Митрофана Воронежского; в юж. корпусе), свт. Николая Чудотворца (на 1-м этаже сев. корпуса), Благовещения Пресв. Богородицы (1761; в юго-зап. углу монастырского комплекса) и ц. в честь Воскресения Христова.

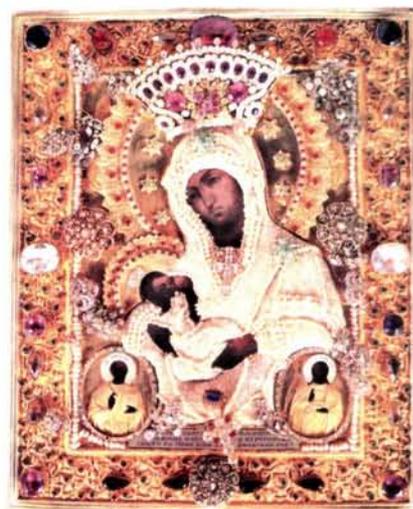
Вне монастырских стен — здания столарной, сапожной и портняжной мастерских, кузница, маслодавильня, винокурня и больница, превращенная к 2009 г. в гостиницу для паломников. Построены новые здания пекарни и бойлерной, проведено электричество, а в зап. и юж. корпуса — центральное отопление.

Скит имел подворья в К-поле, Одессе, Таганроге и ст-це Новониколаевской, дома в Москве, Калуге и Нахичевани, кроме того, владел рыбными промыслами на Дунае. В 1894–1899 гг. по инициативе архим. Гавриила Афонского на Пушкинской ул. Одессы было построено подворье с 3-престольным 5-главым храмом в византийском стиле и с колокольней. Проект храма был выполнен архит. Прокоповичем. По обеим сторонам храма проектом предусматривалось строительство 3-этажных флигелей для братии подворья и паломников. Собор был заложен 10 нояб. 1894 г. архим. Гавриилом, главный престол освящен 22 дек. 1896 г. в честь иконы Божией Матери «Млекопитательница» архиеп. Херсонским и Одесским *Иустиниом (Охотиньим)* в сослужении еп. Елисаветградского Тихона (Моршкина); правый придел — 23 дек.

во имя св. прор. Илии, левый — 28 дек. во имя арх. Гавриила. При архим. Гаврииле были созданы и расширены подворья в Таганроге и в ст-це Новониколаевской. Мощи архим. Гавриила, похороненного в храме Одесского подворья, были в 1994 г. обретены и к 2009 г. почивали в соборе бывш. подворья, обращенного в *одесский во имя св. Илии пророка муж. мон-рь*. После революции все подворья И. п. с. в России были конфискованы. 13 сент. 1921 г., при захвате подворья скита в Таганроге, был расстрелян настоятель о. Николай.

К-польское подворье с храмом находилось в квартале Галата. После первой мировой войны в К-поле было реэквизировано имущество всех рус. обителей. И. п. с. понес убытки в размере 20 995 р. 50 к. В 1918 г. подворье было возвращено скиту, после гражданской войны в нем поселились рус. эмигранты. Скит имел свой корабль — бриг «Св. Илия пророк», к-рый совершал рейсы между Афоном, К-полем, Одессой и Мариуполем и доставлял в И. п. с. зерно, муку, рыбу и др. Капитаном судна был иеромонах, а команда состояла из монахов и послушников. На судне в корабельном храме совершались все уставные службы.

**Главные святые И. п. с.** — части Древа Креста Господня, пелены Иисуса Христа, ризы Господней и ризы Богородицы, частицы мощей прор. Иеремии, св. Иоанна Предтечи, апостолов Андрея Первозванного (часть левой стопы), Матфея, Луки, Иакова Алфеева, Варфоломея, Фомы, Тимофея, Иасона, архидиак. Первомученика Стефана, прав. Анны (матери Пресв. Богородицы), равноап. Марии Магдалины, священномучеников Игнатия Богоносца, Дионисия Ареопажита, Антипы, Григория Просветителя, Елевферия, Харалампия, Фоки, Анфима, Панкратия, Ермолая, архидиак. Лаврентия; святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Афанасия Великого, Иоанна Милостивого Александрийского, Софрония Иерусалимского, Тарасия К-польского, Модеста Иерусалимского, великомучеников Георгия Победоносца, Димитрия Солунского, Пантелеимона, Феодора Стратилата, Феодора Тирона, Артемия, мучеников Иакова Персянина, 40 Севастийских мучеников, Мины, Хрисанфа, Каллиопия, Лонгина, Евлампия, Агафангела, Андроника, Кирика, преподобномучеников Анаста-



Икона Божией Матери «Млекопитательница». Сер. XIX в. (?) (кириакон Ильинского скита на Афоне)

сия Персянина, Акакия и Игнатия Афонских, вмц. Варвары, мучениц Параскевы, Фотины и Иулитты и др. Всего ок. 80 частиц мощей.

С 1848 г. в И. п. с. хранился чтимый образ Божией Матери «Млекопитательница». На средства Лепёшкина икона была украшена позолоченной серебряной ризой с драгоценными камнями. По молитвам к Божией Матери перед иконой совершалось множество исцелений и чудотворений, о к-рых рассказывали надписи на серебряной доске, прикрепленной к тыльной стороне иконы. Исцеления как от афонской иконы, так и от ее списков зафиксированы и в России (в Москве, Туле, Ельце, Задонске, Белгороде и др.). Др. чтимая святыня — Тихвинская икона Божией Матери, подаренная скиту купцом Вьюшиным, находилась в алтаре собора на горнем месте. 17 февр. 1877 г. в скиту совершилось чудесное знамение от Тихвинской иконы, зафиксированное в акте 21 февр. и подписанное настоятелем иеросхим. Андреем с 6 иноками: «После часов в соборной церкви увидели мы, нижеподписавшиеся, на иконе Божией Матери Тихвинской ясный мокрый след слез, пролитых из правого глаза Божией Матери... а в левом глазе стояла большая капля слезы... Мы сии слезы вытерли ватой начисто... Через 3 часа мы вошли в церковь и вновь увидели на сей иконе засохшие следы слез... вся ручка Спасителя была замочена слезами... увидели на левом глазе большую каплю. Мы опять все эти слезы вытерли и после того уже слез

от иконы не видели» (*Дмитриевский*. 1895. С. 252–253). Братия установила особый день празднования в честь этого события — 17 февр., когда во время всенощного бдения икона выносилась из алтаря, поставлялась в соборе и совершалось торжественное богослужение. Неск. раз икону привозили в Москву.

Арх.: ГАРФ. Ф. 550. Оп. 473; АВП РИ. Ф. 180. Оп. 517/2. 1871. Д. 2269. Л. 99–106 об., 112–115 об., 122–123 об., 125–128; Д. 3212. Л. 14–14 об.; Д. 3219. Л. 300–304, 382 об., 501–502, 580–580 об.

Лит.: *Ширинский-Шихматов П. А.* О жизни и трудах иером. Аникиты, в мире кн. С. А. Ширинского-Шихматова. СПб., 1838; *Ионатий (Денишин), инок.* Историческое описание Русского св. славного прор. Илии скита, что на Афоне. М., 1860; *Леонид (Кавелин), архим.* Краткий очерк жизни и трудов в Бозе почившего настоятеля Русского Ильинского скита, что на св. Афонской горе, архим. Паисия // ДЧ. 1872. Т. 1. Кн. 4. С. 389–401; Русский общежительный скит св. прор. Ильи на Св. Афонской Горе. Од., 1883, 1889, 1896, 1913<sup>4</sup>; Спор племенной на Афоне // ПО. 1884. Т. 1. № 2. С. 406–411; *Константинов Н. [Леонтьев К. Н.]* Панславизм на Афоне // РВ. 1873. Т. 104. № 4. С. 650–702 (то же // *Он же.* Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 56–80); *Дмитриевский А. А.* Русские на Афоне. СПб., 1895. С. 239–253; Записки рус. инока-афонца о своем путешествии по святогорским обителям и пустыням и сведения о неких их подвижниках как древних, так и современных // ДС. 1892. Вып. 6; Вести с Афона: (К разъяснению положения дел на Св. горе) // ЦВ. 1897. № 45. С. 1462; Афонская летопись // ДС. 1900. Вып. 9. С. 279; *Павловский А.* Путеводитель по Св. Горе Афонской. Од., 1889. С. 96–98; Спутник рус. паломника по Св. Горе Афону. М., 1905. С. 47–48; Сказания о чудотворных иконах Божией Матери, именуемой «Млекопитательница». К., 1908; Освящение соборного храма в Русском Ильинском скиту на Афоне и избрание нового игум. Иоанна и возведение его в сан архимандрита. Од., 1914; Святая Гора Афон: Рус. людям, в рассеянии сущим, о рус. обителях, на Святой горе Афон. П., 1958. С. 22–24; *Ващенко Вс.* Скит Св. Пророка Ильи // ПрПуть. 1961. С. 157–170; *он же.* Святоименный Афон. Штутгарт, 1962. С. 34–37; Закрытие Ильинского скита // Правосл. Русь. 1992. № 10. С. 12; Изгнание рус. иноков с Афона // Там же. С. 13–14; *Николай, иером.* О событиях на Афоне 7–8 мая ст. 1992 г. // Мир Божий. 1996. № 1. С. 15; *Ύασκετὶ (Καραχρήστου), ἀρχιμ.* Ἐρεθὸς κωνοβιακῆ σκήτης προφήτου Ἰλίου. Ἀγίου Ὁρος, 1999; *Fennell N.* The Russians on Athos. Oxf.; Bern; В., 2001. P. 238–315; *он же (Феннелл Н. И.).* Русский Ильинский скит // Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. М., 2008. С. 185–193; Жития одесских святых. М., 2002. С. 238–256; *Πεντζίκης Γ. Ν.* Ἀγίου Ὁρος. Ἀθήνα, 2003. Τ. 2. Σ. 384–386; Россия и правосл. Восток: К-польский Патриархат в кон. XIX в. / Подгот.: Л. А. Герд. СПб., 2003. С. 223–224; Житие и подвиги блж. отца нашего старца Паисия // Прп. Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избр. творения по рукоп. источникам XVIII–XIX вв. М., 2004. С. 123–201; *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. М., 2007. Т. 1. С. 901–902; *Талалай М. Г.* Муж. скит св. Пророка Илии //

Русские храмы и обители в Европе / Сост.: В. В. Антонов и др. СПб., 2005. С. 134–136; *Парфений (Аггеев), инок.* Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Св. земле. М., 2008. 2 т.

## II. Троицкий

**Рукописное собрание И. п. с.** достаточно типично по составу для слав. скитов и келлий Афона. Оно насчитывает неск. десятков слав. рукописей кон. XV–XIX в., преимущественно аскетических сборников XIX в. Древнейшие рукописи коллекции: серб. Евангелия-тетр кон. XV и рубежа XV и XVI вв. (№ С1 и С2), Требник среднеболг. извода нач. XVII в., написанный в Молдавии или на Украине (С4), Лествица прп. Иоанна Синайского нач. XVIII в. (С5), Сборник иноческих житий и патериковых повестей 1749 г. (С15), Сочинения прп. Нила Синаита и прп. Нила Сорского 1750 г. (С14), Евангелие-тетр (вероятно, список печатного — М., 1715) 1761 г. (С3). Собрание имеет рукописное описание, составленное в 1991 г. мон. Иоанникием. Сведения о рукописях XV–XVIII вв. включены в сводный каталог слав. рукописей Афона (Славянские рукописи афонских обителей / Сост.: А. А. Турилов и Л. В. Мошкова под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Фес-салоники, 1999. № 171, 175, 233, 303, 772, 875, 998). Возможно, часть рукописного собрания (в т. ч. ряд списков переводов прп. Паисия (Величковского), переписанных его учениками) во 2-й пол. XIX — нач. XX в. перешла в б-ку близлежащего скита Ксилургу (Мариинский скит, скит Богородицы), собрание к-рого находится в б-ке Пантелеимонова мон-ря и составляет отдельный фонд.

А. А. Турилов

**«ИЛИИ ТРУДОЛЮБИВОГО СЛОВО»**, слав. компилятивный псевдоэпиграф XII–XIII вв. (?), Похвальное слово арх. Михаилу (нач.: «Хотя преблагый человеколюбивый Бог всего мира створити от небытия в бытие...»), приуроченное к 8 нояб. «И. т. с.», состоит из 3 частей: объяснения сути праздника, изложения чудес арх. Михаила, похвалы святому. Источниками памятника послужили слав. перевод проложной статьи на Собор арх. Михаила, «Сказание чудеса прп. Архипа пустычника пономаря» о чуде архистратига в Хонех, Похвальное слово св. *Климентя Охридского*, а также, возможно со значительными сокращениями, слово Пандолея пресвитера. Со-

ставитель свободно использовал источники, допуская перифраз текстов и изложение своими словами. Имя, помещенное в заголовке, как установил М. Н. Сперанский, было вместе с эпитетом заимствовано составителем из переводного предисловия к Прологу *Константина*, еп. Мокисийского; очевидно, этот календарный сборник воспринимался безымянным слав. книжником целиком как труд «Илии трудолюбивого» (*Сперанский*. 1908. С. 303).

Текст известен в серб. списках XIV–XVII вв. в составе сборников: 1) кон. (?) XIV в. (НБС. Старое собр. № 102. Л. 254–256; ркп. погибла в 1941, текст изд. Сперанским); 2) посл. трети XIV в. (Мон-рь Дечаны (Косово и Метохия). № 103. Л. 176 об.— 181 об.); 3) XVI в. (НБКМ. № 320. Л. 39–41); 4) XVII в. (ЦНБ НАНУ. Нежин. № 28. Л. 216–220). 1-я и 2-я рукописи имеют значительное число общих статей, а в 3-м и 4-м списках текст анонимен. С. Ю. Темчин по начальным словам отождествил анонимный список памятника в составе западнорус. Торжественника минейного (БАН Литвы. Ф. 19. № 103. Л. 396–401), переписанного в 1569 г. в г. Корец на Воляни для кн. Богуша Корецкого; «И. т. с.» помещено здесь среди сочинений св. Климента Охридского (см.: *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публичной б-ки, церковнослав. и рус. Вильна, 1882. С. 205, 213). Древнерус. традиция памятника пока не изучена.

Впервые памятник был исследован и опубликован в нач. XX в. Сперанским. Вопрос о времени и месте его создания остается по существу открытым, хотя до сих пор исследователи считали его южнославянским. Язык памятника в лексическом отношении нейтрален и не содержит данных для его локализации, лит. источники текста в равной мере были доступны и древнерус. и южнослав. книжникам. Нижний хронологический предел создания определяет дата перевода Пролога на слав. язык. Наличие памятника в серб. и рус. рукописях допускает следующие версии: 1) «И. т. с.» было написано на Руси в XII в. и попало в Сербию в период «первого восточнославянского влияния» посл. четв. XII — сер. XIII в.; 2) оно было создано в Сербии в XIII в. и позднее (в XV в.?) перешло на Русь. В пользу восточнославянского происхождения «И. т. с.»



может свидетельствовать обстоятельство, что южнослав. произведения, созданные до сер. XIV в. и не включенные в состав макротекстов (прежде всего сборников уставных чтений), не получили на Руси известности в эпоху «второго южнославянского влияния». Независимо от решения вопроса о месте создания «И. т. с.» должно изучаться в контексте русско-южнослав. культурных связей домонг. периода.

В тексте «И. т. с.» упоминается о его произнесении в церкви во имя арх. Михаила («Мы же, братие, подражающее того ангельского собора, собравшееся в храме святого архангела Михаила, похвалим всех владыку»), состоявшемся, возможно, при освящении храма. Относительно местонахождения этой церкви ввиду большой популярности посвящения престолов арх. Михаилу можно только высказывать предположения. В случае рус. происхождения «И. т. с.» речь может идти, напр., о мон-ре на Смядыни в Смоленске, основанном кн. Давидом Ростиславичем (1167–1180; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 703–704), или о Выдубицком монастыре в Киеве, где в 1198 г. проводил строительные работы кн. Рюрик Ростиславич (см.: *Бегунов Ю. К.* Речь Моисея Выдубицкого как памятник торжественного красноречия XII в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 60–76). При серб. происхождении допустим вариант мон-ря Михаила на Превлаке близ Котора, ок. 1219 г. преобразованного из католического в связи с учреждением в нем центра Зетской епархии Сербской Православной Церкви.

Изд.: *Сперанский М. Н.* Слово Илии Трудолюбивого // ЧОИДР. 1909. Кн. 3. С. 1–4; *Skowronek M.* «Świat cały ma Cię za obrońcę»: Michał Archanioł w kulturze Słowian prawosławnych na Bałkanach. Łódź, 2008. S. 38–45, 187–197.

Лит.: *Сперанский М. Н.* Слово Ильи Трудолюбивого // Jagić-FS: Zb. u slavu V. Jagića. B., 1908. С. 299–303; То же // *Сперанский М. Н.* Мелкие старинные тексты. М., 1910. С. 3–6.

А. А. Турилов

**И́ЛИЙ** [евр. אֵלִי, *‘ēlī*; греч. Ηλί], ветхозаветный первосвященник и судия израильский (1 Цар 4. 18), служивший в святилище в Силоме (1 Цар 1. 3, 7, 9). Родословная И. точно неизвестна. Его сыновья, священники Офни и Финеес, носили егип. имена, что, вероятно, указывает на происхождение рода из Египта (1 Цар 2. 27). Одно позднее предание возводит род И. к свящ. Ифамару, сыну Аарона (*Ios. Flav. Antiq. V 11. 5*),

другое — связывает его с первосвящ. *Елеазаром* (3 Ездр 1. 2). Евр. имя *‘ēlī* употребляется в ВЗ только по отношению к И. и, возможно, является сокращенной формой имени *yhwh‘ly*, встречающегося в т. н. Самарийском остраконе (VIII в.) (*Youngblood. P. 457*).

Святилище в Силоме, где хранилась главная святыня Израиля — ковчег завета (1 Цар 4. 3), было крупным религ. центром израильского племенного союза, возглавляемого И. Во время паломничества в Силом мать прор. Самуила *Анна* принесла обет посвятить будущего сына Господу и получила от И. известие, что ее молитва о даровании сына будет услышана (1 Цар 1. 11–17). Впосл. отрок Самуил был отдан на служение в храм под присмотром И. (1 Цар 2. 11). Сыновья И. пренебрегали обязанностями священника и недостойным служением отвращали народ от Господа (1 Цар 2. 12–17, 29; 3. 13). Попытки И. вразумить их не принесли результата, и тогда к нему пришел некий человек Божий, к-рый объявил суд Божий над его священническим родом (1 Цар 2. 27–36, ср. откровение Самуилу (1 Цар 3. 11–14)), И. был обвинен в грехе сыновей (1 Цар 2. 29; 3. 13). Это пророчество исполнилось в гибели сыновей И. в один день (1 Цар 2. 34; 4. 11, 17), а также в убийстве священников из рода И. в Номве (1 Цар 22. 6–20). И. умер, получив известие о поражении израильтян при Авен-Езере, гибели сыновей и об утрате ковчега завета в битве с филистимлянами (1 Цар 4. 1–18). Др. священник из рода И., Авиафар, был смещен со своего поста царем Соломоном (3 Цар 2. 26–27). Несмотря на ревностное служение при храме и религ. воспитание прор. Самуила, И. был осужден за то, что не смог отвратить сыновей от греха.

История И. получила назидательное истолкование в христ. экзегезе. Отношение И. к сыновьям упоминается в *Апостольских постановлениях* как предупреждение для тех епископов, к-рые пренебрегают строгим вразумлением грешников, и тем самым приносят вред Церкви (Const. Ap. II 9–10). История И. и его сыновей должна служить напоминанием священнослужителям, пренебрегающим вразумлением паствы (*Hieron. Adv. Iovin. I 35; Caes. Arel. Ser. 5*). Отношения И. с сыновьями — пример опасного нерадения в воспитании детей, к-рые своим нечестием

погубили отца (*Ioan. Chrysost. In illud.: Vidua eligatur. 8–10*). Фальшивая доброта И. по отношению к сыновьям приучила их быть индифферентными ко злу, она не имеет ничего общего с попечением Божиим о грешниках, являясь предательством истины (*Basil. Magn. Asc. br. 28*). Лит.: *Halevy E. E. Eli // EncJud. Vol. 6. P. 317; Youngblood R. Eli // ABD. Vol. 2. P. 456–457.*

**ИЛИЙ**, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

**ИЛИЙСКАЯ И ОЛЕНСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [Илийская (Элидская) митрополия; греч. Ἐπίσκοπος Ἠλείας καὶ Ὀλένης], епархия *Элладской Православной Церкви*. Расположена на территории нома Элида (Илия) на Пелопоннесе. Составляет из 9 эпитропий (округов): Пиргоса, Амальяды, Пинии, Гастуни и Вартоломью, Лехены, Варды, Олени, Архея-Олимбии, Ламбии. В наст. границах митрополия существует с 1922 г. О древней епископской кафедре в Элиде точных сведений нет. Согласно позднейшим преданиям, ап. *Андрей Первозванный* проповедовал и претерпел мученическую кончину в Патрах; так же распространению христианства в Элиде могло способствовать посещение ап. *Павлом Коринфа*. В Олимпии обнаружены руины раннехрист. базилик, что свидетельствует о проникновении христианства на эту территорию. Дионисий, еп. Элидский, принимал участие в Сардикийском Соборе (343) (*Mansi. T. 3. Col. 45*). До кон. IX в. епископия находилась в подчинении митрополии Коринфа. Согласно ряду нотаций К-польского Патриархата, в X–XII вв. епископия зависела от Патрской митрополии (*Darrouzès. Notitiae. P. 303, 326, 362*). Печати, датируемые XI в., содержат имена 2 епископов — Луки и Феодора (*Laurent V. Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. P., 1963. T. 5/1. N 657, 678*). Во времена франк. владычества в Греции Элида входила в состав Ахейского княжества (1205–1432), столицей которого была Андравида, где находилась лат. епископская кафедра. Здесь была построена ц. Св. Софии в готическом стиле, принадлежавшая доминиканцам. С сер. XV по кон. XVI в. Илийская епископия находилась в подчинении Монеувасийской митрополии (*Darrouzès. Notitiae. P. 421*).



Со 2-й пол. XIII по 2-ю пол. XVIII в. епископскую кафедру занимали: Марк (Макарий) (с 1262), Дионисий (с 1630), Никодим (с 1700), Иоаким (с 1727), Парфений (с 1747), Каллиник (с 1769).

До начала Греческого национально-освободительного восстания в 1821 г. на территории совр. И. и О. м. располагалась Оленская епископия с кафедрой в г. Пиргосе. После мученической кончины Филарета, еп. Оленского (13 сент. 1821), местоблюстителем был назначен Кирилл (Вогасарис), митр. Ларисский, занимавший этот пост примерно до кон. 1833 г., когда он был поставлен на кафедру *Аргондской митрополии*. В нояб. 1833 г. на место Кирилла был назначен Иона, митр. Дамалский и Педьядский, к-рый через несколько месяцев ушел на покой по состоянию здоровья. В этом же году Илийская (бывш. Оленская) епископия была объединена с митрополией Ст. Патр в Патрскую и Илийскую архиепископию, 1-м архiereем к-рой стал митр. Мелетий. В 1899 г. Илийская епископия вновь была выделена в качестве отдельной



Руины раннехрист. базилики в Олимпии

епархии. В июле 1922 г. она была возведена в ранг И. и О. м.

Кафедра митрополии находится в Пиргосе, митрополичий собор освящен во имя свт. Николая Чудотворца. По инициативе еп. Афанасия (Василопулоса) (1968–1981) рядом с собором был установлен бюст этномартира (национального героя и мученика) Филарета, еп. Оленского. Первоначально резиденция митрополита находилась в доме врача Иоанна Стафопулоса, с 1939 г. она располагается в здании Национального банка.

В наст. время в епархии 221 храм, 87 парекклисионов, 255 экзокклисионов (сельских церквей и часовен), 5 действующих мон-рей и 4 исихастирия.

**Мужские монастыри.** В честь иконы Божией Матери «Хрисопиги» (Золотой Источник), расположенный к северо-востоку от городка Ламбия (Диври), основан в 1650 г., престольный праздник 8 сент.— Рождество Пресв. Богородицы; в настоящее время в обители проживают 7 монахов. Монастырь в честь Успения Пресв. Богородицы (Поречу) восстанавливается.

**Женские монастыри.** Монастырь в честь Успения Пресв. Богородицы (Кремасти) основан в 1700 г. (16 монахинь). Название монастыря буквально означает «подвешенный»: согласно преданию, местные жители увидели яркий свет в расселине горы; поднявшись туда, они обнаружили икону Божией Матери, парящую в воздухе. На месте, где была найдена икона, был сооружен храм, а впосл. мон-рь. Обитель расположена на высоте 334 м, так что кажется, что она повисла на горном склоне. Мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы (Скафидья) основан в 1100 г. (4 монахини). Название «Скафидья» означает «лодочка»: место, где расположена обитель, напоминает челнок. Согласно др. преданию, чтимая икона Божией Матери «Скафидиотисса» была найдена в лодке, плившей по вол-

нам. Монастырь во имя свт. Николая Чудотворца (Франкопидима) основан в 1200 г. (18 монахинь). Монастырь получил название «Франкопидима» (Прыжок франка) в память о чудесном спасении от турок всадника, который прыгнул со скалы высотой 280 м, однако остался невредимым, т. к. ему помогал свт. Николай Чудотворец.

**Женские исихастирии:** прор. Илии в Амальяде (основан в нач. XX в.; 5 монахинь); вмч. Димитрия Солунского в Амальяде (основан в 1930; 4 монахини); Вознесения Господня близ Амальяды (основан в 1935; 5 монахинь); свт. Афанасия Великого близ Амбелокамбоса (после национально-освободительной революции 1821–1829 был основан на месте муж. монастыря; 4 монахини).

Периодическое издание — ж. «Виноградник» (Ἀμπέλως). Нынешний

митр. Герман II (в миру Параскевопулос Иоаннис) развил в своей епархии активную духовно-просветительскую, общественную и благотворительную деятельность, в т. ч. организовал 9 молодежных центров, школу визант. музыки и иконописания, б-ку в Н.-Пиргосе, службу поддержки семьи, больных, военных, антирелигиозной деятельности, 2 музея и 3 женских приюта, детские дома, дом инвалидов, 5 домов престарелых, 2 церковных лагеря, школу по домоводству в Амальяде, 3 студенческих общежития (2 в Афинах и 1 в Фессалонике) и др.

Архиереи: Дамаскин (Спилиотопулос) (1901 — кон. 1917), Антоний (Политис) (1922–1945), Герман (Гумас) (1945–1968), Афанасий (Василопулос) (1968–1981), Герман II (Параскевопулос) (с 1981).

Лит.: Γρηγόριος Τ. Ἀθ. Ἡλείας Μητρόπολις // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 16–19; Janin R. Elis // DHGE. Т. 15. Col. 214–215; Fedalto. Hierarchia. Т. 1. P. 502–503; Δίπτυχα. 2009. Σ. 481–488; <http://www.ecclesia.gr/greek/dioceses/Eleias/Eleias.html> [Электр. ресурс].

**ИЛИОДОР** [Гелиодор; лат. Heliodorus] († после 405), св. (пам. зап. 3 июля), еп. г. Альтин (ныне Альтино, Италия), адресат посланий блж. *Иеронима Стридонского*. И. входил в число клириков, принадлежавших к кругу Аквилейского еп. Валериана, к-рых Иероним называл «хором блаженных» (*Hieron. Chron. An. 2390* // *Euseb. Chron. Vol. 2. P. 198*); был другом св. Хроматия, буд. преемника Валериана, и, так же как он, аскетом. Ок. 370 г. И. познакомился с блж. Иеронимом, когда тот посетил Аквилею, в 373 г. отправился за ним на Восток. Вероятно находясь в Антиохии, И. получил от Иеронима послание с просьбой навесить его в пустыне Халкида; в послании были рассуждения о пользе пустынножительств (*Hieron. Ep. 14*). В сент. 381 г. И. уже как епископ Альтинский присутствовал на Соборе, проходившем в Аквилее под рук. святителей *Амвросия* Медиоланского и Валериана Аквилейского. Участники Собора рассматривали дело Иллирийских епископов Палладия из Ратирии (близ совр. сел. Арчар, Болгария) и Секундина из Сингидуна (ныне Белград), которых обвинили в арианской ереси и лишили сана. Др. сведений о деятельности И. в качестве епископа не сохранилось.

И. поддерживал переписку с блж. Иеронимом. Летом 398 г. тот просил Хроматия и И. прислать средства



для оплаты трудов переписчиков и переплетчиков. В прологе к переводу Книг Соломона блж. Иероним с благодарностью сообщает, что на их средства завершил перевод Притчей Соломоновых, Екклесиаста и Песни Песней. Хроматий и И. просили его составить толкование на Книги пророков Осии, Амоса и Малахии, блж. Иероним обещал сделать это позднее (*Biblia Sacra Vulgata. Prologus in Libris Solomonis*; ср.: *Hieron. Apologia adversus libros Rufini. II 31*). Он начал работу над толкованием на книги малых пророков еще в 374 г., однако полный корпус комментариев был окончен к 406/7 г. Блж. Иероним посвятил Хроматию и И. также перевод Книги Товита. В нач. 394 г. Иероним направил племяннику И. Непотиану послание, в к-ром одобрил его решение об оставлении военной службы ради церковного служения (*Hieron. Ep. 52*). Когда через неск. месяцев Непотиан скончался, Иероним послал И. составленный им панегирик в честь усопшего (*Hieron. Ep. 60*). Хроматию и И. приписывается подложное послание к Иерониму о чествовании памяти святых, сохранившееся в качестве пролога к т. н. Мартирологу блж. Иеронима.

В XII–XIII вв. было составлено легендарное Житие И., известное в XIV в. Петру Наталису (*Petr. Natal. CatSS. VI 46*). Составитель Жития был знаком с перепиской блж. Иеронима, актами Аквилейского Собора, «Историей лангобардов» Павла Диакона. Почерпнутые из этих источников сведения он дополнил преданиями. Согласно Житию, И. был уроженцем Альтина и 1-м епископом города, боролся с язычниками. Во время паломничества в Иерусалим он познакомился с блж. Иеронимом. Тогда же некие галльские епископы прибыли к имп. *Феодосию I Великому* и попросили разрешить перенести в Галлию мощи ап. Иакова Зеведеева, к-рый мученически скончался в Иудее, но проповедовал в их странах. Император позволил им это сделать, в Палестине епископов встретил И., получил от них часть мощей и привез их с собой в Альтин.

Престарелый И. созвал клириков и предложил им избрать др. епископа. Был избран некто Амвросий, а И. удалился в окрестности Альтина, где жил аскетом вместе с подвижником Маркеллианом. Здесь И. построил церковь и вскоре похоронил там Маркеллиана. Впосл. в храме был

погребен и сам И. Перед кончиной он призвал к себе альтинских клириков во главе с еп. Амвросием и предсказал бедствия, к-рые в скором времени обрушатся на Альтин. Далее автор Жития описывает разрушение города Атилиой (452) и притеснения со стороны лангобардов. Во времена имп. *Ираклия* († 641) и его преемников Ираклиона и Константина III Альтинский еп. Павел с нек-рыми горожанами переселился на остров в Венецианской лагуне, где был основан т. н. Нов. Альтин, получивший название Торцелл (ныне Торчелло). Из старого города были перенесены мощи местных святых: мучеников Феониста, Тавры и Тавраты, исп. Либерала, а также ап. Иакова. Второй преемник Павла, Деуседит, поместил эти мощи в новом кафедральном соборе, посвященном Пресв. Богородице. Спустя много лет из ц. св. Маркеллиана, находившейся за городской стеной, были украдены и перенесены в Торцелл останки этого святого. Тогда же не названный по имени епископ, получив во сне увещание Божие, решил перенести в новый собор и мощи И.: по свидетельству автора, их уже неоднократно пытались украсть из пришедшей в упадок старой церкви. Мощи И. были помещены под главным алтарем собора.

Иначе эти события представляет историк Венеции А. Дандоло (сер. XIV в.), к-рый приписывает перенесение в Торцелл мощей всех святых, в т. ч. И., еп. Деуседиту и датирует это событие 697 г. (*ActaSS. Iul. T. 1. P. 651*). Ист.: *BHL, N 3801; ActaSS. Iul. T. 1. P. 645–651; Hieron. Ep. 14, 52, 60 // Labourt J. Saint Jérôme. Lettres. P., 1949. T. 1. P. 33–45; 1951. T. 2. P. 172–173; 1953. T. 3. P. 90–109; Hieronymus. Apologia adversus libros Rufini. II 31 / Ed. P. Lardet. Turnholti, 1982. (CCSL; 79); Gesta Consilii Aquileiensis / Ed. M. Zelzer. Vindobonae, 1982. P. 325–326, 362. (CSEL; 82/3); MartRom. Comment. P. 267–268.*

Лит.: *Paschini P. Le vicende politiche e religiose del territorio friulano da Costantino a Carlo Magno // Memorie Storiche Forogiulessi. 1912. Vol. 8; idem. Eliodoro di Altino // BiblSS. Vol. 4. Col. 1076–1077; Lanzoni. Diocesi. P. 887.*

**О. И. Ф., Д. В. Зайцев**

**ИЛИОДОР**, мч. (пам. 28 сент.) — см. в ст. *Александр, Алфей, Зосима, Марк пастырь, Никон, Неон, Илиодор и др.*, мученики.

**ИЛИОДОР** [греч. Ἰλιόδωρος] († между 270 и 275), мч. (пам. 19 нояб.; пам. зап. 21 нояб.). На основе несохранившегося иностранного Жития И. было составлено

сказание, содержащееся в греческих стишных Синаксарях (напр., *Paris. gr. 1582, XIV в.*). Это сказание впосл. было включено в печатные греч. Миней (Венеция, 1593) и в отредактированном виде вошло в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

И. жил при рим. имп. *Аврелиане* (270–275) в г. Магиде в Памфилии, в М. Азии. Он смело проповедовал имя Христово, за что был доставлен к правителю Аэцию, к-рый уговаривал И. принести жертву богам, а после отказа отдал на мучения. Во время пыток раздавался голос с неба и изгнатели увидели 4 ангелов, после чего уверовали во Христа; по приказу Аэция они были брошены в море. Правитель распорядился раскалить медного вола и поместить туда И., но по молитве святого вол остыл, и И. остался жив. Аэций отпустил И. на 3 дня в надежде, что тот отступит от христ. веры, но вместо этого святой тайно пришел в языческий храм, называемый Пантеон. По его молитве произошло землетрясение, которое разрушило всех идолов. Разгневанный Аэций приказал вонзить И. в голову раскаленные гвозди и, заковав, отвести в г. Атталию (ныне Анталья, Турция), где мученика бросили на раскаленную сковороду. Однако благодаря молитве И. остался невредимым, и многие присутствовавшие воскликнули: «Поистине, велик Бог христиан!» Тогда местный правитель отправил святого обратно в Магид, где И. вновь пытали, а затем обезглавили.

В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца время мученической кончины И. указано 272 г.; др. источники относят дату мученичества к 273 г. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память И. отмечена под 19 нояб.; в Римском мартирологе (XVI в.) кард. Цезаря Барония — под 21 нояб.

Из-за отсутствия упоминаний об И. в других древних источниках совр. западные исследователи ставят под сомнение достоверность мученичества (*BiblSS. Vol. 4. Col. 1077*).

Ист.: *BHG, N 2167; SynCP. Col. 239–240; ЖСв. Ноябрь. С. 552–553; MartRom. Comment. P. 537–538; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 2. Σ. 139–141.*

Лит.: *Сергий (Снацкий). Месяцеслов. T. 2. С. 358; Lucchesi G. Eliodoro // BiblSS. Vol. 4. Col. 1077–1078; Aubert R. Heliodore // DHGE. T. 23. Col. 907; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 167.*

**А. М. Гагинский**



**ИЛИОДОР** (Голованицкий Иоанн; 1795, с. Староселье Киевской губ. — 28.06.1879, Глинская в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.), прп. Глинский (пам. 9 сент.), схиархим., настоятель *Рыхловского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*, Петропавловского мон-ря Глуховского у. Черниговской губ. Род. в семье приходского священника, в 1806–1813 гг. обучался в КДА, затем был зачислен в нижегородское ополчение. Получив в марте 1815 г. отставку, он поступил в Киево-Печерскую лавру,



Прп. Илиодор (Голованицкий).  
Рис. неизвестного художника  
(РГИА. Ф. 835. Оп. 4. Д. 59. Л. 6)

проходил послушание в ключне, затем стал келейником наместника лавры архим. св. *Антония (Смирницкого)*; в посл. епископ Воронежский). Через некое время перешел сначала в *Молченскую Сафрониеву*, а в 1818 г. — в *Глинскую в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.* В 1820 г. Голованицкий был пострижен прп. *Филаретом (Данилевским)* в рясофор с именем Иоиль. Духовным наставником инока был схим. Пахомий (Сковородка), который до поступления в Глинскую пуст. подвизался в монастыре *Хиландар* на Афоне. После смерти старца Пахомия с 1821 г. И. стал обращаться за советами к игум. Филарету.

9 марта 1823 г. игум. Филаретом был пострижен в монашество с именем Иоанникий. Весной 1824 г. он был оклеветан и изгнан из обители, по просьбе братии в том же году был принят обратно, нес тяжелую епитимию; 12 нояб. 1824 г. рукоположен во диакона; 29 сент. 1826 г. был перемещен в *Рыхловский Николаевский мон-рь*, а ок. 1829 г. — в *Домницкий Богородице-Рождественский мон-рь Черниговской губ.*

20 нояб. 1831 г. И. был рукоположен во иерея и назначен настоятелем *Рыхловского Николаевского мон-ря Черниговской губ.*, 16 сент. 1832 г. утвержден в этой должности. Налаживал уставную жизнь обители, инициировал ремонт обветшавших построек. Для сбора пожертвований ездил в Москву, в Троице-Сергиеву лавру, общался с ее наместником прп. *Антонием (Медведевым)*, на обратном пути посетил *Оптицу пуст.* О душеполезных беседах с иером. прп. *Львом (Леонидом) (Наголкиным)* И. рассказывал ученикам уже в глубокой старости. За благоустройство обители 12 нояб. 1833 г. награжден набедренником, 14 сент. 1835 г. возведен в сан игумена с возложением палицы. Указом Святейшего Синода 6 авг. 1840 г. И. был переведен настоятелем Петропавловского мон-ря Черниговской губ. с возведением в сан архимандрита. Братия *Рыхловской обители* настолько почитала И., что посещала его и в Петропавловском мон-ре, и в Глинской пуст.

Когда 31 марта 1841 г. скончался настоятель Глинской пуст. прп. Филарет, И., несмотря на весеннее половодье, отправился в путь для участия в погребении своего духовного наставника. По преданию, на одной из переправ был чудесным образом спасен от потопления. Несколько раз И. намеревался оставить настоятельскую должность в Петропавловском мон-ре и удалиться на покой. Однажды во сне увидел себя среди поля перед 3 дорогами: первая — к *Рыхловскому мон-рю* — шла по цветущему полю; вторая — к Петропавловскому мон-рю — была усеяна маленькими кочками и лужами; третья, самая узкая дорога — к Глинской пуст. — поросла колючим кустарником и тянулась по оврагам. Приснувшись, И. решил следовать «тесным путем» — поселиться в Глинской пуст. В нач. 1845 г. И. подал прошение Черниговскому архиерею об увольнении его от должности настоятеля с перемещением на покой в Глинскую пуст. Увольнение последовало 6 сент. 1845 г.

Обладая добрым и миролюбивым характером, И. советовал братии прощать согрешения друг другу. В первые годы жизни в Глинской пуст. порой терпел от них упреки и насмешки. «Приду, бывало, — рассказывал старец, — начну уговаривать их и просить примириться; вот тут-то мне и достанется. Откуда, говорят

мне с насмешкой, явился такой миротворец?! Уходи отсюда! Какое тебе до нас дело?» В сент. 1849 г. И. подал прошение о разрешении совершить паломничество в Иерусалим, поскольку «во время постигшей продолжительной болезни дал обет поклониться Гробу Господню» (РГИА. Оп. 130. Д. 1158. Л. 1). Осенью 1850 г. вместе с группой паломников посетил Палестину и г. Миры Ликийские. Во время молебна у гроба особо чтимого им свт. Николая Чудотворца лампада, висевшая над гробницей, чудесным образом наклонилась и из нее на И. излилось масло. Свидетели этого события воскликнули: «Милость святитель изливает на архимандрита» (см.: Сказание о жизни. 1887. С. 46). Имел беседу с патриархом Иерусалимским *Кириллом II*, к-рый советовал И. ввести в рус. мон-рях единое келейное правило, сделав его обязательным для всей братии. На обратном пути из Палестины И. посетил Св. Гору Афон, некоторое время жил в одной из келий, в нач. июля 1851 г. вернулся в Россию.

24 дек. 1858 г. в Глинской пуст. принял постриг в великую схиму с именем Илиодор. Восприемником при постриге избрал своего духовника иеросхим. Амфилохия (Скубырина). В 1863 г. по благословению настоятеля прп. Иннокентия (Степанова) И. вместе с келейником послушником Викентием поселился в 3 верстах к востоку от монастыря, рядом с р. Обестой (впоследствии здесь был основан Спасо-Илиодоровский (Дальний) скит Глинской пуст.). Отшельники вычитывали 9-й час, вечерню, повечерие, канон Божией Матери, молитвы на сон грядущим. Ночью служили утреню, в 10 ч. утра — 3-й и 6-й часы, обедницу. Между всеми службами исполнялось продолжительное келейное правило. После обедницы ок. 12 ч. они выпивали по чашке чая с ржаными сухарями, ок. 14 ч. вкушали картофель с конопляным маслом, ок. 18 ч. — вновь чай с ржаными сухарями. В воскресные дни употребляли немного молочной пищи. По воскресным дням и в великие праздники И. приходил на службу в обитель. Своему келейнику И. рассказывал, что когда в 1865 г. молился в мон-ре во время освящения вновь устроенного собора обители, то сподобился увидеть на солее храма Божию Матерь, окруженную «светом славы».

По окончании монастырских богослужений И. обычно беседовал в обители с насельниками, почитавшими его как старца. Призывал их отсекал своеволие, «покорять свою волю другому искусному, чтобы на себя не надеяться, а на молитвы другого и, смиряя себя, иметь сильное оружие против гордого врага», хранить «сердечную чистоту». Молодым послушникам не рекомендовал «до времени» самостоятельно читать Свящ. Писание, чем вызывал смущение у нек-рой части братии. Старец считал, что в Библии «много повествуется о некоторых плотских грехах, которые могут возбуждать воображение к страстным похотным пожеланиям и осквернять сердце» неокрепшего в аскетическом делании монаха. Молодым насельникам советовал читать творения св. отцов, разоблачающие «козни врага», разъясняющие «движение страстей, через которые он действует» (см.: *Иоанн (Маслов)*, 2007. С. 272). Особо тяжким И. считал грех осуждения и «увлечения» чужими проступками.

И. общался с оптинскими подвижниками прп. Львом (Леонидом) (Наголкиным), прп. Макарием (Ивановым), прп. Моисеем (Путиловым) и особенно близко — с прп. Амвросием (Гренковым), к-рого называл «святым мужем и делателем умной молитвы». Старец Амвросий писал своей духовной дочери: «Отец Илиодор посоветует тебе всегда полезное как опытный духовный муж». Прп. Амвросий многим советовал посетить Глинскую пуст., передавал с паломниками книги глинскому подвижнику. Духовное единение старцев раскрывается в совете прп. Амвросия сестрам *севского во имя Св. Троицы монастыря*: «К о. Илиодору в Глинскую пустынь можете писать и можете принимать его мнения и советы, остальных же, коих мнения все врозь... принимать нельзя» (см.: Там же. С. 277–278). Письма И. сохранились только в б-ке скита Оптиной пуст., что свидетельствует о благоговейном почитании в этой обители памяти глинского подвижника. Впервые письма И. инокиням севского во имя Св. Троицы мон-ря были обнаружены схиархим. Иоанном (Масловым) в архиве Оптиной пуст., находящемся в ОР РГБ. Схиархим. Иоанн, исследовав эпистолярное наследие старца, реконструировал учение И. о спасении в монографии (см.: Там же).

Осенью 1874 г. из-за болезни И. переселился в монастырь. Похоронен с левой стороны от входа в Успенскую ц. Глинской пуст. К июлю 2009 г. мощи И. находились в Никольском соборе пустыни в отдельной раке. 16 авг. 2008 г. в Глинской пуст. состоялись торжества прославления И. в лике святых.

Соч.: Письмо к Варваре и Серафиме, монахиням. 1863 г., марта 1-го // РГБ ОР. Ф. 213. К. 103. Ед. хр. 92; Письма к Тимковским: Софье Ильиничне (Серафиме) и Варваре Ильиничне (Варваре). 185(7)—1873 гг. // Там же. Ед. хр. 93.

Арх.: Об увольнении в Иерусалим проживающего в Глинской Богородицкой пуст. Курской епархии архим. Иоанникия. 1849–1850 гг. // РГИА. Ф. 796. Оп. 130. Д. 1158. Л. 1–1 об.; Главная опись церк. и ризничего имущества Курской епархии Глинской Рождество-Богородицкой муж. общежит. пуст., составленная в 1854 г. // Там же. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2727. Л. 80, 109–109 об.; Портреты начальствующих и других лиц монашеского духовенства. 1870–1905 гг. // Там же. Ф. 835. Оп. 4. Д. 59. Л. 6; *Амвросий (Гренков)*, прп. Наставления и письма // РГБ ОР. Ф. 213. К. 50. Ед. хр. 1. Л. 16 об.; *он же*. Письма к Варваре и Серафиме, монахиням (Тимковским). 1862–1871 гг. // Там же. К. 54. Ед. хр. 5. Л. 112 об., 126–126 об.

Лит.: *Мельхиседек (Сокольников)*, архим. Кр. ист. описание Рыхловской пустыни. М., 1844. С. 41; Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца схиархим. Илиодора, подвизавшегося в Глинской пустыни / Собр.: игум. Иаасон. М., 1887, 1906<sup>2</sup>; Спасо-Илиодоровский скит Глинской Рождество-Богородицкой пустыни. Од., 1899. С. 8–24, 29, 31, 34, 38; ЖПолв. Июнь. С. 369–410; *Четвериков С., прот.* Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на правосл. монашество. П., 1988<sup>2</sup>. С. 279; *Иоанн (Маслов)*, схиархим. Глинская пустынь. М., 1992. С. 36–42; *он же*. Глинский патерик. М., 1997. С. 322–360; *он же*. Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI–XX вв. М., 2007<sup>2</sup>. С. 250–278.

Н. В. Маслов

**ИЛИОДОР** (Труфанов) — см. *Труфанов С. М.*

**ИЛИОДОР** (Чистяков Иван Борисович; 25.09.1794, с. Воскресенск Жиздринского у. Калужской губ.— 2.02.1861, г. Белгород Курской губ.), архиеп. Курский и Белгородский. Род. в семье свящ. Бориса Бессонова. По окончании Калужской ДС в 1816 г. поступил в МДА, к-рую окончил в 1820 г. со степенью магистра. 18 сент. того же года был определен инспектором и профессором церковной истории Костромской ДС. До отъезда в Кострому 18 дек. 1820 г. был пострижен в монашество, 1 янв. 1821 г. рукоположен во диакона, 2 янв.— во иерея. С 5 сент. 1822 г.



*Илиодор (Чистяков), архиеп. Курский и Белгородский. Литография. Ок. 1860 г. (РГИА)*

инспектор МДС, профессор философии. 22 авг. 1823 г. И. был причислен к соборным иеромонахам *Донской иконы Божией Матери московского мон-ря* и определен ректором Рязанской ДС. Преподавал догматическое и нравственное богословие. Дал рекомендацию на поступление в МДА И. И. Кобыльскому (буд. архиеп. Воронежский *Иосиф (Богословский)*), изменив его фамилию. 4 мая 1824 г. возведен в сан игумена, назначен настоятелем *Иоанна Богослова ап. монастыря* Рязанской губ., в 1825 г.— благочинным мон-рей, 6 июля 1825 г. возведен в сан архимандрита, 22 июля того же года возглавил *рязанский во имя Св. Троицы мон-рь*. За время управления мон-рем в число его братии поступили 5 лучших воспитанников Рязанской ДС. С 12 дек. 1827 г. ректор Новгородской ДС, с 1828 г. настоятель *Антония Римлянина монастыря*.

19 февр. 1832 г. И. был избран и 13 марта в столичном Казанском соборе С.-Петербургским митр. *Серафимом (Глаголевским)* в сослужении митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)* хиротонисан во епископа Курского и Белгородского, 8 мая того же года прибыл на кафедру, 24 марта 1844 г. возведен в сан архиепископа.

До увольнения на покой И. без перемещений ок. 30 лет возглавлял только Курскую и Белгородскую епархию, что представляет собой уникальное явление в истории РПЦ синодального периода. Начало его служения на Курской кафедре омрачилось «неприятной» историей. При

посещении Белгорода в сент. 1832 г. имп. Николай I обнаружил на внутренней стене кафедрального Троицкого собора свое изображение в позолоченной раме, а рядом портреты др. императоров. В записке, направленной вскоре обер-прокурору Святейшего Синода кн. П. С. Мещерскому, Николай I сообщал, что, «к неудовольству и стыду увидев» свой портрет в храме, повелел его снять, а И. «за сие сделать строжайший выговор, с объявлением по всем епархиям». В рапорте от 20 окт. того же года И. написал, что портреты в соборе помещены при его предшественниках, а он «по недавнему поступлению в епархию, опасаясь подать народу, привыкшему издавна видеть изображения каждого благополучно царствующего монарха на боковой стене, повод к разным толкам... удержался от снятия портретов». Синод ходатайствовал перед имп. Николаем I о снятии с И. строжайшего выговора, и вскоре царь отменил взыскания с «только что вступившего на паству епископа» архиерея (Кобец, 2006. С. 137–138).

При И. указом Синода от 8 июля 1833 г. был осуществлен перевод архиерейского дома и духовной консистории из уездного Белгорода в губ. Курск, в помещения *курского в честь иконы Божией Матери «Знамение» муж. мон-ря*. Одновременно братия последнего переводилась в Белгород, в бывш. архиерейский дом, при котором И. учредил второклассный Свято-Троицкий мужской мон-рь. Сергиево-Казанский собор (1752–1778) в Курске стал кафедральным. В 1851 г. в Курске в перестроенном здании архиерейского дома была освящена ц. во имя Трех святителей. Проявляя заботу об оставшейся в Белгороде Курской ДС, И. настоял на увеличении ее штатного содержания и числа казеннокоштных воспитанников. Считал необходимым перевести семинарию в Курск, но осуществить это намерение по различным причинам не смог (переведена только в 80-е гг. XIX в.). Ближайшим помощником И. был (1837–1843) ректор семинарии архим. Варлаам (Успенский; впоследствии архиепископ Тобольский). И. особо покровительствовал обучавшемуся в семинарии М. П. Булгакову (будущий митрополит Московский Макарий). Архиерей оказывал ему материальную поддержку, приглашал погостить в свой дом на вре-

мя каникул, а в 1837 г., по окончании учения, направил его в КДА.

В 1836 г. И. поддержал инициативу курского губернатора М. Н. Муравьева по сбору сведений о церковных древностях епархии. В результате были обнаружены царские грамоты, записи по истории курских монастырей и святых, найдены реликвии XVII–XVIII вв. (кресты, панагии и проч.). По поручению И. преподавателем Курской ДС прот. М. В. Архангельским в 1853–1856 гг. было составлено «Церковно-историческое и статистическое описание Курской епархии» (не опубликовано, рукопись утрачена), собирались и публиковались материалы по истории Глинской и Софрониевой пустыней. Распоряжением И. чудотворный Кошарский крест, по преданию вывезенный с Афона и к 1832 г. хранившийся в каменной часовне с. Архангельского Белгородского у., был перенесен в белгородский Николаевский мон-рь (см. подробнее: Амфиатров П., свящ. Явленный и чудотворный Крест Крестовоздвиженской ц. с. Архангельскаго, Кашары тож, Белгородскаго у. Курской губ. Белгород, 1901). Ныне крест хранится в Крестовоздвиженском храме Белгорода.

И. был почетным членом конференции КазДА (с 1844), членом секретной комиссии по делам о раскольниках и об отступниках от Православия (с 1847). Вел активную миссионерскую работу среди униат. священнослужителей, сосланных в Курск из Западного края в 1839 г., содействовал им в принятии Православия. При поддержке курского губернатора Муравьева добился в 1837 г. массового перехода рыльских старообрядцев (ок. 350 чел.) во главе с городским головой купцом Шелиховым в единоверие и преобразования старообрядческой часовни (1826) в саду Шелихова в единоверческую ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы.

В 1846–1848 гг., во время эпидемии холеры, по благословению И. были проведены крестные ходы с Курской Коренной и др. чтимыми иконами епархии. Особо отличившийся в «холодном усмирении» прот. Иоанн Истомин был награжден орденом св. Анны 3-й степени. Во время Крымской войны (1853–1856) И. благословил курское ополчение иконой Божией Матери «Знамение», хранившейся в Знаменском соборе (1826) одноименного мон-ря. После войны

знамена дружин курского ополчения были принесены в Сергиево-Казанский собор.

При И. в епархии было построено множество церквей (ок. 100 из них только на территории совр. Белгородской обл.), в т. ч. Михаило-Архангельский (1844) в Белгороде, в честь иконы Божией Матери «Новодворская» (1836) в *курском во имя Св. Троицы монастыре*, Глинской пуст. В 1845 г. И. стал настоятелем Троицкой обители, хотя, переехав в кафедральный город, в Белгороде бывал редко, фактически обителью управляли наместники. Учредил больницы при всех жен. мон-рях Курской епархии, жертвовал для этого собственные средства. По инициативе И. в 1859 г. в г. Грайворон была поставлена часовня в память свт. Белгородского *Иоасафа (Горленко)*. При И. архиерейский хор, состоявший из воспитанников духовных училищ и семинарии, выступал в кафедральном и др. соборах С.-Петербурга.

С особым уважением И. относился к подвижникам *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.* Сохранилось донесение И. в Синод о том, что в Глинскую пуст. «принимаются люди только твердые в обете и нравственности; посему и избрание на служение в другие монастыри, не требуя предварительного согласия настоятеля, всегда падает на иноков Глинской пустыни» (РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Д. 825). С особенным доверием относился к прп. *Феодоту (Левченко)*, при посещении пустыни подолгу беседовал с ним. Согласно Житию Феодота, старец-простец «платил сему святителю взаимною любовью, лавливал для него рыбу и приносил ему в подарок». Др. глинский подвижник — иером. *Арсений (Митрофанов)* по благословению И. возобновил Святогорскую пуст. в Харьковской губ. (см. *Святогорский Зимненский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*). И. поддерживал дружеские отношения со мн. подвижниками своего времени: переписывался с архиеп. Херсонским *Иннокентием (Борисовым)* и архим. прп. *Макарием (Глухаревым)*, еп. Чебоксарским *Никодимом (Казанцевым)*, в 40-х гг. XIX в. общался со старцами *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.*, архим. прп. *Антонием (Медведевым)* и др. Возглавил заупокойную литургию и погребение 4 марта 1840 г. архиеп. Харьковского свт. *Мелетия*



(Леонтовича) в архиерейской усыпальнице харьковского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря. Как присутствующий в Синоде в 1847 г. оказал помощь архим. св. *Игнатию (Брянчанинову)*, когда тот после тяжелой болезни подал прошение об увольнении на покой в *Бабаевский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* (см.: *Игнатий (Брянчанинов)*. 2005. С. 11–17). Впосл., направляясь к месту своего нового служения — на Кавказскую кафедру, 13 дек. 1857 г. свт. Игнатий остановился в Курске, общался с И., а 15 дек. архиерей вместе служили литургию в соборе. И. активно занимался проповедничеством, опубликовал ряд поучений. Лучшие из них «писаны слогом легким и живым и часто с силою в мыслях» (*Филарет (Гумилевский)*). Обзор. Кн. 2. С. 492). Считается, что именно И. (как «не бедного ума человек» и «человек обращения приятного и тонкого») упоминается в беседе героев романа Н. С. *Лескова* «Соборяне» (*Лесков Н. С. Собр. соч.*: В 12 т. М., 1989. Т. 1. С. 212).

Награжден орденами св. Анны, св. Владимира 2-й степени, св. Александра Невского. 5 нояб. 1860 г. по прошению уволен на покой в белгородский Троицкий мон-рь, в к-ром скончался. Погребен в сев. части монастырского Троицкого собора, рядом с захоронением Курского архиеп. *Феофиста (Мочульского)*. В кон. 20-х гг. XX в. собор был снесен, могила И. утрачена. Старожилы вспоминают, что, когда в 50-х гг. XX в. на территории обители рыли фундаменты для жилых домов, вместе с землей в машины грузили и человеческие кости. Арх.: ГА Курской обл. Ф. 4. Оп. 1. Д. 9.

Соч.: Поучение по случаю обозрения епархии в г. Рыльске. СПб., 1837; Святая четьредесятница, или Собр. поучений во св. четьредесятницу. СПб., 1838. 2 ч.; Слово в день восшествия благочестивейшего государя имп. Николая Павловича на всерос. престол. СПб., 1838; Слово в день Сретения Господня. СПб., 1838; Словесное млеко, или Собр. слов, произнесенных к курской пастве. СПб., 1839. 2 ч.; Собр. слов и бесед... к курской пастве. СПб., 1839; Беседа о целебной силе веры. СПб., 1843; Беседа в неделю Закхей. СПб., 1844; Духовное брашно, или Собр. поучений. СПб., 1846; Беседа в неделю мытаря и фарисея. СПб., 1847; Воскресные беседы. СПб., 1847; Поучения. СПб., 1852; Духовная вечера, или Собр. поучительных слов. СПб., 1853; Слово в день сошествия Св. Духа. СПб., 1857; Письма к Иннокентию, архиеп. Херсонскому // Курские Ев. 1895. Ч. неофиц. № 7–11.

Ист.: *Макарий Оптинский, прп.* Письма. Минск, 2002. С. 64–65; *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Собр. соч. М., 2005. Т. 7: Избр. письма. С. 11–17; *Филарет [Дроздов], свт.* Письма к прп. Антонию, наместнику Св.-

Троицкой Сергиевой Лавры. Серг. П., 2007. Ч. 1. С. 398.

Лит.: *Аглицев Д. И.* История Рязанской ДС: (1724–1840). Рязань, 1889. С. 172, 205, 208; *Владимир (Добролюбов), архим.* Ист.-стат. описание Рязанского 3-кл. муж. Св.-Троицкого мон-ря. Рязань, 1890. С. 46; *Сенаторский Н. П.* Перенесение архиерейской кафедры из Белгорода в губернский г. Курск // Курские Ев. 1890. № 50. С. 872; К биографии преосв. Илиодора, еп. Курского и Белгородского // Курские Ев. 1892. № 4. Ч. неофиц. С. 52–57; К жизнеописанию Илиодора, архиеп. Курского и Белгородского // Там же. № 18. Ч. неофиц. С. 251–254; *Танков А. А.* Высокопреосв. архиеп. Курский Илиодор: (Из истории управления его Курской епархией) // Там же. 1894. Ч. неофиц. № 44, 49; 1895. № 6; 1897. № 17; *Златоверхников Н. И.* Памятники старины и нового времени и др. достопримечательности Курской губ. Курск, 1902. С. 5, 8–9, 45; *Бугров Ю. А.* История Курской епархии. Курск, 2003; *Раздорский А. И.* Церковно-ист. и стат. описание Курской епархии 1850-х гг. // События и люди в док-тах курских архивов. Курск, 2003. Вып. 2. С. 61–74; Храмы Белгородской и Старооскольской епархии: [Фотоальбом]. Белгород, 2005. С. 12, 29; *Кобец О., прот., и др.* История Белгородской епархии. Белгород, 2006. С. 136–147.

*А. И. Раздорский, Д. Б. К.*

**ИЛИОДОР И ВЕНУСТ** [лат. Eleodorus, Heleodorus et Venustus], мученики (пам. зап. 6 мая). В Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) под 6 мая в списке мучеников приводятся И. и В. В основной редакции И. отнесен к мученикам Африканским, а В. — к Медиоланским. Однако в одной из рукописей Мартиролога имени И. и В. упоминаются первыми, вслед чего в Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.) появилась следующая заметка: «в Африке святые мученики Илиодор, Венуст и другие 75», к-рая впосл. была воспроизведена в Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония (XVI в.). Ист.: ActaSS. Mai. T. 2. P. 101; MartHieron. P. 232.

Лит.: MartHieron. Comment. P. 233–234; MartRom. Comment. P. 174–175; *Amore A.* Eliodoro e Venusto // BiblSS. Vol. 4. Col. 1079.

**ИЛИОДОР И ДОСА** (Дисан) [сир. ܩܘܪܝܐܠܘܢ, ܕܘܨܐ; греч. Ἠλιόδωρος, Δοσῆς (Δοσαί, Σοδᾶς)] (пам. греч. 20 авг., 9 апр.), священномученики (вместе с ними и др. мученики) Персидские, к-рые пострадали в 362 г. при Шапуре II (309–379). Мученичество сохранилось на сир. и греч. языках. Автор сир. текста — Марута, еп. Майферкатский (2-я пол. IV – нач. V в.), дважды побывавший в Иране и убедивший шаха выдать останки мучеников для погребения в Майферкате (в верховьях р. Тигр).

Согласно сир. Мученичеству, в 53 г. правления Шапура II (362) иран. войска вторглись в рим. владения

и штурмом взяли крепость Бет-Забдай (Забдицена) у впадения Хабуря в р. Тигр. Об этой военной кампании (360–362) повествует церковный историк V в. Созомен. Персы разрушили стены крепости, убили мн. защитников, 9 тыс. пленных мужчин и женщин увели с собой. В их числе оказались еп. И., пресвитеры Д. и Мариав (сир. ܡܪܝܘܘܬܐ), а также диаконы и монахи. Пленников направили в Бет-Хузайе (Хузестан), обл. в Юго-Зап. Иране. По пути следования, в Дастагерде (в 90 км к северо-востоку от Багдада), И. тяжело заболел, рукоположил во епископы Д. и сделал его главой всех христиан. Вскоре И. скончался. Продолжая путь, пленники ощущали себя единой Церковью, молились и пели хором псалмы. Песнопения христиан раздражали персов-зороастрийцев, и те донесли о происходившем мобеде Адарфарру (Адурфарзгерду), отличавшемуся особой жестокостью в обращении с иноверными. Тот в свою очередь обратился к Шапуру, назвав Д. главным зачинщиком. Шах через мобеда и начальника гвардии приказал запретить христианам посещать своего духовного главу, т. е. Д. Повинуясь приказу, иран. вельможи попытались склонить пленников к вероотступничеству. После неудачной попытки стража из 100 всадников и 200 пеших воинов отобрала из всех христиан 300 наиболее стойких, в их числе епископа Д., Мариаву, диаконов и монахов. Их доставили в горную обл. Масабадан (на западе совр. Ирана), где предъявили ультиматум: либо они примут зороастризм, либо их ждет смертная казнь. Вдохновленные речью Д., к-рый заявил, что, хотя враги залили землю кровью, они не смогут сокрушить дух верующих, 275 пленников предпочли мученическую смерть, 25, отступив от христ. веры, сохранили жизнь.

Среди спасенных оказался и диак. Авдишо (сир. ܐܘܕܝܫܘܬܐ; греч. форма имени — Авдисий), т. к. рана от меча была неглубокой. Он и приютивший его бедняк ходили на место казни мучеников и заботились об их достойном погребении. Обнаружив тела Д., Мариавы и неск. священников, они переправили их в горы, вырыли небольшую пещеру и положили внутрь, а вход завалили большими камнями. Однако староста селения из боязни быть обвиненным в пособничестве иноверцам арестовал и казнил Авдишо.





Авдишо может быть отождествлен с Авдикием, мч. Персидским, чья память под 10 апр. отмечается вместе с мучениками Иаковом и Азаданом (см. ст. *Иаков, Азадан и Авдикий*, мученики Персидские). Только в сир. тексте упомянут сан Авдишо. Текст греч. источников о мучениках в целом совпадает с текстом Мученичества, к-рый дополнен нек-рыми деталями.

И., Д., а также Мариав и Авдишо упомянуты в анонимном греч. энкомий *Ии*, мч. Персидской, пострадавшей при Шапуре II (энкомий сохр. в ркп. X–XI вв.). Однако сир. Мученичество И. и др. не упоминает мч. Ию, поэтому можно предположить интерполяцию имен мучеников в греч. энкомии.

Ист.: ВНО, N 375; ActaSS. Apr. T. 1. Col. 821–822; Aug. T. 1. Col. 329–333. *Sozom.* Hist. eccl. II 8; SynCP. Col. 594–595, 912; *Bedjan.* Acta. Vol. 2. P. 316–324; *idem.* Vies des Saints. P.; Lpz., 1912. P. 374–379; *Delehaye H.* Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II. P., 1907. Col. 408, 413, 453–455. (PO; T. 2, fasc. 4. N 9); *Νικόδημος.* Συνοξαριστής. T. 6. Σ. 252.

Лит.: *Duval P.* La littérature Syriacque // Anciennes littératures Chrétiennes. [T.] 2. P., 1907. P. 122–123, 129–130; *Labour.* Christianisme dans l'empire Perse. P. 78–79; *Saouget J.-M.* Eliodoro, Dasan, Maryahb 'Abdišo' // BiblSS. Vol. 4. Col. 1078–1079; *Morony M. G.* Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-Iraq // Iran. Vol. 20. L., 1982. P. 1–49; *Auber R.* Héliodore // DHGE. Vol. 23. Col. 906–907; *Σαφρόνιος (Εὐστροφιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 167–168.

А. И. Колесников, О. Н. А.

**ИЛИОПОЛЬ**, библ.— см. статьи *Вефсамис*, *Баальбек*.

**ИЛИОФÓТЫ** [греч. Ἰλιόφωτοι] († ранее XI в.), кипрские святые (преподобномученики или преподобные), получившие название по имени старшего из них — иерея Илиофота (пам. кипр. 13 июля). От визант. периода не сохранилось Житий И., однако в служебной Минее XI в. (Sinait. gr. 627) содержатся 2 канона, составленные в честь этих святых. Из них явствует, что И. происходили из Финикии, были аскетами и претерпели мученическую кончину на Кипре (Ταμεῖον. Σ. 244. N 753, 754). Сподвижники Илиофота именуются Авксуфений, Епафродит и Евфений; в «Хронике» Леонтия Махераса (XV в.) они названы Авксуфений, Памфродит, Паммегист и Пафнутий (*Leont. Makhair.* Chronicle. § 32); в поздней агнографической традиции их имена значительно трансформировались: Евсфений,

Епафродит, Аммоний и Хулелай (Χουλέλαος). Предание относит И. к числу 300 святых, прибывших на Кипр в VII в. после араб. завоевания Св. земли. Они поселились в пещерах на горе Корони, близ сел. Като-Мони. Илиофот был их духовным наставником. Подвижники пасли овец и коз. Они делились молочными продуктами с проходящими к ним за советом крестьянами. Мон. Власий (Ставровуниот) предполагает, что они могли претерпеть мученическую кончину во время араб. набегов на Кипр. В службе им, изданной в 1926 г. в Никосии по рукописи 1836 г. из мон-ря И., они упоминаются как преподобномученики. В поствизант. период появилась версия, что И. преставились преподобнически и были похоронены в пещерах, в к-рых подвизались. К. П. Киррис отрицает историчность этих агнографических персонажей (*Kyrris.* 1993. P. 216–218, 220).

Спустя мн. лет после кончины И. рядом с их пещерами была построена церковь во имя этих святых и возникла одноименная деревня. Некоторое время при церкви И. действовал мон-рь, в наст. время она снова является приходским храмом.

В службе, изданной в 1926 г., упоминаются чудеса И., в т. ч. исцеление иерея Христудула из сел. Малунда, женщины из Никосии и мальчика из сел. Клиру. Считается, что особенно И. помогают страдающим болезнями ног.

В ц. Пресв. Богородицы Хрисопантанассы в Малунде хранится икона И. (1874) и честная глава одного из этих святых, принесенные одним из иноков мон-ря И. Местная память И. совершается также в Неделю жен-мироносиц.

Ист.: *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 30.

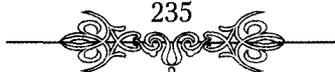
Лит.: *Delehaye H.* Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 253, 269–270; *Ταμοδάκης Ν. Β.* Ἡ Κυπριακὴ ἀγιολογία καὶ ἡμνογραφία ἐν σχέσει πρὸς τὰς κυπριακὰς ἀκολουθίας // ΕΒΕΒ. 1983/86. T. 46. Σ. 233; *Kyrris C. P.* The «Three Hundred Alaman Saints» of Cyprus: The Problems of Origin and Identity // The Sweet Land of Cyprus: Papers Given at the 29<sup>th</sup> Jubilee Spring Symp. of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991 / Ed. A. A. M. Bryer, G. S. Georghallides. Nicosia, 1993. P. 203–235; *idem.* Πέντε Κυπριακὰ ἀγιολογικὰ μελετήματα // Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερῶς Μονῆς Κόκκου. 1996. T. 3. Σ. 69–110; *Μακάριος, ἀρχι-ἐπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 27; *Καππαῖς Δ. Χ.* Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλάμπαντες ἄγιοι. Λεμεσός, 1998<sup>2</sup>. Σ. 202–205; *idem.* Οἱ μάρτυρες τῆς Κυπριακῆς Ἐκκλησίας. Λεμεσός, 2000. Σ. 71–75; *Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Ἡἱεσού Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999<sup>3</sup>. Σ. 64–66.

Э. П. А.

**ИЛИТОН** [греч. εἰλητόν — свернутый; церковнослав. илѣтѡнь, илѣтѡнь], богослужебный плат, хранящийся на св. престоле и разворачиваемый для поставления на него евхаристических Даров и совершения *Евхаристии*. И. известен с раннехрист. времен как на Востоке, так и на Западе (аналог И. в лат. богослужении — *corporeal*).

Можно предположить, что Евхаристия, будучи трапезой, изначально совершалась на покрытом чистой скатертью столе. Древнейшее прямое упоминание об этом содержится в апокрифических Деяниях ап. Фомы (III в.), в 49-й гл. к-рых говорится о том, как апостол повелел диакону приготовить необходимое для совершения Евхаристии, в т. ч. и расстелить специальную ткань (σινδών — в НЗ этим словом названа плащаница, в к-рую было положено тело Спасителя). В *Liber Pontificalis* говорится, что Сильвестр I, папа Римский (314–335), постановил, чтобы литургия совершалась только на льняной, а не к.-л. иной ткани, т. к. Спаситель был погребен в плащанице именно из льна. То же сопоставление И. с плащаницей проводится и в древнейшем символическом толковании И., принадлежавшем прп. Исидору Пелусиоту († ок. 435). Как и автор Деяний ап. Фомы, для обозначения И. прп. Исидор использует термин σινδών, а не εἰλητόν (*Isid. Pel.* Ep. I. 123). Последний термин, однако, содержится в визант. литургическом комментарии VIII в., известном как «Церковная история» (в рукописях надписывается именами свт. Василия Великого или Германа К-польского), и через него получил широкое распространение в визант. литургических книгах.

Богослужебное использование И. состоит в том, что он расстилается на св. престоле незадолго до поставления на него евхаристических Даров и сворачивается обратно, когда в конце литургии Св. Дары уносятся со св. престола. Тем самым выражается благоговение к Св. Дарам. Простирание И. имеет и практическую цель — в случае падения с дискаса частиц Св. Даров они остаются на И. и могут быть легко собраны и потреблены диаконом в конце службы (вероятно, с этой функцией И. связана и широко распространенная в православ. Церкви практика изготовления И. из ткани алого или темно-красного цвета, на к-рой хорошо видны светлые частицы).



В древних рукописях первая из священных молитв в самом начале литургии верных нередко надписывается как *Εὐχὴ πιστῶν ἅ' μετὰ τὸ ἀπλώσαι τὸ εἰλητόν* (Молитва верных 1-я, по распростирании И. — аналогичное название встречается и в слав. рукописях). С течением времени момент распростирания И., однако, сместился на молитву, предшествующую упомянутой, — главопреклонную молитву отпуста оглашенных. Соответствующее предписание содержится и в совр. изданиях Служебника. В совр. практике распростирание И. обычно начинается еще раньше — во время сугубой ектении разгибаются 3 стороны сложенного с 4 сторон И., а последняя (верхняя) сторона разгибается во время ектении об оглашенных.

Более важное, чем момент распростирания, изменение в практике использования И. состояло в том, что в XVI–XVII вв. *антиминс*, ранее помещавшийся под тканью на престольной *индитии*, стал полагаться сверху нее и И. (и, как правило, украшаться иконографическим изображением «Положения во гроб»). Иными словами, разворачивание И. сделалось одновременно и разворачиванием антиминса, а сам И. из предмета, имею-



щего самостоятельное литургическое значение, фактически превратился в защитную материю, закрывающую антиминс, когда тот свернут, и лежащую под ним в качестве подкладки, когда тот развернут. Именно такое употребление И. продолжается в правосл. Церкви до наст. времени; более ранняя практика — когда антиминс (в постоянно развернутом виде) лежит под индитией престола, а сворачивается и разворачивается во время литургии только И. — сохранилась у униатов и старообрядцев. Переходом к практике вкладывания в И. антиминса обусловлено и предписание о размерах первого: согласно «Учительному известию»

при рус. Служебнике, И. изготавливается из тонкого и густого платна, или шелковый... мѣроу таковой же, каковой антиминсъ (Служебник. [Т. 2.] С. 506). На практике И. обычно делается несколько большим в сравнении с антиминсом.

Символическое толкование И. как напоминания о плащанице Спасителя, предложенное еще при Исидором Пелусиотом, подтверждается в «Церковной истории» VIII в. и некоторых других литургических комментариях. Однако блж. Симеон, архиеп. Фессалоникийский († ок. 1429), связывает И. не с плащаницей, а с погребальным сударем Спасителя (PG. 155. Col. 317) и даже использует такое толкование как аргумент против начинавшей распространяться в его время практики совершения архиерейского богослужения с митрой на голове (PG. 155. Col. 717, 873).

Особый чин освящения И. в греческой традиции неизвестен; в русской он появился благодаря Требнику митр. Петра (Могилы) (К., 1646): свт. Петр составил его самостоятельно, как и ряд других чинов на освящение различных литургических предметов. Чин состоит из каждения и обычного начала, Пс 110, молитвы и главопреклонной молитвы и окропления нового И. св. водой (Требник. Ч. 2. С. 427–431). В молитвах чина

#### Илитон

присутствуют явные параллели с молитвой из чина благословения корпорала согласно «Rituale Romanum» и толкованиями блж. Симеона, архиеп. Фессалоникийского, которые, очевидно, и послужили источником для свт. Петра.

Свящ. Михаил Желтов

**ИЛИЯ** [евр. *עִלְיָא*, *'ēliyyāhū*; греч. *Ἠλιοῦ, Ἠλιάς*] (1-я пол. IX в. до Р. Х.), один из ветхозаветных пророков (пам. 20 июля).

**История И. в Ветхом Завете** описана в 3 Цар 17. 1–19; 18; 21. 17–28; 4 Цар 1. 3–17; 2. 1–18. Имя пророка переводится как «Бог мой Господь», что выражает основное содержание служения И. (ср.: 3 Цар 18. 36), ревностно боровшегося за поклонение единому Богу и своими делами являвшего Его могущество. И. род.



Прор. Илия.

Икона. XIII в. (Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макария III, Никосия)

в г. Фесва в Заиорданье («Фесвитянин, из жителей Галаадских» — 3 Цар 17. 1), носил волосяную одежду с кожаным поясом (4 Цар 1. 8). Его пророческое служение проходило в Израильском царстве в правление царей Ахава (874–853) и Охозии (853–852), принадлежавших к династии Омри, в период, когда в Северном царстве широко распространялся культ Ваала.

И. был призван на пророческое служение после того, как израильский царь Ахав заключил брак с дочерью царя Сидона Иезавелью. Брак имел политические цели — усиление Израиля в конфронтации с Сирией (3 Цар 16. 29–31). В это время Ахав «стал служить Ваалу» и построил ему храм в столице Израильского царства Самарии (3 Цар 16. 32–33), чтобы сделать город религ. центром, к-рый мог бы конкурировать с Иерусалимом. Теофорные имена сыновей Ахава (Охозия, Иорам) и присутствие при его дворе пророков Яхве (3 Цар 22. 6) указывали на то, что Ахав еще неокончательно отказался от истинной веры. Но, согласно строгому монотеизму, к-рый исповедовал И., действия Ахава — отступничество от веры в единого истинного Бога, карой за это стала 3-летняя засуха (3 Цар 17. 1).

В период гонений царицы Иезавели только 100 пророков Божиих благодаря заступничеству царедворца Авдия (3 Цар 18. 4) остались в живых. И. скрывался у потока Хораф, к востоку от Иордана, и воины принесли ему пищу. Когда вода в потоке

высохла, пророк по повелению Бога переселился в финик. Сарепту (ныне Эс-Сарафанд). Близ города он встретил вдову и попросил дать ему воды и лепешку. Она ответила, что в доме осталось совсем немного муки и масла. И. пообещал ей, что мука и масло не закончатся, пока он будет пребывать в ее доме. Слова И. чудесным образом исполнились. Когда от болезни умер сын вдовы, И. обратился к Богу с просьбой воскресить отрока. Увидев сына живым, вдова поверила в то, что перед ней подлинно пророк Божий (3 Цар 17. 24).

После 3 лет засухи, когда в Израиле уже не осталось корма для скота, Бог призвал И. встретиться с царем Ахавом (3 Цар 18. 1). И. обвинил Ахав в том, что его покровительство культу *Ваала* и забвение единого Бога стали причинами засухи. Пророк предложил устроить в присутствии народа на горе *Кармил* состязание между ним и жрецами Ваала, к-рое показало бы, какой Бог является истинным. Для этого было необходимо построить 2 жертвенника, положить на них дрова и тельцов, но не подносить к ним огня, а ждать, когда огонь сойдет с небес (3 Цар 18. 21–24). Жрецы Ваала долго зывали к своему богу и истязали себя, однако это не принесло никакого результата. И. воздвиг жертвенник из 12 камней, что символизировало единство 12 колен Израиля (3 Цар 18. 31), положил на него дрова и расчеченного тельца и выкопал вокруг него ров. Восстановление И. жертвенника на горе Кармил имело политическое значение: после уничтожения прежнего жертвенника гора не рассматривалась как территория Израиля, почитавшего Бога Яхве. Поэтому восстановление жертвенника стало знаком возвращения утраченного (политического и религиозного) контроля над этой местностью.

И. попросил вылить на жертвенник много воды, чтобы заполнить ров. Он обратился с молитвой к Богу, и с небес сошел огонь, уничтоживший не только жертвенного тельца, но и камни жертвенника и ров с водой (3 Цар 18. 36–38). При виде этого народ исповедал Яхве истинным Богом. И. призвал схватить всех находившихся там жрецов Ваала и убил их у потока Киссон (3 Цар 18. 39–40). После того как пошел дождь, который предрек И., пророк бежал впереди повозки царя всю дорогу до Изрееля (3 Цар 18. 41–46).

Спасаясь от гнева царицы Иезавели за убийство служителей Ваала (3 Цар 19. 1–2), И. ушел в г. *Вирсавию*, а затем в пустыню, где просил у Бога смерти, но ангел принес ему пищу для поддержания сил, необхо-



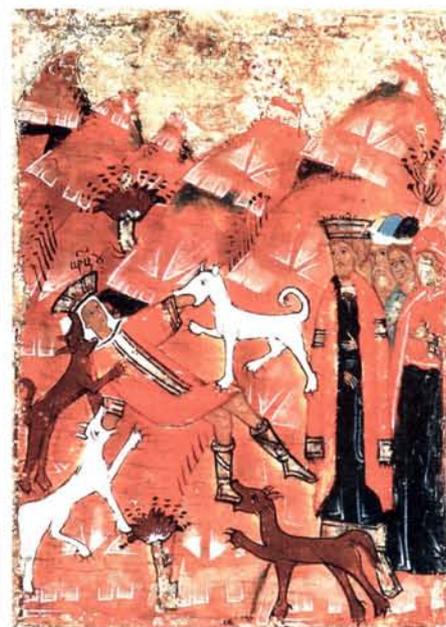
Рождество прор. Или.  
Клеймо иконы «Прор. Илия в пустыне,  
с житием». 1-я треть XVI в. (ВГИАХМЗ)

димых для 40-дневного похода к горе *Хорив* (Синай) (3 Цар 19. 3–8). В пещере на горе, где Моисею были даны скрижали закона, Бог обратился к И. и явился ему после сильного ветра, землетрясения и огня в «веянии тихого ветра». И. предстоял Богу, его лицо было закрыто милотью (3 Цар 19. 11–13). Бог призвал его вернуться обратно и сделать то, что он скажет: «...помажь Азаила в царя над Сириею», *Ииуя* — «в царя над Израилем» (основатель новой династии, к-рая пришла на смену Омридам), а *Елисея* — «в пророка вместо себя» (3 Цар 19. 15–16). И. исполнил все повеления Бога и, придя в Израиль, призвал Елисея себе в ученики, бросив на него свою верхнюю одежду (3 Цар 19. 19–21).

И. предрек Ахаву гибель его самого и всей династии за совершенное царем беззаконие по отношению к Навуфею, к-рый не согласился продать принадлежавший ему виноградник на границе с землей царя Ахав (3 Цар 21. 1–3). По наущению Иезавели после ложного обвинения в богохульстве Навуфей был забит до смерти камнями, и Ахав вступил во владение землей убитого (3 Цар 21. 4–16). И. встретил Ахав в винограднике и предсказал гибель его и всей его семьи. Но поскольку Ахав раскаялся в содеянном, Бог предвозвестил, что наказание за беззаконие совершится после смерти царя, во время правления его сына (3 Цар 21. 17–29).

Когда сын Ахав Охозия во время болезни обратился к божеству *Вельзевулу* за предсказаниями, И. послал сказать ему, что он будет наказан за это смертью (4 Цар 1. 2–6). Охозия дважды посылал к И. по 50 воинов, по всей вероятности, чтобы арестовать пророка, но воины погибли от сошедшего с небес огня. С 3-й полусотней воинов И. пришел к царю и предсказал ему близкую кончину, что вскоре исполнилось (4 Цар 1. 9–17).

Завершением земного пути И. стало его вознесение на небо в колеснице (4 Цар 2. 1–11). Вместе с Елисеем он отправился к Иордану, к-рый



Псы разрывают тело Иезавели.  
Клеймо иконы «Огненное восхождение  
прор. Или, с житием».  
Кон. XVI — нач. XVII в. (АМНИ)

они перешли, после того как И. ударил по воде своей одеждой и заставил реку расступиться. Елисею, так же как и «сынам пророческим», было заранее известно, что И. будет взят на небо (4 Цар 2. 3). Он попросил И. о том, чтобы на него перешел и в нем удвоился пророческий дар («дух») его учителя, И. обещал ему это при условии, что он станет свидетелем его вознесения. Елисей увидел, как огненная колесница унесла его учителя, подобрал упавшую с него одежду и наследовал его пророческий дар (4 Цар 2. 12–15).

Пророчество И. о семье Ахав сбылось в отношении как самого Ахав (3 Цар 22. 38), так и его жены Иезавели (4 Цар 9. 36–37) и всех его детей и родственников (4 Цар 10. 10–17). Иудейский царь *Иорам* (зять Ахав)

получил в посл. от И. письмо, в к-ром пророк предрек гибель его и всей его семьи в наказание за нечестивый образ жизни (2 Пар 21. 12–19).

**Библейская критика** рассматривает рассказ об И. в 3-й и 4-й книгах Царств как соединение различных повествований о пророке в рамках второзаконнической истории, т. е. комплекса текстов, находящихся в зависимости от богословия и концепции истории, изложенной в кн. Второзаконие. Основой повествования об И. является рассказ о засухе и о победе И. как пророка Божия над жрецами Ваала; с этим рассказом связаны истории об откровении Бога на горе Хорив, о винограднике Навуфея и о том, как Бог забирает И. на небеса (Seebass, Oswald. 1982. S. 498–499). Первоначальный свод рассказов об И. возникает, видимо, в VIII в. до Р. Х. (предположительно между 802 и 722 гг. до Р. Х.), после чего редактируется в контексте второзаконнической истории (Ibid. S. 498).

Согласно второзаконнической историософии, в Израиле после смерти Моисея сохранялась преемственная линия пророков, которая восходит к законодателю, и в соответствии с ней И. передает свой пророческий дар Елисею (Otto. 2003). Истории этих пророков тесно переплетены в 3-й и 4-й книгах Царств. Образ И. во многом сходен с образом Моисея: пророк такой же бескомпромиссный борец за веру в единого Бога против распространенного культа Ваала, как и Моисей; Бог обращался к И. на горе Хорив (ср. время, к-рое находился в пути к Хориву И. и 40-дневное пребывание Моисея на Хориве (Синае) — Исх 24. 18; Втор 4. 10–15), чтобы получить откровение от Бога в «веянии тихого ветра», как некогда Бог являлся Моисею на той же горе (ср.: Исх 33. 18–23). Образы Моисея и И., великого законодателя и великого пророка, получают новое осмысление в последующей христ. и иудейской лит-ре.

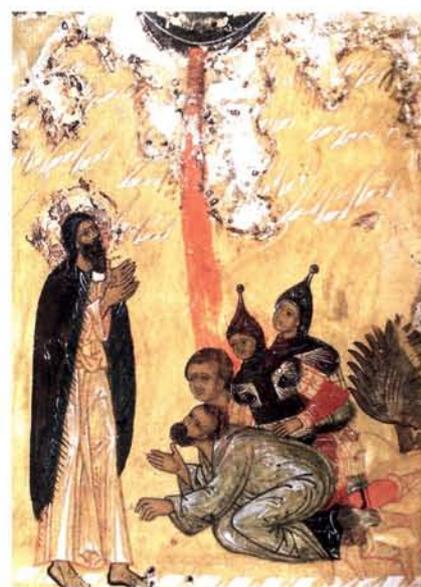
**В послевоенный период** с И. начинают связывать эсхатологические ожидания. В Книге прор. Малахии (4. 5–6; МТ 3. 23–24) говорится о том, что перед наступлением *Дня Господня*, т. е. в конце мира, Бог пошлет И., чтобы тот «обратил сердца отцов к детям и сердца детей к отцам». В Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова (48. 1–11), приводится гимн И., в к-ром сказано, что И. восстал «как огонь» и «слово его горе-

ло, как светильник», — образы, основанные на тексте из Мал 4. 1 (МТ 3. 19), где День Господень представляется как «горящая печь». Автор книги повторяет пророчество Малахии о возвращении И. в конце дней (Сир 48. 10) и утверждает, что будут благословенны те, кто увидят пророка (Сир 48. 11). Исполнение предназначения И. — собрать воедино разрозненные колена Иакова (Сир 48. 10) — связывается с образом Раба Господа, наделенного чертами Мессии конца дней (Ис 49. 6). В послевоенном иудаизме рассказ о том, что земной путь И. завершился вознесением на небеса (в 4 Цар 2. 15–18 подчеркивается отсутствие гроба пророка), продолжается описанием ожидания его возвращения в конце дней: он должен приготовить живущих к Божью суду и мессианской эре.

**В иудейской межзаветной литературе** И. предстает как великий пророк Др. Израиля, обладавший знанием небесных тайн. И. ни разу не упоминается в сочинениях Филона Александрийского (единственная ссылка на историю со вдовой из 3 Цар 17 — Philo. Quod Deus sit immut. 136–138). В 1 Макк 2. 58 Маттафия вспоминает И. как того, кто в награду за свою «ревность» в служении Богу был «взят даже на небо». Иосиф Флавий подробно рассказывает историю пророка в 8-й и 9-й книгах «Иудейских древностей». Его повествование в целом совпадает с ветхозаветным, хотя добавляет ряд небольших деталей: о засухе, к-рая описана в ВЗ, рассказывает историк Менаандр в связи с царствованием тирского царя Ифвала; Елисей начал пророчествовать сразу после того, как подобрал упавшую одежду И.; в озере, где была омыта повозка царя Ахава после его смерти, купались блудницы. Иосиф Флавий не описывает вознесения И. на небеса, а ограничивается упоминанием об исчезновении пророка (Ios. Flav. Antiq. IX 2. 2), что делает судьбу И. похожей на судьбу *Еноха*.

В «Мученичестве Исаии» (2. 15; полная версия сочинения сохр. на эфиоп. языке, 1-я ч. основана на евр. тексте эллинистической эпохи) повторяется эпизод обличения пророком царя Охозии.

Краткая история жизни И. и совершенных им чудес приводится в 21-й гл. «Жизнеописаний пророков» (Vitae prophetarum; текст дошел до нас в христ. обработке, однако вос-



Попаление огнем воинов Охозии.  
Клеймо иконы «Прор. Илия, с житием».  
1-я треть XVI в. (ВГИАХМЗ)

ходит к иудейскому источнику и датируется приблизительно V в.). Сообщается о происхождении И. «из земли арабов» (т. е. из Набатен); рождение И. сопровождалось видением его отцу: ангелы пеленали ребенка в языки пламени и давали ему есть огонь (образ, возможно восходящий к Мал 4. 1). Оракул предсказал отцу И., что сын станет пророком и судьей над Израилем.

**Апокалипсисы пророка Илии.** Сохранились свидетельства различных христ. авторов, что в первые века по Р. Х. существовали сочинения, которые были составлены от имени прор. И. (Schrage. 1980. Einl.). В этих произведениях, к-рые рассматриваются исследователями как «апокалипсисы», пророк предстает провозвестником не только конца времен, но и прихода Мессии (подробнее см. ст. *Илии пророка апокалипсис*).

**В раввинистическом иудаизме** библейский рассказ о пророке дополняется новыми деталями. Появляется неск. версий его родословия: он происходил из колена Гада (Берешит Рабба. 71) или был священником (Вавилонский Талмуд. Бава Меция. 114б) и внуком *Аарона* Финеесом (Пиркей де-рабби Элиезер. 47). Рассказ о совершенных И. чудесах также содержит новые сведения. Возвещая наступление голода как наказания за поклонение идолам, И. получает от Бога власть над дождем и над росой (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 113а). Пророк не слуша-

ет жалоб израильтян на их страдания, вызванные засухой; Бог, испытывающий сострадание к грешникам, хотел освободить И. от взятой им на себя власти (Иерусалимский Талмуд. Берахот. 6, 96). Когда царь Ахав соглашается устроить состязание между И. и жрецами Ваала, то вол, которого собирались принести в жертву Ваалу, упирался и не шел к алтарю и только после уговоров пророк «соглашается» быть принесенным в жертву (Танхума Массе. 8). Усилия служителей Ваала длятся так долго, что И. вынужден остановить ход солнца (Агадат Берешит. 76). И. говорит о себе как о провозвестнике Мессии, когда молится Богу неизвестно огонь на жертвенник (Там же; Мидраш на Песнь Песней. 25а). Вознесение И. происходит через 3 года после встречи с Богом на горе Хорив (Седек Олам Рабба. 17). После вознесения об И. говорится по-разному: он пребывает среди ангелов (Берешит Рабба. 42), исполняет обязанность записывать происхождение и деяния людей во время жизни (Седек Олам Рабба. 17), провозжает души умерших праведников в рай (Вавилонский Талмуд. Кетубот. 77б), записывает все совершаемые в Израиле браки (Вавилонский Талмуд. Киддушин. 70а). В появившихся после 300 г. апокалиптических мидрашах подчеркивается роль И. в период прихода Мессии, рядом с которым он находится как первосвященник (Мидраш Техиллим. 43. 1).

И. чаще, чем любой др. пророк ВЗ, выступает советником и наставником законоучителей (Вавилонский Талмуд. Кетубот. 106б). В талмудической лит-ре встречается немало высказываний пророка, к-рые вводятся выражением «танна девей Элияху». Эти высказывания, а также упоминание в Вавилонском Талмуде стали основой для появления (предположительно в V в., окончательная редакция в X в.) 2 книг с упомянутыми в Вавилонском Талмуде названиями, к-рые нередко объединялись под одним заголовком — «Седек Элияху» или «Танна девей Элияху». Они содержат помимо нормативных положений и притч также ряд дополнений к истории И. Так, история Израиля делится на неск. периодов, последними названы эра Мессии и эра храма, т. е. нового мира. Воскресение мертвых было предвозвещено в истории способностью, к-рой обладали И., Елисей и Иезекииль, сде-

лать это (Седек Элияху Рабба. 14). И. должен вернуться в дни Мессии, после чего вновь исчезнет, чтобы появиться еще раз во время решающего сражения с Гогом и Магогом (Седек Олам Рабба. 17).

Во мн. агадических и легендарных рассказах И. — покровитель слабых и бедных (Ginzberg. 1954). Он фигурирует в иудейских сочинениях постталмудического периода и выступает в Каббале вместе с Енохом (Метатроном) как толкователь небесных тайн. Созданная приблизительно в XIII в. в Испании кн. «Зохар» описывает общение рабби Симеона бен Йохая и его учеников с И.

**И. в Новом Завете.** О значении образа И. в новозаветную эпоху свидетельствуют 30 аллюзии на события его жизни в НЗ, к-рые осмысляются в свете евангельского повествования об Иисусе Христе как о пришедшем Мессии. В Иак 5. 17–18 обращения И. к Богу о начале и о прекращении засухи (3 Цар 17. 1) приводятся как пример силы молитвы. На рассказ о засухе в связи с образом И. есть ссылка в Откр 11. 6. Ап. Павел в Рим 11. 2–4 приводит разговор Бога с И. (3 Цар 19. 18), в к-ром Бог говорит пророку о 7 тыс. мужей в Израиле, не впадших в идолопоклонство. Ап. Павел называет их «остатком» иудеев, уверовавших в Иисуса Христа.

Особенно много прямых и скрытых аллюзий на историю И. в Евангелии от Луки (Evans. 1987). Иисус во время проповеди в назаретской синагоге приводит рассказ о воскресении пророком сына вдовы в Сарепте (Лк 4. 25–26). Сокрушаясь о том, что жители Его родного города не принимают Его, Христос указывает на И. как на пример того, как Бог проявляет Свою милость не только к избранному народу, но и к окружающим его язычникам. Эти слова вызывают гнев слушающих. Иисус совершает чудо воскресения сына вдовы, после чего народ воспринимает Его как «великого пророка», который «восстал» в Израиле (Лк 7. 11–17). Чудесное деяние Иисуса Христа предстает своего рода повторением чудес, совершенных пророками И. (3 Цар 17. 17–24) и Елисеем (4 Цар 4. 32–37), т. о., Христос выступает наследником и продолжателем традиции 2 великих пророков. Ученики предлагают Иисусу свести огонь на одно из селений в Самарии, к-рое не принимает их,

и указывают на то, что в такой же ситуации сделал И. (см. в 4 Цар 1. 9–16), следов., они воспринимают Иисуса Христа как нового И. Но Спаситель отказывается исполнить их просьбу, говоря, что это не соответствует «ду-



Воскрешение сына сарептской вдовы.  
Клеймо иконы «Прор. Илия, с житием».  
1664 г. (ГМЗРК)

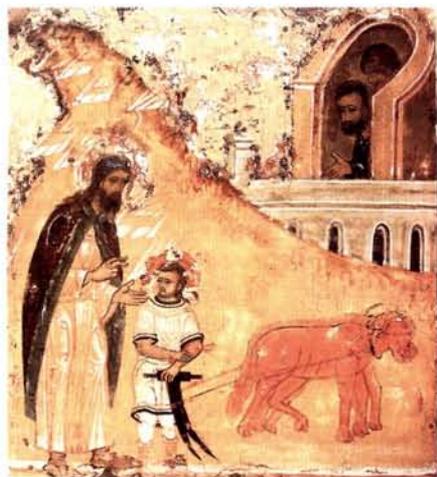
ху» Его земного служения (Лк 9. 52–55). Христос избирает одного из учеников, после чего тот просит позволить ему проститься с домашними, однако Иисус запрещает ему, говоря, что для Царства Небесного непригоден тот, кто кладет руку свою на плуг и смотрит назад (Лк 9. 61–62). Этот эпизод напоминает историю избрания И. Елисея в 3 Цар 19. 19–21, однако требования Иисуса оказываются более жесткими.

С образом И. в НЗ, как правило, связываются эсхатологические и мессиянские ожидания. Иисус и Его ученики в Мк 9. 11–13 и Мф 17. 10–12 свидетельствуют о распространении этих ожиданий (основанных на Мал 4. 5) в среде законоучителей в новозаветное время. Иисус упоминает о явлении И. перед приходом Мессии и добавляет, что это уже совершилось (Мк 9. 13), указывая на Иоанна Предтечу (Мф 11. 14 и 17. 12–13). Фарисеи и священники спрашивают Иоанна Предтечу, не он ли есть И., однако Иоанн каждый раз отвечает отрицательно (Ин 1. 21, 25). Сам Иоанн обращается к Иисусу с вопросом, Он ли Мессия (Мф 11. 3 и пар. места). Однако для Иисуса и Его учеников Иоанн Предтеча является пришедшим И., который своим появлением свидетельствует

о начале мессианской эры. В Лк 1.17 ангел возвещает отцу Иоанна Захарии, что его сын будет обладать «духом и силой Илии» и «возвратит сердца отцов детям», прямо цитируя слова из Мал 4. 6.

Неоднократно Самого Иисуса Христа рассматривали в качестве И. Так, на вопрос, что о Нем думают люди, ученики Христа отвечают, что некоторые считают Его И. (Мф 16. 14; Мк 6. 15; 8. 28 и Лк 9. 8, 19). Сам Иисус вспоминает историю И. применительно к Своему служению только после того, как Его проповедь в Назарете не имела успеха. Он говорит, что «никакой пророк не принимается в своем отечестве», вот и И. не был послан ни к одной из вдов израильских, а был направлен в Сарепту (Лк 4. 25–26). В Мк 15. 34–36 и Мф 27. 46–49 слова Христа на кресте (текст из Пс 21. 2 (МТ 22. 22)) истолковываются слушателями как призыв к И., что дает им повод для насмешек.

И. является вместе с Моисеем во время преображения Иисуса на горе (Мк 9. 2–7; Мф 17. 3–5 и Лк 9. 30–31). В новозаветную эпоху ВЗ определялся выражением «закон и пророки», символическим отражением к-рого выступают Моисей и И., наиболее ревностный борец за исполнение закона во время отпадения Израиля от единого Бога. Кроме того, в эллинистическом иудаизме существовали 2 традиции, связанные с мес-



Встреча прор. Илии с Елисеем.  
Клеймо иконы «Прор. Илия, с житием».  
1-я треть XVI в. (ВГИАХМЗ)

сианской эпохой. По одной, отраженной в ВЗ, этой эпохе должно предшествовать появление Моисея и И. (ср.: Мал 4. 5–6 об И. и Втор 18. 15–19 о Моисее). Представители 2-й традиции, типичной для эллинистико-иудей-

ской лит-ры (ср.: 1 Енох 90. 31; 3 Езд 6. 26 (в зап. традиции — 4 Езд), ср. также апокрифическое «Откровение Павла» — Арос. Paul. 20. 51), видели провозвестников Мессии в И. и Енохе. Однако в евангельском рассказе Иисусу Христу как пришедшему Мессии являются именно И. и Моисей. Та же традиция, возможно, находит отражение в Откр 11. 3–6, где говорится о 2 «свидетелях», к-рых Бог посылает в конце времен. Они остаются неназванными, однако косвенно указано, что речь идет именно об И. и о Моисее (нек-рые отцы Церкви, впрочем, видели здесь указание не на Моисея, а на Еноха).

В творениях отцов Церкви ни один из ветхозаветных пророков не упоминается так часто, как И. Основой для раннехрист. лит-ры служат как ветхозаветный рассказ о жизни пророка и совершенных им чудесах, к-рый трактуется аллегорически и типологически, так и новозаветные тексты. В ВЗ (Мал 4) образ пророка рассматривается в эсхатологическом контексте, в НЗ история его жизни толкуется как прообраз событий земной жизни Иисуса Христа, в посл. эти традиции развиваются в патристической экзегезе.

Учители Церкви нередко ссылаются на ветхозаветный рассказ об И. В «Строматах» Климент Александрийский кратко рассказывает о жизни пророка (*Clem. Alex. Strom.* I 115), о пребывании его в пустыне в период засухи (*Ibid.* II 52. 1). О том, что И. был дан источник для утоления жажды в пустыне, сообщает свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Or.* 21. 7). Тертуллиан упоминает об И. в доме вдовы и о чуде воскресения юноши (*Tertull. Adv. Marcion.* IV 21. 4). Свт. Иринеи Лионский пишет о его борьбе с жрецами Ваала на горе Кармил (*Iren. Adv. haer.* III 6. 3). Свт. Кирилл Иерусалимский приводит в одной из огласительных бесед (*Cyr. Hieros. Catech.* 2. 13 // PG. 33. Col. 418–419) эпизод с виноградником Навуфея, когда И. выступил против беззакония, совершенного женой царя Ахава Иезавелью. Царь, раскаявшийся в содеянном, удаляется милосердия Божия, для свт. Кирилла поведение Ахава есть пример искреннего покаяния.

Сщмч. Иринеи Лионский (*Iren. Adv. haer.* IV 20. 10) пишет о явлении Бога пророку на Синае в виде «веяния тихого ветра». Он считает, что т. о. Бог преподал урок И., горевше-



Прор. Илия, с житием.  
Граюра В. Кудрявцева. XVIII в. (ГЛМ)

му негодованием на беззакония, совершаемые израильским народом: пророк должен быть снисходительнее и милосерднее к людям (мотив, к-рый также отражен в талмудической лит-ре). Мч. Иустин Философ говорит о жесткой позиции пророка в отношении израильтян за их отступление от единого Бога. В Диалоге с Трифоном-иудеем Иустин отмечает, что во Христе «нашли исполнение различные духи», к-рые по отдельности посылались ветхозаветным пророкам. При этом он приписывает И. обладание «духом страха» (*Iust. Martyr. Dial.* 87). Иустин приводит жалобу пророка Богу на то, что в Израиле не осталось никого, кто не впал бы в идолопоклонство, и ответ Бога о сохранении для Себя 7 тыс. мужей (3 Цар 19. 18). Для Иустина, как ранее для ап. Павла, эти слова свидетельствуют о том, что в истории Израиля были периоды, когда народ отступал от истинного богопоклонения, однако сохранялась группа людей, не потерявших веру, и это служит для Иустина прообразом его времени, когда только небольшая часть евреев уверовала в Иисуса как в Сына Божия, а большая часть народа не приняла Его (*Iust. Martyr. Dial.* 39).

Подвижническая жизнь И., описанная в ВЗ, дает основание для сравнения пророка с Иисусом Христом. Свт. Иринеи Лионский (*Iren. Adv. haer.* III 22. 2; V 21. 2) пишет о том, что, как в свое время Моисей и И., Иисус пребывал в пустыне в посте и молитве 40 дней. Однако чаще проводится сравнение между И. и Иоанном Крестителем на ос-

новании того, что о последнем говорится уже в НЗ (Ibid. III 11. 4; *Iust. Martyr. Dial.* 49; 51).

Образ жизни пророка рассматривается отцами Церкви как пример христианам для подражания. Блж. Иероним в Послании к Павлину (*Hieron. Ep.* 58. 5 // PL. 22. Col. 583) говорит об И. как о «poster princeps» в исполнении заповедей Божиих. Сидмч. Климент Римский в 1-м Послании к Коринфянам отмечает, что каждый христианин должен стремиться подражать св. жизни пророка (*Clem. Rom. Ep.* I ad Cor. 17. 1). Об аскетизме И. и особо о простоте его пищи упоминает свт. Климент Александрийский (*Clem. Alex. Paed.* 3. 38). Свт. Григорий в Слове 21, посвященном Афанасию, сравнивает последнего с И., к-рый, так же как и христ. подвижники, бескомпромиссно боролся за чистоту веры (*Greg. Nazianz. Or.* 21. 7). Для Тертуллиана И.— пример мученика за веру в Др. Израиле, пророка можно сравнить с мучениками первых веков христианства (*Tertull. Adv. gnost.* 8. 3). Подвижническая жизнь И. (ограничения в пище и одежде, а также его внешний вид (4 Цар 1. 8)) рассматривается как прообраз жизни монахов и отшельников. *Афраам Персидский* в соч. «Demonstrationes», посвященном «сынам завета», к-рые брали на себя обязательства, близкие к монашеским, многократно ссылается на И. (*Aphr. Demonstr.* VI 2: «Тот, кто возлюбил девство, пусть станет подобен Илию»). Свт. Афанасий в Жизнеописании прп. Антония Великого (*Athanas. Alex. Vita Antonii.* 7) указывает на то, что Антоний следовал примеру И. и в его судьбе видел отражение своей жизни.

Сохранившиеся до настоящего времени версии «Апокалипсиса пророка Илии» восходят к иудейским оригиналам, но были отредактированы в период раннего христианства в связи с тем, что пророк рассматривался как свидетель конца времен. В коптской версии «Апокалипсиса...» жизнь праведников в последние дни описывается в тех же терминах, что и жизнь монахов-отшельников в египетской пустыне, подробно изображены аскетические подвиги и мученичество святых. Эти особенности текста «Апокалипсиса пророка Илии» отражают эсхатологические ожидания части египетского монашества во 2-й пол. III в., о которых писал Евсевий Кесарийский (*Euseb. Hist. eccl.* VII 24).

Отдельные события из жизни пророка, как правило совершенные им чудеса, получают у отцов Церкви аллегорическое и типологическое толкование. Свт. Кирилл Иерусалимский указывает на то, что И., перед тем как вознестись на небо, прошел через Иордан, заставив его расступиться. Этот переход свт. Кирилл рассматривал как символ Крещения, которое становится для человека началом спасения (*Cyr. Hieros. Catech.* 3. 2). То же сравнение приводит в проповеди свт. Григорий Нисский (*Greg. Nyss. In bapt. Christ.* // PG. 46. Col. 592–593).

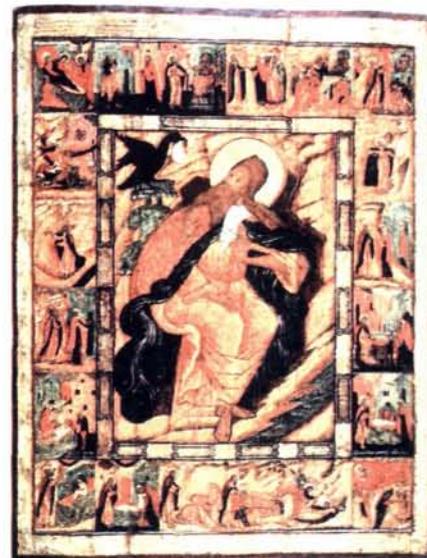
Чудо воскресения пророком сына вдовы из финики. Сарепты используется свт. Кириллом как аргумент против иудеев, к-рые отрицают воскресение Иисуса Христа (*Cyr. Hieros. Catech.* 14. 15). Свт. Иоанн Златоуст говорит о том, что как И., вознесшись на небо, оставил ученику только свою накидку, к-рая стала для Елисея дорожкой золота, так и Иисус Христос после вознесения оставил ученикам Свое Тело (т. е. Евхаристию) (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch.* 2. 26).

Вознесение пророка на небеса наиболее часто становится предметом внимания христ. авторов. Иринеи Лионский, полемизируя с теми, кто полагали, что воскресение из мертвых не будет телесным, ссылается на пример И., к-рый еще при жизни, т. е. в теле, был взят на небо. При этом Иринеи отвергает толкование, согласно к-рому тело пророка сгорело в огненной колеснице, а на небо была перенесена только его душа (*Iren. Adv. haer.* V 5. 1–2).

Свт. Кирилл Иерусалимский сравнивает вознесение И. на небо в огненной колеснице с вознесением Иисуса Христа после воскресения. При этом свт. Кирилл указывает и на различия между 2 событиями, подчеркивая, что взятие И. на небо служит именно «прообразом» вознесения Христа. Основное отличие святитель видит в том, что И., как и др. ветхозаветные праведники, был взят на небо Богом и не мог совершить этого сам, тогда как Иисус, будучи Богом, вознесся Сам. Др. отличием служит то, что И. передал своему ученику Елисею пребывавший на нем дух, увеличив его только вдвойне, тогда как Иисус Своим ученикам дал Дух в изобилии (*Cyr. Hieros. Catech.* 14. 25).

Далее свт. Кирилл сравнивает вознесение на небо И. и тот опыт, к-рый

описывал ап. Павел в 2 Кор 12. 2–4, и размышляет над тем, в чем отличие этих событий: И., по его мнению, достиг только 1-го неба, тогда как апостол вошел на 3-е; И. был взят только на небо, ап. Павел же был удостоен видеть рай. Свт. Кирилл сравнивает И. и с ап. Петром, к-рому, согласно Мф 16. 19, даны «ключи Царства Небесного». Следов., апос-



Прор. Илия в пустыне, с житием.  
Икона. 1682 г. (ЦАК МДА)

толы имеют более высокое достоинство, чем даже такой великий ветхозаветный пророк, как И.

Свт. Григорий Богослов, осмысляя тот факт, что Бог открылся пророку в образе «веяния тихого ветра» и И., как и Моисей, лицезрел Его только с закрытым лицом и не мог познать Его сущность, утверждает: в христианстве происходит полное откровение Бога человеку в Иисусе Христе и указан путь к подлинному богопознанию (*Greg. Nazianz. Or.* 28. 19). Лит.: *Gunkel H. Elias, Jahwe und Baal.* Tüb., 1906; *Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Др. Руси.* М., 1913. Т. 2. (ЗМИАИ: 18); *Strack H. L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash.* Münch., 1928. Bd. 4. Tl. 2. S. 764–798; *Molin G. Eljahu: Der Prophet und sein Weiterleben in den Hoffnungen des Judentums und des Christentums.* // *Judaica.* Zürich, 1952. Jg. 8. S. 65–94; *Ginzberg L. The Legends of the Jews.* Phil., 1954<sup>9</sup>. Vol. 4. P. 193–235; *Wessel K. Elias.* // *RAC.* 1959. Bd. 4. Sp. 1141–1163; *Bietenhard H. Eljah.* // *NIDNTT.* Vol. 1. P. 543–545; *Hentschel G. Die Eliaerzählungen.* Lpz., 1977; *Wiener A. The Prophet Elijah in the Development of Judaism.* L., 1978; *Schrage W. Die Elia-Apokalypse.* Gütersloh, 1980. (JSRZ: 5/3); *Braude W. G., Kapstein I. J. Tanna debe Eliyahu — The Lore of the School of Elijah.* Phil., 1981; *Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре вост. славян.* // *Обряды и обрядовый фольклор:*

[Сб. ст.] М., 1982. С. 83–101; *Seebass H., Oswald N.* Elia I–II // TRE. 1982. Bd. 9. S. 498–504; *Evans C. A.* Luke's Use of the Elijah/Elisha Narratives and the Ethic of Election // JBL. 1987. Vol. 106. N 1. P. 75–83; *Горшкова В. В.* Служба Илии Пророку и икона «Илия Пророк» из собр. ЯХМ // Литургия, архитектура и искусство визант. мира: Тр. XVIII Междунар. конгр. византинистов. СПб., 1995. С. 138–146. (Византинороссенка; 1); *Baïc M.* Библия и современное литературоведение. Иерусалим; М., 2001. С. 372–397; *Milikowsky Ch.* Trajectories of Return, Restoration and Redemption in Rabbinic Judaism: Elijah, the Messiah, the War of Gog and the World to come // Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives / Ed. J. M. Scott. Leiden; Boston, 2001. P. 265–277; *Otto S.* The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History // JSOT. 2003. Vol. 27. N 4. P. 487–508; *Bayer B.* Elijah // EncJud. 2007. Vol. 6. P. 331–337.

Ю. Н. Аржанов

**Даты празднования памяти И.** Правосл. Церкви празднуют память И. 20 июля. Кроме того, в труде мусульм. энциклопедиста аль-Бируни, отражающем календарь правосл. общины Хорезма в нач. XI в., память И. отмечена 7 авг., на следующий день после праздника Преображения Господня, что связано с его явлением вместе с прор. Моисеем во время этого события (PO. Т. 10. Fasc. 4. N 49. P. 310). 7 авг. память пророков И. и Моисея встречается также в нек-рых греч. календарях (напр., в месяцеслове Евангелия Patm. 69, IX в.). В Синайских Канонариях IX–XI вв. предписывалось совершать память И. во вторник 2-й Недели по Пасхе (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 177).

В дохалкидонских Вост. Церквах память И. праздновалась как 20 июля, так и в др. дни. В средневек. Минологиях память 20 июля встречается редко. Чаще фигурируют особые даты: 3(4) апр. — в сиро-яковитских Минологиях IX–XVII вв., 6-й день месяца тобе (1 янв.) — в копто-араб. Минологиях при Евангелиях и Александрийском Синаксаре (XIII–XIV вв.). Впосл. в Коптской Церкви как день памяти И. утвердилось 6 тобе, а в Сирийской яковитской Церкви (также и у маронитов) — 20 июля. В Армянской Апостольской Церкви память И. переходящая — 1-е воскресенье после Пятидесятницы.

В Ассирийской Церкви Востока память И., как и большинства святых, является переходящей и отмечается в 1-ю пятницу Входа (Обновления Церкви). И. также посвящена 1 из 9 седмин (шавуа — период в 7 недель), являющаяся подготовительной к празднику Креста (14 сент.).

В молитвах этого периода говорится о явлении И. перед Вторым пришествием Христа. В «Собеседованиях» католика Церкви Востока Тимофея I (727–823) и халифа аль-Махди пророческое достоинство Мухаммада отвергается в т. ч. потому, что, согласно Библии, единственный пророк, к-рый должен прийти на землю после явления Христа, — это И. (Богословские собеседования между Католиком Церкви Востока Мар Тиматеосом I и халифом аль-Махди / Пер. с араб.: Н. Н. Селезнев. М., 2005. С. 40–42).

На Западе ветхозаветные святые не были столь почитаемы, как на Востоке. Культ И., вероятно, существовал в г. Автиссиодур (ныне Осер, Франция) в VI в. (возможно, день его памяти также праздновался 20 июля).



Преображение Господне.  
Фрагмент пределлы «Мазсты».  
Худож. Дуччо. 1311 г.  
(Национальная галерея, Лондон)

За исключением Юж. Италии, находившейся во владении Византии, на Западе не было церквей, посвященных И. Под влиянием визант. Минологиев сведения о ветхозаветных святых постепенно стали вносить в лат. Мартирологи. Память И. встречается впервые в издании Римского Мартиролога 1586 г. Совр. католич. Церковь отмечает память И. 16 февр. (в числе др. пророков).

В наст. время в день памяти И. 20 июля на гору Кармель (Кармил) каждый год собирается большое число людей разных религий (христиане, иудеи и мусульмане), чтобы почтить память пророка. На вершине горы устраиваются пышные празднества и народные гулянья.

Ист.: *Peeters P.* Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 150, 179; *Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques* / Éd., trad. F. Nau. P., 1912. P. 39, 50, 75, 82, 95, 99, 104, 110,

120, 123, 130, 131. (PO; Т. 10. Fasc. 1. N 46); *Les Ménologies des Évangélistes coptes-araabes* / Éd., trad. F. Nau. P., 1913. P. 32, 44. (PO; Т. 10. Fasc. 2. N 47); *Martyrologes et Ménologies orientaux* / Éd., trad. R. Griveau. P., 1914. P. 310, 352. (PO; Т. 10. Fasc. 4. N 49).

**Почитание И. на христианском Востоке.** Древнейшие места почитания пророка связаны с его биографией: горы Кармил, Хорив, Фавор, пещера И. в мон-ре Хозива, в к-рую он удалился во время засухи и куда ему приносили пищу вóроны (3 Цар 17. 1–7), долина Харрар на вост. берегу Иордана, где И. вознесся на небеса. Блж. *Иероним Стридонский* упоминает также башню в г. Сарепте, на месте к-рой стоял дом вдовы, чей сын был воскрешен пророком (PL. 27. Col. 882). Позднее здесь была построена ц. во имя прор. И.

Предание приписывает сооружение церквей на Кармиле, Фаворе и в долине Харрар равноап. *Елене*; из «Паломничества» Эгерии (кон. IV в.) достоверно известно о существовании ц. прор. И. на горе Хорив (*Eger. Itiner.* 4. 2 // CCSL. Т. 175. P. 41–42).

На пути из Иерусалима в Вифлеем был основан *Илии пророка монастырь*, главной святыней к-рого являлся камень, сохранивший отпечаток тела пророка, спавшего на нем. Два мон-ря во имя И. (Хирбат-Мафджар и Телль-Мафджар) были основаны в 465 г. свт. *Илией I(II)*, патриархом Иерусалимским. Они были расположены рядом с дорогой, соединяющей Иерихон и монастырь Дайр-Хаджала (*Hirschfeld Y.* List of the Byzantine Monasteries in the Judean Desert // Christian Archeology in the Holy Land: New Discoveries / Ed. G. C. Bottini et al. Jerusalem, 1990. P. 22–23). Мон-рь, посвященный И., упомянут в надписи 576 г., обнаруженной археологами в 1977 г. при раскопках церкви в мест. Кисуфим, в 15 км от Газы (NEAENL. 1993. Vol. 3. P. 876–878). Неизвестно, принадлежала ли церковь монастырю, но, судя по тексту надписи, он располагался поблизости.

Довольно быстро культ И. распространился за пределы Палестины. По эпиграфическим надписям известно, что жители сир. г. Зорава (ныне Изра) в 542 г. построили ц. прор. И. В Сирии еще до появления там христианства И. благодаря иудейским легендам считался неким таинственным полуангелом-получеловеком, имеющим крылья. Он прилетал на помощь тем, кто к нему обратился. С распространением христианства

в Римской империи культы бога солнца Гелиоса, громовержца Зевса и Аполлона-Феба трансформировались в почитание И. Этому способствовали как сходство имен Гелиоса и И. (Ἡλιος и Ἠλίος), так и обстоятельства биографии библейского пророка: ниспослание дождя и восхождение на небо на огненной колеснице. Древнейшие изображения вознесения И. на раннехрист. саркофагах близки к изображениям колесницы Феба. Считалось, что И. обитает на горных вершинах, поэтому построенные там церкви обычно освящались во имя пророка. Это представление объясняют влиянием культа «приносящего дожди» Зевса (Ἰέλιος Ζεὺς), к-рому поклонялись на вершинах гор в пик июльской жары, что совпадало с днем памяти И. 20 июля (напр., на вершине Пелиона (ныне Пиллио), по свидетельству Дикеарха, философа-перипатетика, географа и историка (III–IV вв. до Р. Х.)). Ему молились о дожде, об урожае и о защите от удара молнии. Считали, что раскаты грома происходят от колесницы пророка, а землетрясения вызваны его гневом. День памяти И. совпадает с самыми жаркими летними днями. По погоде, которая случится в этот праздник, делали заключение о буд. зиме: если 20 июля в полдень небо будет ясным, то зима будет мягкой, если будет покрыто облаками — суровой. В ряде регионов Греции (особенно на Пелопоннесе) вечером в канун праздника разжигали костры, девушки гадали о женихах (Аттика, Ахайя), совершались обряды долготелетия: старики бросали со скалы камни по числу своих лет (Этолия). Также считалось, что И. преследует ламий — чудовищ в жен. образе, вредящих посевам.

В К-поле во имя И. была воздвигнута церковь в квартале Петрий, в которой совершалась торжественная служба в день памяти этого святого (SynCP. Col. 832). Во многих визант. церквях хранились реликвии, к-рые предание связывало с И. (напр., часть его пояса и милоти в храме Св. Софии в К-поле (Книга Паломник. С. 20)). Расцвета культ И. достиг во время правления *Василия I Македонянина* (867–886). Существовала легенда о том, что матери буд. императора явился И., предсказал восшествие ее сына на престол и посоветовал отправить его в К-поль (*Theoph. Contin.* P. 222). Став импе-



Прор. Илия.  
Фрагмент фрески. X–XI вв.  
(Византийский музей, Афины)

ратором, Василий в знак благодарности святому отстроил старый храм в Петрии и создал посвященные И. церкви в Большом дворце (т. н. Новую церковь, посвященную Христу, Пресв. Богородице, арх. Михаилу и И., и ц. во имя И. в вост. части дворца), а также храмы в пригороде К-поля Пиги и в Иерии (*Ibid.* P. 325, 329–330, 337). Были учреждены пышные празднования в честь И., в к-рых должен был принимать участие император. Празднество сопровождалось шествиями, приемами и щедрыми угощениями во дворце (*Const. Porphy.* De serem. T. 1. P. 106–109). В это время появляются церкви во имя И. и в др. частях империи (*Janin. Grands centres.* P. 96, 134). Еще одним подтверждением того, что популярность культа И. возросла во 2-й пол. IX в., является тот факт, что изображения святого часто встречаются на миниатюрах рукописей того времени (*LCI. Bd. 1. Sp. 610*). Тогда же были созданы Энкомий пророку митр. Иоанна Прототрона (ВНГ, N 577с) и Похвальное слово, приписываемое *Льву VI Мудрому*, сыну Василия I (ВНГ, N 577).

И. посвящено значительное число риторических произведений: Слово прп. Ефрема Сирина (ВНГ, N 574), Песнь о чудесах Илии и Елисея свт.

Григория Богослова (ВНГ, N 577m), 3 Похвальных слова свт. Иоанна Златоуста (ВНГ, N 576, 577b, 577f), Слово Василия, еп. Селевкийского (ВНГ, N 575), Слово Мануила Дукаита (ВНГ, N 577d) и др. Существуют также Слова свт. Иоанна Златоуста, посвященные не одному И., а неск. святым: Слово об ап. Петре и Илии и Слово о Марфе, Марии, Лазаре и Илии. Помимо того, сохранилась Похвала И. на копт. языке, также приписываемая свт. Иоанну Златоусту (ВНО, N 267; *Budge E. A. W. On the Fragments of a Coptic Version of an Encomium on Elijah the Tishbite attributed to St. John Chrysostom // Transactions of the Society of Biblical Archeology. L., 1893. Vol. 9. P. 357–384*).

В новейшее время в Греции И. стали почитать как покровителя скорняков (что связано с его милотью) и г. Кастории — главного центра производства шуб.

Поствизант. предания рассказывают о преследовании И. всадником Мухаммадом или наоборот. С И. также связана легенда, основанная на сюжете «Одиссеи» Гомера (*Homer. Od. 30. 120–136*), о том, что, когда И. устал быть гребцом на корабле, он решил поселиться далеко от моря. Взяв весло, он отправился в путь, спрашивая встречных, как называется этот предмет. Когда жители одного горного села назвали весло деревяшкой, И. поселился в горах.

В Греции любовь к прор. И. сохранилась до XX в. Согласно переписи церкви 1918 г., 75 были посвящены И. (не считая часовен).

**Почитание И. у южных славян и на Руси.** У слав. народов почитание И. также было связано с представлениями о нем как о повелителе природных явлений и стихий. Ильин день праздновался у мн. слав. народов, чтобы пророк защитил от грома и пожаров. Для этого нужно было вынести из домов все сверкающее и блестящее. И. приписывалась также власть над дождем, поэтому ему совершались молебны от засухи. В Ильин день были запрещены все домашние и сельскохозяйственные работы; несоблюдение этого правила могло навлечь гнев святого. Существовали представления о том, что молнии — это стрелы, которые И. пускает в нечистую силу (чертей, ламий).

Ильин день считался границей сезонов, при этом у юж. славян (напр.,

в Македонии) этот день назывался серединой лета, а в России — поворотом на зиму. После Ильина дня ожидали дождей и было запрещено купаться (чтобы не утонуть или не заболеть). В этот день можно было



Прор. Илия.

Роспись ц. праведных Иоакима и Анны (Кралева ц.) в мон-ре Студеница. 1314 г.

начинать пользоваться плодами нового урожая. Праздник связывался в представлениях славян с брачной темой и символикой плодородия: молились о богатом урожае, а девушки — о том, чтобы выйти замуж.

Почитание И. у юж. славян носило народный, низовой характер. Знаменательным является тот факт, что антитур. народное восстание 1903 г. в Македонии было приурочено к Ильину дню («Илинденское восстание»). Ни в Болгарии, ни в Сербии в средние века имя Илия не входило в ономастикон правителей, хотя пользовалось и пользуется популярностью. Статистика посвящения церковных престолов И. для этого региона отсутствует. Значительное число мон-рей (ок. 10), посвященных И. и известных преимущественно со средневековья, находилось на территории совр. Республики Македонии (Снегаров И. История на Охридската архиепископия. София, 1932, 1995<sup>р</sup>. Т. 2. С. 431–432, 445, 450, 472, 497). В Болгарии наиболее известный мон-рь И. (где, по одной из версий, провел последние дни свт. *Евфимий*, патриарх Тырновский) находился близ г. Пирдоп (Иречек К. Путования по България. София, 1974. С. 361–362). В Сербии значительные мон-ри во имя И. не-

известны (Марковић В. Православно монаштво и манастири у средње-вековној Србији. Сремски Карловци, 1920. Горњи Милановац, 2002<sup>р</sup>; *Суботин-Голубовић Т.* Српско рукописно наслеђе од 1557 г. до средине XVII в. Београд, 1999. С. 89–190).

Похвальные слова И. были написаны равноап. еп. *Климентом Охридским* († 916) и *Григорием Цамблаком*. Первое из них получило широчайшее распространение в средневеков. слав. письменности: известно не менее 180 списков памятника (анонимных или с именем свт. Иоанна Златоуста в заглавии), преимущественно восточнославянских (*Климент Охридски*. Собрани съчинения. София, 1970. Т. 1. С. 673–706; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 76).

У юж. славян И. считался покровителем кожевников, скорняков, пекарей и черепичников.

Общепринятая т. зр. об отождествлении новокрещеными вост. славянами Перуна с И. поставлена под сомнение С. А. Ивановым, который считает, что «образ Илии как громовержца, разбегжающего по небу на колеснице, есть плод позднего народно-религиозного переосмысления»



Прор. Илия.

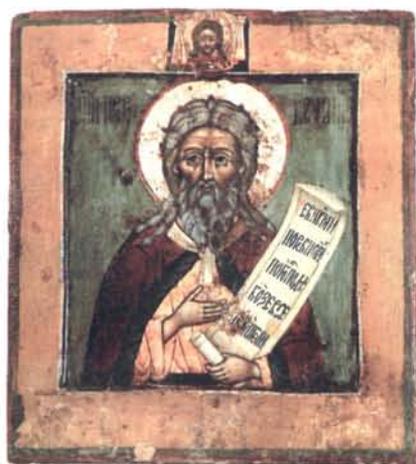
Роспись барабана ц. Рождества Христова на кладбище в Вел. Новгороде. 90-е гг. XIV в.

(Иванов. 2004. С. 12). Тот факт, что древнейший известный православный храм на Руси был посвящен И. (в Киеве на Пасынчей Беседе), Иванов объясняет влиянием популяр-

ного в этот момент в Византии культа И. (Там же. С. 14–15).

Из-за отсутствия исследования по патрониям для Руси (а тем более с учетом региональных и хронологических особенностей) не имеется статистических данных о посвящении храмов И. Частотность посвящения храмов И. уступает только частотности посвящения храмов Богородичным и Господским праздникам, свт. Николаю Чудотворцу и вмч. Георгию Победоносцу. Церковь во имя прор. И. имела с древнейших времен в каждом значительном рус. городе. Наибольшее число таких посвящений характерно для Новгорода, где в 10-х гг. XVII в. было 8 Ильинских храмов (включая храмы в пригородных мон-рях), в т. ч. 2 придельных (Опись Новгорода 1617 г. / Общ. ред.: В. Л. Янин. М., 1984. Ч. 2. С. 348). В др. городах число храмов с этим посвящением не превышало обычно одного-двух, даже в Москве в 1-й четв. XVII в. значилось только 2 престола во имя прор. И., оба в Земляном городе: храмы в Чертолье и близ Остоженки («Илья Обыденный») (*Павлович Г. А.* Храмы средневеков. Москвы по записям ладанных книг: Опыт справ.-указ. // Сакральная топография средневеков. города. М., 1998. С. 167). При этом нет сведений о посвящении И. кафедральных и даже просто городских соборов. Храмы, построенные во имя прор. И., нередко располагались недалеко от воды (отсюда их название «Илья мокрый»), однако неясно, в какой мере это обстоятельство соотносится с традиц. народными верованиями, отождествляющими И. с божеством-громовержцем, враждующим с водяным. Известно не менее 36 мон-рей во имя прор. Илия, основанных не позднее XVIII в. (*Зверинский*. Т. 1. № 212–214, 445; Т. 2. № 730, 822–832, 874, 1048, 1105; Т. 3. № 1620–1635, 2233). Большинство из них великорусские, только 2 мон-ря находятся на Украине (в Чернигове (Ильинский Троицкий) и во Владимире-Вольнском) и 1 — в Белоруссии (в Слуцке). На частоту посвящений русских храмов И. косвенно указывает также распространение священной фамилии Ильинский.

Имя Илия редко встречается в княжеском ономастиконе XI–XV вв. (хотя его носил рано умерший старший сын вел. кн. Ярослава Мудрого — НПЛ. С. 161, 470) и в позднейшем царском, но на протяжении средне-



Прор. Илья.  
Икона. 1-я четв. XVIII в.  
(Троицкий мон-рь в Муроме) (МИХМ)

вековья и вплоть до Новейшего времени было популярно во всех слоях общества. Входит в число имен, рекомендуемых при иноческом пострижении («Имена приложения на пострижении калугерства, знаки калугером або иноком» // *Памво Берында, иером.* Лексикон славеноросский и имен толкование. К., 1627. Стб. 407). Этим объясняется значительное распространение имени в архиерейской среде.

Чудотворные иконы с изображением И., имеющие общерус. почитание, неизвестны. С И. связано чудо, происшедшее в 1418 г. в Н. Новгороде. Согласно Повести об этом событии, записанной со слов благочестивого нижегородца Григория Аксентьева, к-рый решил искупаться в Ильин день «от зельнаго вара солнечного или от иного чего» и «яко от некоего повлеко», он оказался на дне реки в месте впадения Оки в Волгу, где был чудесным образом спасен И. Повесть сохранилась в значительном числе списков (преимущественно 2-й пол. XVI–XVII в.) и достаточно рано получила общерус. известность — старший ее список находится в западнорусском мннейном Торжественнике 1-й трети XVI в. (ГАЯО. Собр. рукоп. книг. № 1088). Возможно, это обстоятельство объясняется династическими связями суздальско-нижегородских князей с Великим княжеством Литовским. Нижегородское чудо включено в крупнейший в средневек. рус. искусстве изобразительный цикл, посвященный И., в ярославской ц. прор. И. (1680), где эта сцена расположена справа от иконостаса.

И. нередко выступает персонажем рус. заговоров, наделенным разно-

образными функциями, чаще всего (очевидно, как громовержец) защитником от вражеских стрел (см., напр.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 62, 187, 191, 193, 209–210, 212–214; Рус. заговоры из рукописных источников XVII — 1-й пол. XIX вв. / Сост., подгот. текстов, статьи и коммент.: А. Л. Топорков (в печати)).

Ист.: ВHG, N 577, 577с; ActaSS. Iul. T. 5. P. 4–22; *Соболевский А. И.* Материалы и заметки по древнерус. литературе. 9 // ИОРЯС. 1915. Т. 20. Кн. 1. С. 277–284; *Безуглов Ю. К.* Нижегородская повесть XV в. о спасении утопающего // Литература Древней Руси: Сб. науч. тр. М., 1981. С. 61–68.

Лит.: *Строев.* Словарь. С. 406–407; *Πολίτης Ν. Γ.* Μελέται περί τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ. Παραδόσεις. Ἀθήναι, 1904. 2 τ. N 207, 208, 260; *idem.* Λαογραφικὰ σύμμεκτα. Ἀθήναι, 1920. Т. 1. Σ. 89; 1975<sup>2</sup>. Т. 2. Σ. 148, 174; Т. 3. Σ. 6, 14; *Botte B.* Le culte d'Élie dans l'Église chrétienne // Élie le prophète. Bruges, 1956. Vol. 1. P. 208–218. (Les Études Carmélitaines; 35); *Spasky Th.* Le culte du prophète Élie et sa figure dans la tradition orientale // Ibid. P. 219–232; *Spadafora F.* Elia profeta, culto // BiblSS. Vol. 4. Col. 1032–1039; *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83–101; *Λουκάτος Δ. Σ.* Τὰ καλοκαίρινα. Ἀθήναι, 1992<sup>2</sup>. Σ. 87–95; *Азанина Т. А.* Ильин день // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 402–405; *Белова О. В.* Илья св. // Там же. С. 405–407; *Иванов С. А.* Когда в Киеве появился первый христианский храм // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11: Слав. мир между Римом и К-полем. С. 9–18; СККДР. Вып. 3. Ч. 4: Доп. С. 877.

В мусульманскую традицию почитание И. перешло, по всей видимости, из христ. среды. Об этом свидетельствуют написание его имени — Ильяс (арабизированный вариант греч. формы) и его упоминание в Коране в ряду новозаветных праведников (Закария, Яхья, Иса; VI 85). Второй раз И. упоминается в Коране как посланник Аллаха, отвращавший народ от поклонения Ваалу (XXXVII 123–132, в ст. 130 — особая форма имени Ильясин, видимо, обусловлена рифмой). В позднейшей мусульм. лит.-ре образ И. был дополнен на основании библейских сведений и иудейских легенд. Постепенно возникла тенденция отождествлять И. с др. персонажами, которые считаются в исламе «не испытанными смерти», — Идрисом (чаще отождествляется с библейским Енохом) и мифическим аль-Хидром (аль-Хадир; отождествляется также с вмч. *Георгием Победоносцем*) (4-м «бессмертным» в исламе считается Иса (Иисус)). Отождествление И. с Идрисом более характерно для классической экзегетической традиции

и опирается на отрывок XXXVII 123–132, в к-ром имя Ильяс заменяется именем Идрис, напр. в толковании ат-Табари (ум. 923). Отождествление с аль-Хидром, получившее большое распространение в народной среде, вероятно, восходит к комментарию на отрывок XVIII 59–81, в к-ром есть параллели с мидрашитской легендой об И. и о рабби Йошуа бен Леви; героем этого коранического повествования обычно считается аль-Хидр. В народных преданиях И. и аль-Хидр выступают то как одно лицо, то как братья или спутники. Лит.: *Massignon L.* Élie et son rôle transhistorique, Khadiriya, en Islam // Élie le prophète. Bruges, 1956. Vol. 2. P. 269–289. (Les Études Carmélitaines; 35) (= Ibid. // *Idem.* Opera minor. 1963. Т. 1. P. 142–161); *Wensinck A. J.* Ilyas // EI. Vol. 3. P. 1156; *Панаэти А. А.* Аль-Хидр и Илья: Мифические истоки аналогии // ППС. 1986. Вып. 28(91). С. 89–97; *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991. С. 126–128; *Tottoli R.* Elijah // Encyclopaedia of the Qur'an. Leiden, 2002. Vol. 2. P. 12–13.

А. А. Турилов, Т. А. Артюхова,  
О. В. Лосева, С. А. Моисеева

**Гимнография.** В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Turicon. Т. 1. P. 346) память И. отмечается 20 июля без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 354–355), содержащем самую раннюю сохранившуюся редакцию Студийского синаксаря, 20 июля последование И. соединяется со службой Октоиха: на «Господи, воззвах» стихиры И. поются на 6, на «Славу» на стиховне вечерни исполняется самогласен И., указан отпустительный тропарь И. 4-го гласа **Павъльскыи ангъль**; утренняя совершается с пением «Бог Господь», исполняются 2 канона: Октоиха и И. 2-го гласа (тропари последнего по дважды), по 3-й песни — седален И., по 6-й — кондак И. 2-го гласа **Прр(о)че и прр(в)дче**; указан светилен **Нбо зрѣкъ[дани]**. И. назначаются стихиры на хвалитех, на стиховне к стихирам Октоиха прибавляется самогласен И.; на литургии назначается прокимен из Пс 109 со стихом, Апостол — Иак 5. 10–20, аллилуарий из Пс 98, Евангелие — Мф 17. 1–9 или Лк 4. 22–30. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 472) устав службы И. в целом совпадает с изложенным в Студийско-Алексиевском Типиконе, хотя имеет неск. особенностей: вечерня совершается без кафизмы, на панихисе — особой службе, к-рая в Евергетидском мон-ре обычно следовала за вечерней, назначается канон И. 4-го гласа, указан седален И.; на утрени исполняются каноны Богородице и И. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arganz.* Turicon. P. 168–169), представляющем южнотал. редакцию *Студийского устава*, память И. отмечается более



торжественно: на вечерне совершается *вход*, читаются 3 паремии И. (первая — 3 Цар 17. 1–24; вторая — 3 Цар 18. 1, 17–46; 19. 1–16; третья — 3 Цар 19. 19–21; 4 Цар 2. 1, 6–14); на утрени исполняются 3 антифона (Пс 96, 111, 98), седален И., поются *степенны*, прокимен из Пс 104, «*Всякое дыхание*», читается Евангелие — Мф 23. 23–[28], поются 2 канона И., *великое славословие*; указания для литургии те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, за исключением прокимна, к-рый в данном случае берется из Пс 63.

В различных редакциях *Иерусалимского устава*, как в древних, так и в современных, память И. отмечается 20 июля. Согласно одной из ранних редакций Иерусалимского устава, содержащейся в рукописи Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (см.: *Lossky*. Typicon. P. 225–226), последование И. соединяется со службой Октоиха: на «Господи, возвах» стихиры И. поются на 6, отпустительный тропарь и кондак И. те же, что и в Типиконах студийской традиции, на утрени исполняются каноны Октоиха и И. (на 6), И. назначаются стихиры на хвалитех, в качестве славников на стиховне вечерни и утрени выступают самогласны И.; указания для литургии помещены под 14 июня (пам. прор. Елисея). Такой же устав службы И. зафиксирован в первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 20 июля отмечено знаком ⚡ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); предлагаются 2 варианта совершения службы И.: в 1-м — соединяются последования И. и Октоиха, служба имеет праздничное окончание; во 2-м — в честь И. совершается всеобщее бдение (бденная служба И. встречается уже в рукописных слав. Минеях XVI в. (напр., РГБ. Троиц. № 580, 1509 г.)). В издании Типикона 1633 г. был оставлен только 1-й вариант совершения службы И., причем без праздничного окончания. В издании 1641 г. вновь были помещены оба варианта. В этих изданиях 20 июля также отмечалось знаком ⚡. В исправленном издании 1682 г., к к-рому восходят совр. слав. богослужебные книги, 1-й вариант службы И. был отмечен знаком ⚡ (см.: Там же), а 2-й вариант — ⚡.

Последование И., помещенное в совр. богослужебных книгах, содержит: отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ ἐν σαρκοῦ ἄγγελος (Во плоти ангелъ:); кондак 2-го гласа Προφήτα καὶ προόπτα (Пророче и провидче:); канон авторства Иоанна монаха 2-го гласа с акростихом Αἰνῶ χορεύων Ἠλιοῦ τὰ θαύματα (Восхвалю, ликуя, Илию чудеса; в слав. Минее имя автора и акростих не указаны), ирмос: Ἄισομεν τῷ Κυρίῳ (Поймъ гдѣи:), нач.: Ἄδειν προφητεῖν (Видѣти желатию); в греч. Минее также помещен канон И. авторства Иосифа плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом Νέμοις μάκαρ μοι

θεῖον Ἠλιοῦ χάριν. Ἰωσήφ (Подай, блаженне, мне божественную Илию благодать. Иосифов), ирмос: Ἀρματηλάτην Φαραῶν (Колесницегонителя фараона:), нач.: Νεκρομένην τὴν ψυχὴν μου (Умершую душу мою); в слав. Минее также содержится канон И. 8-го гласа с акростихом «Пою хвалу великому Илию», ирмос: Βόδ᾽ προσέδα:, нач.: Ὀργάνῳ ἀνάλασ (этот канон представляет собой редкий образец слав. гимнографического творчества, посвященного ветхозаветному пророку; по всей видимости, канон составлен Пахомием Логофетом; см.: *Спасский*. Рус. литург. творчество. С. 125–126, СККДР. Вып. 2 ч. 2. С. 168); 3 цикла стихир-подобнов; 2 цикла самогласнов; неск. седальных; светилен.

По рукописям известны песнопения И., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа с именем автора (Евфимия) в богородичнах с акростихом Τοῖς ἔσμασι στέφο σε, μάκαρ Ἠλία (Песнями венчаю тебя, блаженный Илия), ирмос: Ὡς ἐν ἡλείῳ (Ийку по сѣхѣ:), нач.: Τῆς παρθενίας τὸ κλέος (Девства славу) (АНГ. Т. 11. P. 359–367); канон авторства Иосифа плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа с акростихом Ὑμνεῖν σε Χριστὸς προσθέτω χάριν, μάκαρ Ἰωσήφ (Воспеть тебя Христос пусть подаст силу, блаженне. Иосифов), ирмос: Ὡς ἐν ἡλείῳ (Ийку по сѣхѣ:), нач.: Ὑμνολογεῖν σου τὸν βίον (Восхвалить в песнях твою жизнь) (Ibid. P. 368–378); анонимный канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа с акростихом Ἄιδω γεγηθῶς Ἠλιοῦ βίον ξένον (Пою радостно Илию жизненное странствие), ирмос: Ὡς ἐν ἡλείῳ (Ийку по сѣхѣ:), нач.: Ἀπὸ τῆς γῆς (От земли) (ТомеѶон. Σ. 250); канон авторства Иосифа 4-го гласа с акростихом Πλήρωσον ἡμῶν τὰς προσευχάς, παμμάκαρ Ἰωσήφ (Исполни наши молитвы, всеблаженне. Иосифов), ирмос: Τριστάτης κραταῖος (Тристаты крѣпкѣ:), нач.: Πλουσίον φωτισμοῦ (Обильного сияния) (Ibidem); канон 4-го гласа с именем автора (Георгия) в богородичнах с акростихом Ποθὼν γεράρω τὸν θεόπτην Ἠλιοῦ (Желанно почитаю боговидца Илию), ирмос: Θαλάσσης τὸ Ἐρυθραῖον πέλαγος (Μάρμα черниѣо пѣчинѣ:), нач.: Πυρρόρω τῆς σῆς πρεσβείας χρίτι (Огненной твоего старчества благодати) (Ibidem); также частично известен канон И., составленный Марком Евгеником, с акростихом Τὴν πυρίπνου δνάμιν Ἠλιοῦ σέβω. Μάρκος (Пламенную силу Илию почитаю. Марк) (Ibid. P. 250–251); иной кондак И. 4-го гласа Ἠλιοῦ τὸν θεοβίτην (Илию фесвятянина) с икосами (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 35–36, 39 (отд. паг.)).

**Е. Е. Макаров**

**Иконография.** Изображения И. были так же распространены, как и образы свт. Николая Чудотворца, великомучеников Георгия Победоносца и Димитрия Солунского. В иконографии И. соединены

символические элементы, отражающие его значение как соучастника важнейших событий в истории божественного домостроительства. Слова свт. Иоанна Златоуста содержат яркую образную характеристику И.: «Представим... Илию, пророка, земного ангела и небесного человека, ходившего по земле и управлявшего небесной колесницей, бывшим ростом в три локтя и достигавшего до великой высоты, поднявшегося до самых сводов небесных, повелителя вод, которого язык был хранилищем вод и ключом небес» (*Иоанн Златоуст, свт.* Слово об ап. Петре и прор. Илии // Творения. 2004. Т. 2. Кн. 2. С. 776).

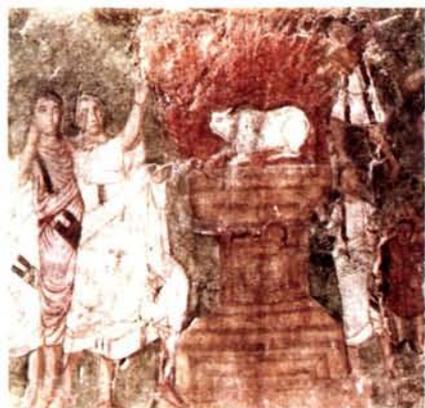
В христ. искусстве были распространены не только единоличные образы пророка, но, как знаковые, получили хождение отдельные сцены из его Жития, ставшего источником прообразовательных сюжетов. Они сопоставлены с событиями НЗ: воскрешение сына сарептской вдовы (3 Цар 17. 8–24) — с воскрешением прав. Лазаря (Ин 11. 1–45); жертвоприношение на горе Кармил (3 Цар 18. 19–40) — с Сошествием Св. Духа (Деян 2. 1–13); кормление И. ангелом в пустыне (3 Цар 17. 2–7) — с кормлением отроковицы Марии в Иерусалимском храме (ПротоЕвангелие Иакова. Гл. 7. 2–3); милоть И., подхваченная прор. Елисеем (4 Цар 2. 12–13), — с передачей ключей от рая ап. Петру (Мф 16. 19) и др. Некоторые сюжеты стали восприниматься как прообразы Евхаристии (напр., пребывание И. у потока Хораф (3 Цар 17. 2–8)), что в свою очередь обусловило их расположение в алтарной части храма. Отражение в иконографии нашло также сопоставление в Свящ. Писании И. со св. Иоанном Предтечей. Тропарь на день памяти И. называет его «вторым Предтечей пришествия Христова»; так же как и св. Иоанн Предтеча, И. изображается с всклокоченными волосами и бородой, отмечается сходство одежд обоих пророков, облаченных в хитон и милоть.

При почитании И. наделялся разными функциями. Для монахов его жизнь являлась образцом аскетических подвигов. В имп. среде его чтли как покровителя воинской доблести. Имп. Василий I Македонянин ежегодно в день памяти И. посещал богослужение в Новой ц. Большого имп. дворца, где хранились милоть и пояс И. Пророк изображен на миниатюре в сцене коронования Василия I арх. Гавриилом в Гомилиях Григория Назианзина (Paris. gr. 510). В народном восприятии И. был покровителем стихий. Роль пророка-боговидца в божественной икономии, эсхатологические ожидания И. как провозвестника Второго пришествия, а также различные аспекты его почитания стали причинами разнообразия иконографии.

**Е. М. Саенкова**



*Древнейшие изображения И.* известны в иудейской синагоге в Дуре-Европос (Вост. Сирия) и относятся ко времени появления 2-й декорации (249–250): на зап. стене в нижнем ярусе (1-я панель



*Жертвоприношение прор. Или.*  
Роспись синагоги в Дуре-Европос.  
249–250 гг.  
(Национальный музей, Дамаск)

слева) — И., воскрешающий сына сарептской вдовы; на юж. стенах в нижнем ярусе (1-я панель слева) — И. перед царем Ахавом (3 Цар 17. 1; сохр. фрагмент у нижней кромки стены); И. у врат Сарепты Сидонской встречает вдову (3 Цар 17. 8–11; 2-я панель слева, утрачена левая часть); 2 связанные друг с другом по сюжету и времени действия сцены — жертвоприношение жрецов Ваала (3-я панель слева) и жертвоприношение И. на горе Кармил (4-я панель слева). Фрески с житийными сценами И. соответствуют общему замыслу программы росписи, основные акценты к-рой — ожидание Мессии, грядущее утверждение царства Давидова и восстановление храма, духовная сила и чудесные победы пророков, их пророчества о восстановлении Иерусалима.

В сцене с царем Ахавом (полная реконструкция невозможна ввиду утрат), судя по фрагментам ног, пророк был представлен фронтально. У полосы земли сохранилось фрагментарное изображение ног, возможно остатки фигуры полководца Авдия, приведшего И. к Ахаву. В сцене у ворот Сарепты пророк и его спутник, очевидно прор. Елисей (сохр. силуэты, частично живопись, 2-я фигура реконструируется по акварели; см.: Weitzmann, Ressler. 1990. P. 149), представлены в туниках чуть ниже колен и с широкими до локтей рукавами, в плащах-гиматиях, безбородыми (или с очень короткими бородами), с коротко остриженными волосами. У раскрытых ворот меньших размеров фигура склонившейся женщины (по тексту, собирающая дрова), справа от нее высокая амфора с водой, к-рую у вдовы просил И. Слева от этой сцены, по мнению К. Х. Крэллинга, было изображено «Кормление прор. Или вороном» (не сохр.).

В сцене жертвоприношения Ваалу жрецы, чья молитва была бесплодна, стоят, опустив руки, у престола с лежащей на нем жертвой. В алтаре изображена небольшая фигурка в персид. одежде, видимо Ахиил Вефилянин, восстановивший Иерихон, — согласно евр. легендам, он хотел поджечь жертву, тем самым обеспечив «чудо» жрецам, но был умерщвлен ядовитой змеей (изображена на фреске), посланной Богом. В изображении жертвоприношения И. пророк, вступив на подножие алтаря, обращается к Богу, прося огонь, к-рый и нисходит на жертву. Стоящие за И. спутники (один из них, возможно, прор. Елисей), как и он, изображены ростом выше остальных персонажей — слуг, несущих воду, чтобы полить ею жертву.

В сцене воскрешения сына сарептской вдовы И. возлежит на ложе, на руках у него младенец, к-рого он протягивает к руке Господа, изображенной сверху, слева — предвещающее действие — вдова в черных одеждах подает И. тело мертвого сына, справа — вдова в светлых праздничных одеждах держит на руках веселящегося младенца; на фоне — вездум. В отличие от др. сцен И. в длинном белом одеянии, его поза повторяет античную иконографию возлежащих Адониса или Диониса, по замечанию Крэллинга связанных в греко-рим. культурах с возрождением и воскрешением.

Исследование программы росписи, анализ выбора и системы сокращения сюжетов привели К. Вайцмана к предположению, что в основе фресок синагоги — иллюстрированные свитки пророческих книг ВЗ (самые ранние иллюстрации к избранным книгам Библии возникли в среде евреев диаспоры, когда в III в. до Р. Х. был осуществлен перевод Септуагинты; иллюстрации отличались обстоятельностью и представляли мн. сотни эпизодов), к-рые являются звеном между иллюстрированными античными свитками на папирусе и христ. Библиями.

Самое раннее изображение И. в христ. искусстве представлено в иконографии «Вознесение прор. Или, или Огненное восхождение» и находится в капелле Санкт-Акуилино базилики Сан-Лоренцо Маджоре в Милане (ок. 370). Из-за плохой сохранности композиции высказывались сомнения в данной атрибуции. Фигура пророка не сохранилась, от черверки коней дошли фрагменты 2 из них (остальные видны по синопии), от фигуры прор. Елисея (?) — лишь фрагмент одежд. Уровень земли обозначен холмами и полем на 1-м плане, по сторонам замкнутому водопадами, у к-рых пасут стада пастухи, слева — пастух, увидевший чудо вознесения и выразивший удивление поднятой рукой, справа — пастух, возлежащий у воды и чуда не видевший. Композиционная схема изображения совпадает с аналогичными сценами с возне-

шением на колеснице в греко-рим. пластике и живописи, откуда она была заимствована (Гелиос на колеснице, в лучистом венце — на метопах из Нов. Илиона, ок. 280 г. до Р. Х., Гос. музей Берлина; Гелиос на колеснице — фрагмент мозаики 1-й пол. III в. из Боссеаза близ Орба, Швейцария; Солнце на колеснице — на саркофаге III в., Капитолийские музеи, Рим; «Соль Инвиктус» — на рельефе тондо арки Константина в Риме, ок. 315; Солнце на колеснице — на серебряной палатере из Парабьяго, IV в., Археологический музей Ломбардии, Милан, и др.). Совпадение иконографических изводов —



*Прор. Илиа. Фрагмент мозаики*  
«Преображение Господне»  
в конхе апсиды кафедрального  
монастыря свц. Екатерины на Синае.  
Между 527 и 565 гг.

языческого и христианского — могло быть связано помимо библейского сюжета также со сходством греч. имени И.— Илиас — с греч. «Гелиос» — солнце. В данном случае иконография Солнца на колеснице дополнена элементами иконографии бога Митры: постановка фигур пастухов в композиции сходна с постановкой фигур факелоносцев, сопровождающих Митру (ср. изображение Митры, закалывающего быка, с факелоносцами и колесницами Солнца и Луны, напр. рельеф III в., Национальный римский музей, Палаццо Массимо, Рим), их рисунок и позы традиционны для античных изображений пасторальных сцен (фигура слева) и изображений богов рек и источников (фигура справа). Второй план заимствований — совпадение



Прор. Илия.  
Икона. VII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины  
на Синае)

с раннехрист. иконографией «Вознесение Христово», в свою очередь также имеющей солярную символику (Иисус Христос на колеснице — на саркофаге из базилики Сант-Амброджо в Милане, ок. 400; Иисус Христос (?) на колеснице, с солнечными, крестообразно расположенными лучами, сиянием вокруг головы — в мавзолее М гробницы Юлиев под базиликой св. Петра в Риме, нач. IV в.) (о близости ранних изображений Христа и Солнца в раннехрист. эпоху см.: *Miziolek*. 1991. P. 125–145).

В апсиде базилики Сант-Аполлинаре ин Класе в Равенне (ок. 549) в символической сцене «Преображение Господне» (фигура Христа замещена крестом с Его ликом в средокрестье, апостолы Петр, Иоанн и Иаков представлены в виде агнцев, кресту в позе оранта предстопит еп. Аполлинарий, по сторонам которого — 12 апостолов в виде агнцев) полуфигуры пророков И. (справа) и Моисея (слева) представлены в заревых облаках (подобные изображения восходят к античной иконографии явления божества в облаке). И.— старец с длинными, седыми волосами, разделенными посередине прямым пробором и спадающими на спину, седая длинная борода заострена книзу. Он одет в туннику с длинными свободными рукавами с одной пурпуровой полосой по краю и с 2 — по краю рукава, сверху — свободная тога, левая рука покровенна.

На близкой по времени мозаике «Преображение Господне» в апсиде кафедральной базилики св. Екатерины на Синае (между 527 и 565) И. изображен в рост слева от Иисуса Христа, благословляющим. Волосы и борода седые, длинные волосы свободно ниспадают на плечи и спину, борода клиновидная. Пророк одет в длинный хитон с 2 полосами по центру, подпоясан тонким черным поясом с крестами, чередующимися с полосками, поверх хитона — милоть. В этом изображении, соотносимом с образом св. Иоанна Предтечи, подчеркнут аскетический момент служения И.

Самое раннее известное иконное изображение И. выполнено в технике восковой живописи (энкаустики) в VII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае). Икона являлась правой створкой не сохранившегося триптиха. И. изображен седовласым, его одежды проработаны аскетом. Правая рука — в пророческом жесте, в опущенной левой — развернутый свиток.

Лит.: *Calderini A., Chierici G., Cecchelli C.* La Basilica di San Lorenzo Maggiore in Milano. Mil., 1951; *Deichmann F. W.* Ravenna. Wiesbaden, 1969–1976; Bd. 1–2. Geschichte und Monumente. Kommentar. The Excavations at Dura-Europos: Final Report. New Haven, 1956. Vol. 8. Pt. 1: *Kraeling C. H.* The Synagogue; 1967. Vol. 8. Pt. 2: *idem.* The Christian Building; *Gutmann J.* The Dura Europos Synagogue Paintings // The Synagogue in Late Antiquity. Phil., 1987. S. 61–71; *Miziolek J.* Sol verus. Wroclaw, 1991; *Perkins A.* The Art of Dura-Europos. Oxf., 1973; *Weitzmann K., Kessler H. L.* The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art. Wash., 1990. (DOS; 28); *Сусленков В. Е.* Свет в позднеантичном и раннехрист. искусстве и раннехрист. иконография Христа-Солнца // Образ Византии. М., 2008. С. 73–104.

**В. Е. Сусленков**

**В византийском искусстве** сохранились редкие примеры единоличных изображений И. Одной из ранних является большого размера икона позднекониновского периода (1180–1200, Византийский музей, Кастория) с поколенным фронтальным изображением И. на синем фоне, облаченного в охристый хитон с синим поясом и в милоть, в левой руке развернутый свиток. На эмальерном медальоне на складне с образами Богоматери Оранты и Иисуса Христа

к-польской работы (кон. X — нач. XI в., Национальная б-ка св. Марка, Венеция) И. представлен со свитком в руке среди пророков, апостолов и святителей. На иконе из кипрского мон-ря св. Иоанна Лампадиста (1-я пол. XIII в., Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макария III, Никосия) пророк показан в момент общения с Богом: седовласый старец изображен с поднятой правой рукой, ладонь к-рой раскрыта, лик повернут вправо вверх, глаза устремлены к небу; в левой руке развернутый свиток. Сохранился сильно руинированный храмовый образ И. из мон-ря св. Илии Горного в с. Банне близ Скопье (посл. четв. XIV в., Художественная галерея, Скопье) — И. одет в алый хитон и синюю милоть, завязанную узлом на груди, его правая рука — в пророческом жесте, изображение левой утрачено, из седых волос И. выбиваются тонкие пряди-«космочки», как это часто бывает в изображениях св. Иоанна Предтечи (*Поповска-Коробар*. 2004. Кат. 4). Изображение И. в медальоне среди др. пророков часто встречается на сводах и алтарных арках каппадокийских церквей (напр., № 4а, X в., и № 16 (св. Георгия), нач. XI в., в Гёреме).

В иконографические программы храмов средневизантийского периода нередко включены отдельные сюжеты Жития И., имевшие прообразовательный характер. К наиболее ранним примерам принадлежат фрески пенечерной ц. Айвалыкилисе (Каппадокия; между 913 и 920), где на склонах небольшой арки, обрамляющей нишу со сценой «Жертвоприношение Авраама», представлены «Жертвоприношение на горе Кармил» и «Вознесение прор. Илии». В 1-й сцене изображен молящийся коленопреклоненно И. перед пламенем. Композиция 2-й сцены уникальна: возносящийся И. не держит упряжь колесницы, его руки воздвигнуты в молении, напоминая позу оранта, лишь в правой зажат край милоти. Прор. Елисей, принимающий милоть, изображен на др. склоне арки, вниз головой по отношению к И.

Особое почитание И. на Синае, недалеко от к-рого, на горе Хорив, он сподобился видеть Бога, привело к широкому распространению его изображений в составе разных икон, происходящих из мон-ря вмц. Екатерины или созданных для

*Жертвоприношение  
на горе Кармил. Вознесение  
прор. Илии. Роспись склона  
арки ц. Айвалыкилисе,  
Каппадокия.  
Между 913 и 920 гг.*



него. Церковь И. находилась чуть ниже ц. прор. Моисея на вершине Синае. Изображения И. встречаются в соста-

ве Деисуса и избранных святых на целом ряде икон, хранящихся в мон-ре вмц. Екатерины: на иконах «Богоматерь с Младенцем (Неопалимая Купина), с пророками Моисеем, Илией



Прор. Илия в пустыне.  
Икона. Нач. XIII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

и свт. Григорием Назианзином» (ок. сер. XIII в.) — И. изображен в рост, с развернутым свитком в правой руке, левой указывает на Богоматерь; «Распятие, с Деисусом и святыми» (1-я пол. XIII в.) — И. изображен на верхнем поле иконы в молении, за Богоматерью, парный образ — прор. Моисей; на триптихе с 12 праздниками в среднике (нач. XV в.) — на левой створке под изображением Неопалимой Купины; на иконе «Свт. Николай Чудотворец, с житием и избранными святыми» (нач. XV в.) — И. на верхнем поле, в рост, со свернутым свитком, среди святых, предстоящих в молении Спасителю на престоле, рядом с И. прор. Моисей и святители Иоанн Златоуст и Василий Великий.

Наибольшее распространение в монументальном искусстве и в иконописи получили сюжеты «Прор. Илия в пустыне» (или «Кормление вороном») и «Огненное восхождение прор. Илии» (или «Вознесение прор. Илии»). Из мон-ря вмц. Екатерины на Синае происходит икона «Прор. Илия в пустыне» (традиц. датировка — нач. XIII в., см.: Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine / Ed. K. A. Manafis. Athens, 1990. II. 34; датировка Г. Парпулова по араб. надписи на поле — 1050–1100, см.: Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai / Ed.

R. S. Nelson, K. M. Collins. Los Angeles, 2006). И. показан в рост, в позе оранта, с молитвенно воздетыми руками, обернувшись влево к ворону, над которым изображена благословляющая десница. Милоть застегнута на груди, по хитону проходят 2 черные полосы. Эта икона и парная ей, с изображением прор. Моисея, вероятно, предназначались для иконостаса кафоликона мон-ря, это определило масштабность ростовой композиции, что для сцены «Прор. Илия в пустыне» — большая редкость. В искусстве возобладал вариант сидящего на камнях И., оборачивающегося к ворону, как, напр., на палеологовской иконе 2-й пол. XIV в. (ГЭ, см.: *Попова О. С.* Визант. иконы XIV — нач. XV в. в собр. России // *Она же.* Проблемы визант. искусства: Мозаики, фрески, иконы. М., 2006. С. 548).

В монументальной живописи размещение сцены «Прор. Илия в пустыне» могло быть различным. Ранние примеры ее расположения как отдельного эпизода в алтаре (ц. Спаса на Нередице, 1199)



Прор. Илия.  
Фрагмент фрески ц. Сорока мучеников  
в Тырнове. Ок. 1230 г. (Региональный  
исторический музей, Велико Тырново)

или на столбе (базилика Рождества Христова в Вифлееме, до 1187), так и в составе житийного цикла (ц. Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Морача, XIII в., с поновлениями XVI в.) подчеркивают литургический характер иконографии как прообраза Евхаристии. В ц. Сорока мучеников в Тырнове (Болгария, ок. 1230) фреска с этой композицией находилась на внешней стороне притвора (ныне в Региональном историческом музее, Велико-Тырново). Эта сцена представлена также в росписях ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (Косово и Метохия, ок. 1320), собора мон-ря св. Иоанна Предтечи в Серрах

(Сереце) (Греция, 1358–1364). В программе росписи притвора ц. Успения Пресв. Богородицы Драгалевского монастыря, Болгария (1469), где доминирует тема Страшного Суда, «Прор. Илия в пустыне» изображен под ветхозаветной же сценой «Жертвоприношение Авраама».

В поствизант. живописи иконография сюжета не претерпела существенных изменений. Бытует палеологовская схема с разворотом фигуры пророка влево (икона 2-й пол. XVI в. из мон-ря Ставроники на Афоне, мастер Михаил Дамаскин — см.: *Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους Θεσσαλονίκης*, 1997. Σ. 138–139) или вправо (икона XVI в. из с. Пендалия (Византийский музей митрополии Пафоса)). Актуальность прообразовательной тематики сохранилась и в этот период, о чем свидетельствует изображение креста на хлебе, к-рый держит ворон (икона XVI в. из кипрской ц. Панагии в Палехори (Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макария III, Никосия)).

Многочисленные памятники со сценой «Огненное восхождение» Э. С. Смирнова предложила разделить на 2 варианта: фронтальный, когда лошади изображены по обе стороны колесницы, и профильный, когда колесница развернута боком и лошади изображены с одной стороны. И. одной рукой держит вожжи, другой бросает милоть; из небесного сегмента видна благословляющая десница. Примерами 1-го типа среди ранних памятников являются синайская икона «Вознесение прор. Илии» (XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае — см.: *Росси К.* Сокровища мон-ря св. Екатерины. М., 2007. С. 71), новгородская икона (2-я пол. XIII в., собрание банка «Интеза», Италия — см.: *Смирнова Э. С.* «Вознесение прор. Илии» — новгородская икона 2-й пол. XIII в. в собр. банка «Intesa»: Визант. традиция и ее рус. вариант // ИХМ. 2004. № 8. С. 66–76), а примерами 2-го — икона из кипрской ц. Панагии в с. Аϊος-Теодорос-Аγρου (1-я пол. XIII в., Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макария III, Никосия), икона рубежа XVII и XVIII вв. (Иконная галерея, Охрид) и др.

Эта сцена встречается в росписи ряда визант. храмов: в сев.-зап. капелле кафоликона мон-ря Оснос Лукас (Греция, 30-е гг. XI в.), в нартексе ц. Св. Софии в Охриде (XIV в.), в груз. храмах Тимофеевской (ок. 1200) и мон-ря Зарма (сер. XIV в.), в ц. Св. Софии в Трапезунде (ок. 1260), в притворе ц. арх. Михаила в Леснове (Македония, 1347–1348). Этот же сюжет включен во фресковые минологии в росписях храмов свт. Николая Орфаноса в Фессалонике (ок. 1310–1320); вмц. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318); собора Вознесения мон-ря Дечаны (Косово и Метохия, ок. 1350); ц. свт. Николая «тон Филантропинон» на острове оз. Памвотиды (Янина, 1542).

В композиции «Преображение Господне» И. изображается как в традиц. одеждах (эпистилий с 12 праздниками, XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае; «Преображение Господне», 2-я пол. XII в., ГЭ, и др.), так и в апостольских — в хитоне и гиматии (полиптих с праздниками и со Страстями, XIV в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае, и др.).

Развернутые житийные повествования в монументальной живописи известны с XIII в. Один из ранних дошедших циклов расположен на сев. стене юго-вост. компартимента храма в Ахтале (1205–1216) и включает 3 сюжета: «Жертвоприношение на горе Кармил» (сохр. фрагменты), «Прор. Илия в пустыне», «Вознесение прор. Илии». Для росписи выбрано не традиционное хронологическое изложение Жития И., а теофанические мотивы. Цикл расположен под регистром с 3 сценами Жития св. Иоанна Предтечи (*Lidov A. The Mural paintings of Akhtala. M., 1991. P. 79–81*). Подробный житийный цикл, включающий 11 сцен, сохранился в росписи диаконника ц. Успения Пресв. Богородицы в монастыре Морача: рождество И.; видение отцу И. Савахи ангелов в белых ризах, огнем повивающих младенца; И. помазывает на царство Азаила и Ииуя, а Елисея — в пророка; принесение И. опреснока сарептской вдовой; И. в пустыне; явление И. Бога на горе Хорив (?); жертвоприношение на горе Кармил; заклание жрецов Ваала; кормление вороном в пустыне; переход через Иордан; вознесение И. Расположение сюжетов определено не последовательностью событий жизни И., а подчинено раскрытию его роли как защитника веры и «истинного иерея», боговидца и провозвестника Иисуса Христа. К традиц. прообразу Евхаристии — сцене «Кормление прор. Илии вороном» — добавлено «Принесение Илии опреснока сарептской вдовой». Известно сравнение дома вдовы с церковью: «Вдова изображала собою церковь, почему пророк и посылается к ней. Войдя в дом вдовы, пророк нашел (у нее) поистине залог нашей церкви: воду, елей и муку и два полнца; вода — крещение, елей — миропомазание, мука — хлеб, два полнца — подвиг креста» (*Иоани Златоуст, свт. О Марфе, Марии, Лазаре и Илии пророке // Творения. 2004. Т. 10. Кн. 2. С. 850–851*). Помазание Елисея «в пророка вместо себя» (3 Цар 19. 16) рассматривают как прообраз таинства рукоположения. Выборочное иллюстрирование Жития И. было присуще также пост-визант. памятникам. Нишу диаконника ц. Вознесения Нямецкого мон-ря (Румыния) украшает житийный цикл И., состоящий из неск. сюжетов: на сев. склоне — И. в пустыне; напротив, на юж. склоне, — «Огненное восхождение»; на стене ниши вверху — переход И. и прор. Елисея через Иордан посуху, ниже — прор. Елисея



Огненное восхождение прор. Илии.  
Миниатура из Хлубовской Псалтири.  
XIII в. (ГИМ. Хлуд. 3. Л. 41v)

разделяет воды Иордана милотью И. (сохр. частично). Датировка фресок колеблется от кон. XV в. (после 1497) до 1-го десятилетия XVI в., что было связано с деятельностью в Нямецком мон-ре еп. Макария, автора мн. сложных, богословски насыщенных программ росписей (*Bedros V. Notes on Elijah's Cycle in the Diaconicon at Neamt Monastery // Revue Roumaine d'histoire de l'art. Bucur., 2008. T. 45. P. 117–125*). В экзонартексе мон-ря Филантропинон (1560) расположен обширный цикл событий ВЗ, среди к-рых есть неск. сюжетов Жития И.: И. в пустыне; заклание жрецов Ваала; жертвоприношение на горе Кармил; встреча Иезавели и Ахава; по молитве И. идет дождь (*Οι τοιχογραφίες της μονής των Φιλανθρωπίνων στο νησί των Ιωαννίνων. Αθήνα, 2004. Σ. 208. Εκ. 168–169*). Масштабный житийный цикл И. в росписи мон-ря Сучевица (Румыния, XVI в.) находится под записью и не изучен.

В различных рукописях в миниюрах наиболее часто встречаются сюжеты «Огненное восхождение» и «Прор. Илия в пустыне»: в Гомлиях Григория Назианзина (*Paris. gr. 510. Fol. 264v, 867/86 г.; Ath. Pantel. 6. Fol. 154v, 2-я пол. XI в.*); в Христианской Топографии Космы Индикоплова (*Vat. gr. 699, IX в.; Sinait. gr. 1186. Fol. 107r, нач. XI в.*); в Книге Царств (*Vat. gr. 333. Fol. 109v, кон. XI в.*); в Псалтирях (Хлубовской — ГИМ. Хлуд. № 129д. Л. 41 об., IX в., Феодоровской — Lond. Brit. Lib. 19352, 1066 г.; Барберини — *Vat. Barber. gr. 372. Fol. 73, кон. XI в.*) и др. В миниюрах рукописи «Sacra Parallela» прп. Иоанна Дамаскина (*Paris. gr. 923. Fol. 391v, 1-я пол. IX в.*) представлен житийный цикл И., где пророк — старец с длинными седыми волосами, ниспадающими на плечи, и с седой

бородой. Первая иллюстрация к тексту Жития и деяний И. — изображение жен. фигуры, по мнению Вайцмана сарептской вдовы. В житийный цикл вошло неск. сюжетов: И. перед Ахавом; Иезавель, отдающая приказ схватить И.; моление И.; избитие жрецов Ваала; И. убеждает от слуги Иезавели; побитие камнями Навуфея; моление И.; И. перед Ахавом; И. попадает пятидесятников — в 2 сенах; И. беседует с Ангелом; И. перед Охозией; призвание И. Елисея; вознесение. Миниюры в «Sacra Parallela», следуя тексту 3-й книги Царств, наиболее подробно излагают Житие И.

Житийные сюжеты присутствуют в мелкой пластике, напр. на процессионном визант. кресте XI в. (Музей искусства и истории, Женева; *Bank A. Trois croix byzantines du Musée d'art et d'histoire de Genève // Genava: Rev. d'histoire de l'art. N. S. 1980. Vol. 28. P. 97–112*). На средокрестье оборотной стороны креста — «Вознесение прор. Илии», где пророк представлен в облачении первосвященника. В верхней части креста И. изображен с развернутой хартией. По сторонам — сюжеты с сарептской вдовой: справа она протягивает И. сосуд, слева — склонилась перед пророком в молении о сыне.

В поствизант. искусстве сохранились основные иконографические варианты И., унаследованные от Византии. По-ясное изображение пророка в апостольских одеждах представлено на иконе 2-й пол. XVI в. (Художественная галерея, Скопье — см.: *Поповска-Коробар. 2004. Кат. 46*). В этот период было по-прежнему актуально сопоставление И. и св. Иоанна Предтечи, что находило отражение в росписях храмов, напр. в мон-ре Воронец (Румыния, 1547–1550). И. и св. Иоанн Предтеча изображены напротив друг друга в алтаре, один — на южной, а другой — на сев. стене.

Помимо традиц. иконографии в пост-визант. период были разработаны новые сюжеты, связанные с темой Апокалипсиса и Второго пришествия. Румын. митр. Анастасий Кримкович (1608–1629) организовал в мон-ре Драгомирна скрипторий, где создавались иллюминированные рукописи (*Popescu-Vilcea G. Miniaturi românești. Bucur., 1998. P. 44*). В неск. рукописях в разных композициях представлено совместное изображение прав. Еноха, И. и ап. Иоанна Богослова как 3 провозвестников Второго пришествия: в Четвероевангелии (1609) и Псалтири со Служебником (ок. 1602) — Музей монастыря Драгомирна; в Четвероевангелии (1615) (Sl. 11345) и Служебнике (1616) (Sl. 9182) — Музей национальной истории, Бухарест; в Апостоле (1609–1610) (Vindob. Slav. 6); в Четвероевангелии (1617) (Национальная б-ка, Варшава. Акс. 10778). Интерес к этим святым был обусловлен развитием на Западе



иконографии Апокалипсиса. В упомянутых рукописях присутствует ряд совместных изображений 3 святых, иногда в разных иконографических вариантах, повторяющихся неск. раз в пределах одной рукописи. В Апостоле (1609–1610) совместное изображение прав. Еноха, И. и ап. Иоанна Богослова встречается дважды. В Первом послании к Коринфянам ап. Павла внизу листа (Fol. 143r) изображена Богоматерь с Младенцем на троне, перед Которой коленопреклоненные прав. Енох, И. и ап. Иоанн Богослов. Миниатюра соотносится с текстом Послания: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор 15. 51). На миниатюре, предвещающей Послание к Филиппийцам ап. Павла, святые изображены в рост, их благословляет Иисус Христос, у прав. Еноха и И. в руках развернутые свитки, у ап. Иоанна — Евангелие (Fol. 215r). Также в рост со свитками святые представлены и в Четвероевангелиях 1609 г. (Fol. 12r) и 1615 г. (Fol. 8v). На миниатюре в Псалтири со Служебником (ок. 1602) все трое изображены сидящими на скамье, их благословляет Господь Вседержитель, кроме свитков в руках прав. Еноха — цветы, И. — посох, ап. Иоанна — перо (Fol. 42r). В Служебнике (1616) святые изображены в рост, верхнюю часть листа занимает композиция «Сопрестоллие» (Fol. 14v), а после текста литургии Пржедосвященных Даров изображена «Похвала Пресв. Богородицы», где среди пророков — И. (Fol. 131v). В части Псалтири этой рукописи трое святых представлены на листе под изображением Св. Троицы — сидящими, со свитками и с Евангелием, их благословляет Христос Еммануил (Fol. 5v), и в рост на фоне церкви, перед ними коленопреклоненный митр. Анастасий, вверху в облаках — Иисус Христос (Fol. 196v). На листе с вкладной надписью митр. Анастасия в верхнюю часть рамки включены изображения 3 святых, получивших наименование «эсхатологическая триада», а также прав. Иоакима в предстоянии Иисусу Христу (Fol. 197r) (Poirot E. Le juste Henoch, le saint prophete Elie et saint Jean le Théologien // *Ars Transsilvaniae*. Bucur., 2008. Vol. 18. P. 133–144).

В поствизант. период популярным оставался сюжет «Огненное восхождение», в иконографии к-рого использовались самые невероятные формы колесницы и расположение коней. Наиболее часто встречается вариант фронтальной иконографии, когда полуфигура И. помещена в колесницу, напоминающую по форме лодку, с каждой стороны к-рой у колеса — по коню, напр.: болг. икона — фрагмент темплона (XVI в., ЦИАМ); македон. икона из ц. св. Афанасия в с. Гари, где отсутствует изображение прор. Елисея, И. держит развернутый свиток (2-я пол. XVII в., Художественная галерея, Скопье — см.: *Поповска-Корбар*.

2004. Кат. 105); икона из ц. св. Николая Больничного в Охриде (Македония), И. также изображен со свитком (рубеж XVII и XVIII вв., Галерея икон, Охрид), и др. На иконе иерея Петара, написанной для ц. Спасителя, И. изображен в профиль, в левой руке — свиток с надписью: «Пророк Илия рече ко Елисею: седи убо zde. Яко посла мя Господь...», а правой отдает милоть прор. Елисею (1802, Художественная галерея, Скопье — см.: *Поповска-Корбар*. 2004. Кат. 159). Очевидно, в поздней иконографии «Огненного восхождения» акцент переносится на преемственность пророческого служения Елисея. Реже встречался сюжет «Прор. Илия в пустыне», напр. икона XVIII в. из иконостаса мон-ря Сучевца.

В искусстве поствизант. и Нового времени — т. н. Балканского возрождения — часто встречаются житийные иконы И. Иногда клейма располагаются традиционно, по периметру средника, как, напр., на македон. иконе (1626) из ц. арх. Михаила мон-ря Лесново, где средник с поясным изображением И. окружают 12 клейм (Художественная галерея, Скопье — см.: *Поповска-Корбар*. 2004. Кат. 65). На румын. иконе 1795 г. иконописца Раду Дикакону (Национальный музей искусства Румынии, Бухарест) в среднике И. изображен в рост, с развернутым свитком в руке, внизу — маленькие фигурки ктиторов. Житийный цикл на этой иконе состоит из 20 сюжетов, нек-рые достаточно редкие (напр., клеймо «Прор. Илия молится о дожде, царь Ахав уезжает в колеснице»); цикл завершается клеймом «Преображение Господне». Иногда житийные клейма располагаются лишь по боковым сторонам, как на иконе 1735 г. из Капиновского монастыря (Болгария), в среднике которой обрамленное аркой ростовое изображение И. (Прашков Л. Български икони. София, 1985. Ил. 70. С. 151). Клейма могут занимать нижнее поле иконы и часть средника. Таковы 2 болг. иконы с изображением в среднике «Огненного восхождения». Первая написана Захарием Цановым для ц. св. Афанасия (1856, Региональный исторический музей, Варна) — четверку лошадей ведет под уздцы ангел, И. сидит в плетеной карете, с него падает милоть, напоминающая шубу. На фоне картуша выделено пространство для нек-рых житийных композиций, в нижней части иконы — сюжеты жертвоприношения на горе Кармил. Вторая икона происходит из церкви с. Водиница, она близка по замыслу к первой, но более простого исполнения (XIX в., Региональный исторический музей, Варна). Иногда И. изображается, как, напр., на болг. иконе 1-й пол. XVIII в. из митрополичьей ц. Успения Пресв. Богородицы в г. Самокове, в пещере, сидящим на красной подушке, положенной на золоченую скамью, а перед ним столик с изысканной посудой

(Болгарская живопись XI–XIX вв.: Кат. выставки. М., 1976).

В поствизант. живописи создавались уникальные иконографические программы икон И. На румын. иконе XVII в. сцена «Кормление прор. Илия вороном» заключена в арку, в верхних углах иконы — 2 ангела, на боковых полях — 12 святых с развернутыми свитками: аскеты, преподобные и святители, тексты Житий или творений к-рых имеют параллельные места с текстом Жития И. (Национальный музей искусства Румынии, Бухарест).

**Иконография И. в русском искусстве.** Первый христ. храм, возведенный еще в языческом Киеве, был освящен во имя И. Вместе с традиц. корпусом Житий И. и Похвальных слов на Руси рано появился цикл апокрифических произведений. Так, в рус. индексах, начиная с Изборника кн. Святослава 1073 г., встречается указание на апокриф «Ильино обавление» (Хождение Агапия в рай), где проводником старца Агапия по райскому саду был И. В «Слове и видении апостола Павла» («Хождение апостола Павла по мукам») речь идет о встрече в раю ап. Павла с И. и Елисеем (в др. редакциях — с Енохом). Эти сочинения, несмотря на внесение их в разряд запрещенных книг, в разное время будут востребованы и станут источником новых иконографий И.

В Киевской Руси почитание И. приобрело особенности. Сопоставление И. с арх. Михаилом, рано проявившееся в различных иконографических изводах, характерно для древнерус. культуры и несвойственно для Византии. Одной из причин сочетания образов И. и арх. Михаила послужило то, что оба имеют власть над огненной и водной стихиями, а также почитаются как заступники за человеческий род на Страшном Суде. Ранний пример изображений И. сохранился в Кондакаре Типографского устава (кон. XI — нач. XII в., ГТГ — см.: *Гладышева Е. В.* Типографский Устав: Соотношение изображений на полях и текста // *От Царьграда до Белого моря: Сб. ст. по средневеков. искусству в честь Э. С. Смирновой*. М., 2007. С. 89–118). Рядом с текстом кондака арх. Михаилу выполнены рисунки чернилами и кинуварью с изображением сцены «Кормление прор. Илия вороном» и отдельной полуфигурой И. (Л. 25 об.). Возможно, создание рисунков в рукописи монастырского происхождения обусловлено почитанием И. как великого отшельника. Сохранилась новгородская икона из собрания А. И. Анисимова с изображениями на полях в кругах полуфигур архангелов Михаила и Гавриила рядом с поясным образом И. (XV в., ГТГ).

Самый ранний образ в древнерус. монументальном искусстве известен в росписи Св. Софии Киевской, где



седовласый И. представлен в рост, со свернутым свитком в руке в нижней зоне на юго-зап. подкупольном столбе (Попова О. С., Сарабьянов В. Д. Живопись кон. X — 1-й пол. XI в. // История рус. искусства. М., 2007. Т. 1. С. 240. Ил. 191).

Значимость для рус. искусства образа И. продемонстрирована в иконографической программе храма Спаса на Нередице (1199), где в аркосолии юж. стены



Прор. Илия.  
Ростись собора Св. Софии в Киеве.  
40-е гг. XI в.

апсиды жертвенника изображена сцена «Прор. Илия в пустыне», или «Кормление прор. Илии вороном» (Шиварова. 2002. С. 38). Фигура И. находится фактически в одном ряду с Денисусом с Христом-Священником в центре, в сев. нише — свт. Петр Александрийский. Размещение сцены в алтарной зоне обусловлено ее связью с темой Евхаристии, а выбор образов указывает на преемственность священства ВЗ и НЗ (в стихире на стиховне утрени И. о Христе сказано: «Ты еси перей во век по чину Мелхиседекову»).

Многоплановость иконографии «Прор. Илия в пустыне», содержащей евхаристическую тему и выражающей идеал монашеской жизни, в рус. искусстве была дополнена мотивами покорности Божией воле, углубленной молитвы и одновременно дерзновенного и ревностного общения с Богом. Несмотря на устойчивость визант. типа этой иконографии, в рус. искусстве отмечаются характерные черты, позволяющие выделить в отдельные группы сохранившиеся иконы. Немногочисленные памятники XV в. изображают И. сидящим на камне вполборота вправо, левой рукой он подпирает голову, в правой — свиток: икона сер. XV в. из Ильинско-Тихоновской ц. в Ярославле (ЯХМ) — необычен красный цвет иллата на шее И.; икона из Христорождественского собора в Грязовце (2-я пол. XV в., ВПИАХМЗ).



Прор. Илия в пустыне.  
Ростись ц. Спаса на Нередице  
в Вел. Новгороде. 1199 г.

В XVI в. И. чаще изображался на фоне пещеры, как, напр., на иконе из ц. И. Цыпинского погоста близ Ферапонтова монастыря (1530, КБМЗ). На иконе 1552 г. из ц. Собора Пресв. Богородицы дер. Холм Галичского р-на Костромской обл. (КГОИАМЗ) фигура И. развернута вправо, его правая нога опущена в воду потока Хораф; ворон держит хлеб с крестом (то же на иконе XVI в. из Никольской ц. с. Волосова близ Каргополя, ГРМ). Иногда вместо посоха изображается свиток (напр., на иконе 2-й пол. XVI в., ЦМиАР, необычное перстосложение правой руки — указательный палец почти касается уха); пещера черными провалами причудливо выступает из-за спины пророка, как на иконе посл. четв. XVI в. «Прор. Илия в пустыне», где И. сидит на граненом камне (Гос. музей палехского искусства, Палех).

Особую подгруппу составляют иконы, на к-рых И. представлен на фоне пещеры, сидящим на граненом камне сложной формы, на голове у него шапочка, как у ветхозаветных пророков (3 иконы 1-й трети XVI в.: из собрания М. Е. Елизаветина — см.: Шедевры рус. иконописи. 2009. Кат. 67; из Ильинской ц. дер. Важенцы в Каргополье, ГЭ; из собрания Н. А. и С. Н. Воробьевых).

От иконографических программ визант. искусства рус. традицией был унаследован прообразовательный характер композиций с И. Так, в жертвеннике ц. Успения Пресв. Богородицы в Мелётове (1465) помещены сюжеты «Жертвоприношение на горе Кармил» и «Избиение жрецов Ваала».

Очевидно, еще в домонг. Руси прослеживались параллели между И., в огненном столпе взятом на небо, и образом Божией Матери «Неопалимая Купина», к-рые объединяет тема божественного огня, преобразующего, но не опаляющего. В основе визант. изображений Божией Матери «Неопалимая Купина» лежит тип «Воплощение». В рус. искусстве эта тема получила развитие в сочетании изображений И. и Богородицы «Знамение». Так, в Вел. Новгороде «в неделю первую по памяти св. Илии ход со кресты около торговые стороны. И того дни

ходит святитель со властью от Софен со кресты к Знамению Богородицы... И, пришед в церковь, поставляет святитель чудотворную икону с кажением на свое место по чину» (Голубцов. 1899. С. 129–130). В среднике иконы «Прор. Илия с житием» (кон. XIV — нач. XV в., НГХМ) огненное восхождение соседствует с полуфигурным изображением Богородицы Никопей. В новгородской художественной практике образ Божией Матери «Знамение» часто был представлен в небесном сегменте на иконах особо чтимых святых: «Избранные святые: Прор. Илия. Никола. Анастасия» (кон. XV в., ГТГ); «Прор. Илия, бессребреники Косма и Дамиан, с Богородицею «Знамение»» (1-я треть XVI в., собрание В. Н. Набокова-Алексеева; Шесть веков рус. иконы: Кат. ЦМиАР. М., 2007. Кат. 21). Сохранилась 2-сторонняя выносная икона новгородского происхождения «Богородица «Знамение». Огненное восхождение прор. Илии» (XVI в., частное собрание; Russian Pictures, Works of Art and Icons. London, Sotheby's Thursday 5<sup>th</sup> April 1990. [S. 1.], 1990. P. 176). Среди многочисленных в рус. искусстве ростовых изображений избранных святых следует отметить икону «Богородица с Младенцем и прор. Илией» (2-я пол. XV в., АМИИ). Богородица изображена держащей обеими руками полуфигуру Младенца Христа в типе «Никопей», фигура И. наполовину утрачена, т. к. икона пострадала. И. рядом с образом Богородицы типа «Воплощение» может рассматриваться как проповедник боговоплоще-



Прор. Илия.  
Икона. Сер.— 2-я пол. XV в. (ГТГ)

ния. Редкие примеры изображения Богородицы, представленной в рост в разных иконографических типах, рядом со святыми известны и в визант. искусстве (напр., 2-сторонняя икона «Св. Иоанн Креститель. Богородица «Одигитрия»

и св. Иоанн Креститель» (3-я четв. XIV в., мон-рь Пантократор на Афоне)) и в древнерус. искусстве (напр., икона «Богоматерь с Младенцем, свт. Николай Чудотворец» (XVI в., ГРМ)).

Несмотря на немногочисленность сохранившихся образцов прикладного искусства домонг. периода, их иконография свидетельствует о достаточно широком репертуаре в выборе изображений И. Так, на 2-сторонней каменной иконке «Явление Господа прор. Или. Свт. Николай Чудотворец» (кон. XII в., ГТГ) И. показан сидящим в пустыне,верху в небесном сегменте — благословляющий Иисус Христос.

И. стал одним из самых любимых святых, что повлияло на распространенность его изображений в иконописи. В XIII—XIV вв. И., как сщмч. Власий Севастийский или вмч. Георгий Победоносец, почитался как покровитель сельского хозяйства. Сохранился ряд сев. икон одного иконографического типа, где И. изображен по пояс, седовласым старцем в хитоне и милоти, с повязанным на шею белым платом, со свитком в руке, с характерным пророческим жестом (пальцы, как правило, направлены в сторону свитка). К этому изводу принадлежат иконы: из часовни И. пос. Пяльма Пудожского р-на (1-я пол.—сер. XV в., МИИРК); из храма на острове оз. Машезеро (XV в., частное собрание); из собрания И. С. Остроухова (сер.—2-я пол. XV в., ГТГ) — на красном фоне; из Покровской ц. с. Ракулы на Сев. Двине (1-я пол. XV в., ГТГ); из с. Манихина Ленинградской обл. (кон. XV в., ГРМ) и др.

В сохранившихся новгородских храмовых росписях XIV — нач. XV в. И. присутствует вместе со св. Иоанном Предтечей среди пророков в купольной декорации: в храме Спаса на Ковалёве (1380); в ц. Успения на Волотовом поле (80-е гг. XIV в.); в ц. Спаса на Ильине ул. (1378); в ц. Рождества Богородицы на Красном поле (90-е гг. XIV в.); в ц. арх. Михаила Сковородского мон-ря (нач. XV в.). Близкое расположение И. к образу Пантократора в куполе появилось под влиянием исихастских воззрений: свт. Григорий Палама, опираясь на текст Книги Царств о явлении И. Господу на горе Хорив (3 Цар 19. 11—13), писал о пророке, что «свидетельство и правдивое известие — его общепризнанное прозвание: боговидцем и даже высшим боговидцем его зовут все» (*Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмужствующих.* М., 1995. С. 86).

Сохранилось раннее изображение И. в составе поясного деисусного ряда в посвященном ему храме в дер. Вазенцы (XIII — нач. XIV в., ГЭ). Необычность иконографии заключается в изображении И. в близком к апостольскому: зеленоватый хитон препоясан орнаментальным поясом и имеет клав, милоту

стала больше похожа на гиматий. В левой руке у И. красный свиток, ладонь правой обращена к себе. Волосы завитками ложатся на лоб, по плечам спускаются волнистыми прядями. Парной



Прор. Илия.  
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы  
на Волотовом поле в Вел. Новгороде.  
80-е гг. XIV в.

была икона свт. Николая Чудотворца. В составе 7-фигурного деисусного чина И. представлен за арх. Гавриилом (парные образы — арх. Михаил и свт. Ни-



Пророки Илия и Варух.  
Икона. 30-е гг. XVI в. (?)  
(КБМЗ)

колай Чудотворец) на иконе 2-й пол. XV в. (ГТГ).

Разнообразны изображения И. и надписи на его свитке в составе пророческих рядов иконостаса. В иконостасе Успенского собора Кириллова Белозерского монастыря он изображен фронтально по пояс, вместе с пророками Михеем и Гедеоном (1497, ГРМ), на иконе из Ферапонтова мон-ря представлены вместе поясные образы пророков И. и Варуха со свитками (30-е гг. XVI в. (?), КБМЗ). Самое раннее известное ростовое изображение И. в составе пророческого ряда собора Св. Софии Новгородской уникально —

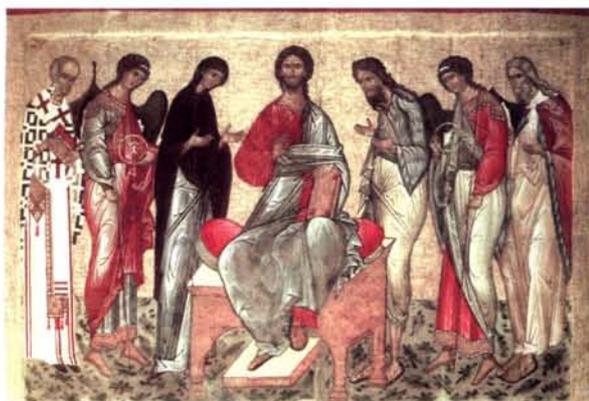
у И. в руке нож (1509, НГОМЗ). Впосл. в искусстве XVI—XVII вв. выбор поясных или ростовых изображений в пророческом ряду диктовался размерами храмов и соответственно иконостасов в них (примеры ростовых икон «Пророки Илия и Елисей» из пророческого ряда: 3-я четв. XVI в., ЯХМ; из ц. святых Космы и Дамиана в Кадшах, Москва (кон. XVII в., ГТГ), и др.).

Большую популярность в рус. культуре имело унаследованное от визант. традиции сопоставление образов свт. Николая Чудотворца и И., что повлияло на распространение их парных изображений, в т. ч. в составе деисусного чина. В Византии сравнение этих святых изначально возникло в лит-ре. В текстах Похвальных слов свт. Николаю Чудотворцу, составленных в IX в. церковными писателями Георгием Хартофилаком, Никитой Пафлагонским и анонимным автором, святитель сравнивается с праотцами, пророками, и в частности с И. По мнению Смирновой, на Руси подобное сопоставление отчасти утратило первоначальный смысл, соединив святых, к к-рым наиболее часто прибегали в молитве (*Смирнова.* 2004. С. 164). Иконы с изображением избранных святых были наиболее распространены в искусстве Вел. Новгорода, как правило это ростовые образы: «Прор. Илия среди избранных святых» (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ); «Избранные святые прор. Илия, Николай Чудотворец, Анастасия» из собрания Анисимова (2-я пол. XV в., ГТГ; Там же. Кат. 29. Инв. 17310); средник складня «Святые прор. Илия, Николай Чудотворец и Иоанн Креститель» из Никольской ц. дер. Вегоруксы в Карелии (кон. XV в., ГРМ); «Святые

Николай Чудотворец, прор. Илия и Георгий Победоносец» из собрания Л. К. Зубалова (нач. XVI в., ГИМ); северная икона из собрания Н. П. Лихачёва «Апостолы Петр и Павел, прор. Илия и сщмч. Власий Севастийский» (сер. XVI в., ГРМ) и др. Свт. Николай Чудотворец и И. изображены в верхней части новгородской иконы «Рождество Богоматери, с избранными святыми» (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ). Сохранился пример сочетания образа свт. Николая Зарайского и «Огненного восхождения прор. Или» из ц. сщмч. Власия Севастийского погоста Волнаволоков на Пидьмозере (кон. XVI в., ГЭ). На новгородской софийской таблетке, датированной кон. XV в. (НГОМЗ), и на таблетке 2-й пол. XVI в. из состава

2-сторонних икон-святцев собора Рождества Пресв. Богородицы в Суздале (?) (ГВСМЗ) И. представлен с преподобными Пименом Великим и Моисеем Муриним. Известно о существовании в XV в. чудотворной *Колоческой иконы Божией Матери*, на «затворце» к-рой с одной стороны находился образ свт. Николая Чудотворца, а с др. — И. (ПСРЛ. Т. 18. С. 338–338 об.).

В древнерус. искусстве была распространена традиция изображения И. на полях икон праздников или отдельных святых в среднике в полный рост или по пояс: «Спас на престоле, с избранными святыми» (XIII в., ГТГ) — в рост на левом поле, в руке красный свиток; икона из Христорождественского собора в Каргополе «Положение ризы Богоматери, с Денусом и избранными святыми» (1-я пол. XVI в., ВГИАХМЗ) — по пояс на правом поле, под образом ап. Петра, парный И. — свт. Петр Московский; «Свт. Николай Чудотворец, с денусным чином и избранными святыми» (сер. XVI в., АМИИ); икона из Успенской ц. в Муроме «Богоматерь Одигитрия, с избранными



*Денус.*  
Икона. 2-я пол. XV в. (ГТГ)

ми святыми» (сер. XVI в., МИХМ); икона из Мирносицкой ц. во Владимире «Свт. Николай Чудотворец, с избранными святыми» (кон. XV в., ГВСМЗ) — И. в паре с арх. Михаилом, под образом св. Иоанна Предтечи; икона из ц. Покрова Богоматери г. Опочка «Рождество Христова, с избранными святыми» (кон. XV — нач. XVI в., ГРМ) — И., в красной милоти с синей оторочкой, рядом со святыми Николаем Чудотворцем и Дамианом. В паре со св. Иоанном Предтечей И. изображен на иконе «Святитель Николай Мирликийский со Св. Троицей. Явлением Богоматери при Сергию Радонежскому и избранными святыми» (1-я пол. XVI в., ЦМиАР). Известны включения различных изображений И. в состав избранных композиций, как в 4-частной иконе «Воздвижение Креста. Изведение ап. Петра из темницы. Чудо вмч. Георгия о змие. Прор. Илия в пустыне» (кон. XV в. (?), собрание В. М. Момота; Шедевры рус. иконописи. 2009. Кат. 21).

Сюжет «Огненное вознесение» наряду с сюжетом «Прор. Илия в пустыне» был

самым излюбленным и распространенным в иконографии святого (в надписях на рус. иконах он традиционно называется «Огненное восхождение»). Это событие воспевается и раскрывается в текстах службы: «В турсе и вихре тонце видел еси Божие пришествие Илие богоблаженне просвещающее тя древле: на колеснице же седя четвероконней, небо прееждал еси страннолепно, удивляемь богодухновенно» (стихира на «Господи, воззвах» на великой вечерне). Христологический характер композиции «Огненное восхождение» часто подчеркивается интересными деталями. Так, иногда возносящегося И. благословляет Сам Спаситель (икона XVI в., ГИМ) или над десницей имеется надпись в сегменте: «ИС ХС» (новгородская икона из собрания Лихачёва, XVI в., ГРМ).

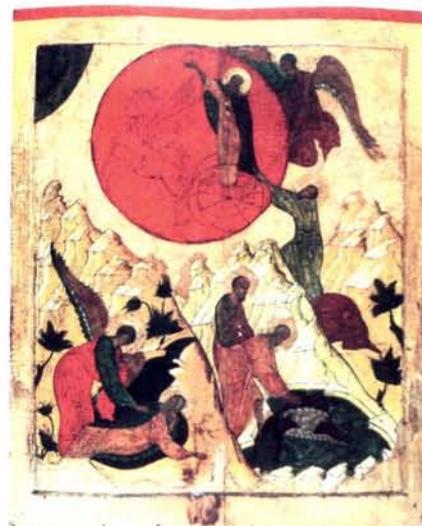
Иконография «Огненное восхождение» без добавлений других эпизодов известна по памятникам XIV–XVI вв. В русском искусстве было сформировано несколько вариантов иконографии помимо известных в Византии профильного и фронтального изводов, на Руси фронтальный тип «не прижился». В древнерус. искусстве почти обязательно присутствие арх. Михаила или ангела, несущих огненное

облако (напр., икона из собрания Лихачёва, 2-я пол. XV в., ГРМ). Иногда 2 ангела несут огненную сферу, как на иконе «Огненное восхождение прор. Илии. Свт.

Николай» из ц. св. Власия дер. Волнаволок на Пидьмозере (кон. XVI в., ГЭ).

Многочисленные детали иконографии — ростовое или поясное изображение пророка, чаще стоящего, чем сидящего в колеснице, фигура прор. Елисея, хватающего край милоти или только протягивающего к И. руки, жесты рук И., форма повозки и вид огненного облака и т. д. — изображаются по-разному. Один из самых ранних сохранившихся примеров «Огненного восхождения» — нижегородская житийная икона рубежа XIV и XV вв. (НГХМ). Ее средник поделен на 3 части: нижнюю — «голый» позем, среднюю — колесница с И. в круглой сфере, верхнюю — небо, где изображена Богоматерь в типе «Никопея» с поклоняющимися архангелами.

В рус. практике можно выделить 2 основные группы «Огненного восхождения», взяв за основу направление движения колесницы вправо или влево. К примерам 1-й группы относятся иконы: кон. XV в. (частное собрание; Иконы из частных собраний: Кат. выставки



*«Огненное восхождение прор. Илии».*  
Икона. 2-я четв. XVI в.  
(собрание В. А. Бондаренко)

ЦМиАР. М., 2004. Кат. 66); 1-й пол. XVI в. из ц. И. Ильинского монастыря в Пскове (ГИМ) — языки огненного пламени напоминают крылья херувимов, фигура И. видна по пояс в огненном пламени; 2-й пол. XVI в. (ПИАМ) — внизу видны пещера и камень, на к-ром сидел И.; 2-й пол. XVI в. из собрания Лихачёва (ГРМ), и др. Ко 2-й группе относятся: икона 2-й пол. XVI в. (МИИРК) — И. изображен в рост, стоящим на колеснице; икона 2-й пол. XVI в. из собрания И. С. Рябушинского (2-я пол. XVI в., ГТГ) — один из ангелов, несущих облако, трубит, на голове И. пророческая шапочка.

Сюжет «Огненное восхождение» входил в состав изображений наиболее почитаемых праздников. Так, на иконе «Праздники» раннего XVI в. (ГТГ) в 3 верхних ярусах — двунадесятые праздники, а в нижнем — «Рождество св. Иоанна Предтечи», «Покров», «Огненное восхождение» и «Чудо о Флоре и Лавре».

В XVI в. иконография «Огненное восхождение» стала насыщаться изображением предшествующих событий из Жития И. На новгородской иконе 2-й четв. XVI в. присутствуют 2 сюжета «Ангел побуждает Илию» и «Переход через Иордан посуху» (собрание В. А. Бондаренко; И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. С. 166). Сюжеты «Ангел побуждает Илию» и «Прор. Илия в пустыне» добавлены к «Огненному восхождению» на иконе сев. писем (1-я пол. XVI в., МИИРК); аналогичная композиция — на иконе из собрания А. В. Морозова (1-я пол. XVI в., ГИМ); «Ангел побуждает Илию» и под ним избранные святые — на северной иконе (рубеж XVI и XVII вв., ГЭ). В результате иконография, в которой сочетается несколько композиций без распределения их по клеймам, получила большую

распространение и оформилась в особом виде житийные иконы (см. разд. «Житийная иконография И.»), объединив значимые эпизоды, связанные с событиями НЗ. Этот феномен присущ только иконографии И. Специального названия эти «комплексные» композиции не получили и именуются, как правило, по сюжету, выделенному масштабам.

В рус. искусстве в иконографии «Преображение Господне» помимо традиц. визант. образцов с XV в. получили распространение варианты с подробностями, почерпнутыми из ВЗ. На иконе «Преображение Господне» из Спасо-Преображенского собора Переславля-Залесского в верхних углах доски расположены в качестве самостоятельных композиций несение ангелами И. и прор. Моисея; полуфигуры ангелов и пророков «плывут» на облаках (1403, ГТГ). В XVI в. изображения пророков в этих композициях ростовые, часто ангелы, несущие И. и воздвигающие прор. Моисея из гроба, размещаются в верхней части «Преображения Господня», как, напр., на храмовых иконах из ц. Спаса на Нередице (XVI в., НГОМЗ), из Преображенской ц. Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1595, КБМЗ) и др.

В XVII в. изображение И. присутствует среди пророков в иконографии «Похвала Пресв. Богородицы», где он представлен со свитком, напр. на иконах: из ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках, Ярославль (1-я пол. — сер. XVII в., ЯХМ); «Похвала Пресв. Богородицы, с Акафистом», сер. XVII в., в ц. Воскресения на Девре в Костроме, где на развернутом свитке у И. надпись: «Ревнуя поревновах...»

В XVI в. в связи с развитием и усложнением иконографии «Воскресение — Сошествие во ад» в нее включается композиция «Пророки Илия и Енох встречаются в раю Благоразумного разбойника» (икона из ц. свт. Николая Чудотворца (Николая Мокрого) в Ярославле (3-я четв. XVI в., ЯИАМЗ), икона неизвестного происхождения (кон. XVI в., ЯХМ) и др.). На иконе «Воскресение — Сошествие во ад, с апостолами Петром и Павлом и прор. Илией» (1-я пол. XVI в., АМИИ) изображение первоверховных апостолов и пророка подчеркивает роль И. как проповедника.

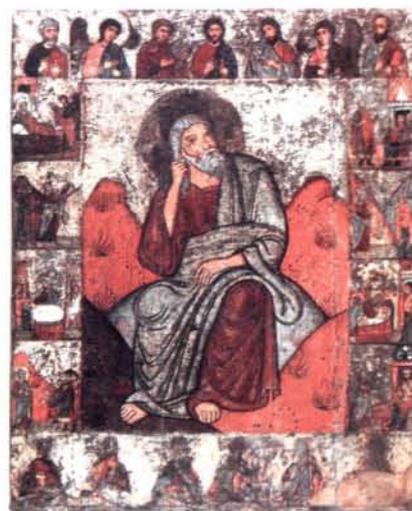
Изображения И. входят в состав циклов Апокалипсиса, наиболее полно пред-

ставленного на миниатюрах лицевых рукописей. В гл. 11 Откровения св. Иоанна Богослова без упоминания имен говорится о проповеди 2 свидетелей Господних, об убийстве их зверем, о воскрешении и вознесении на небо. На миниатюрах около пророков присутствуют надписи: «Илия» и «Енох» (Апокалипсис XVI в. РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 42 об., 43 об.; РНБ. Ф. 1.84. Л. 55). В иконописи и монументальной живописи события этой главы проиллюстрированы изображением борьбы И. со зверем. Борьба И. со зверем, его гибель и воскрешение изображены в средней части иконы «Апокалипсис» из Успенского собора Московского Кремля (1500, ГММК). В рус. монументальной живописи самый ранний пример — фрески Благовещенского собора Московского Кремля (1508 — сер. XVI в.). В XVII в. этот сюжет часто встречается в монументальной живописи в составе Апокалипсиса, как, напр., композиция на зап. стене Троицкого собора Данилова мон-ря в Переславле-Залесском (1668), в ц. И. в Ярославле (1680) и др.

**Житийная иконография И.** В русском искусстве сохранился самый ранний иконный житийный цикл И. — образ «Прор. Илия в пустыне, с житием» с погоста Выбуты близ Пскова (нач. XIII в., ГТГ). В среднике изображен И. в пустыне, в апостольских одеждах — хитоне и гиматии, без ворона. Единого мнения о сюжете средника нет. М. А. Реформатская считает, что в иконографии произошло совмещение 2 сюжетов: «Кормление вороном» и «Прор. Илия на горе Хорив», являющегося иллюстрацией текста о беседе Бога с И. на горе Хорив (*Реформатская М. А.* Об особенностях композиционного построения житийной иконы «Илья Пророк» из села Выбуты // ДРИ. [Вып.] Русь. Византия. Балканы. XIII в. СПб., 1997. С. 344–355). Житийный цикл состоит из 14 сюжетов (один утрачен): ангел показывает спящему Саваху повитого огнем младенца; толкования видения Саваха (Савах сообщает первосвященникам о видении); И. запрещает дождь; И. встречает сарептскую вдову; чудесное умножение муки и масла в доме сарептской вдовы; воскрешение сына сарептской вдовы; Авдий, посланник царя Ахава, встречает И.; И. обличает Ахава; жертвоприношение И. на горе Кармил; заклятие жрецов Ваала; Елисей следует за И.; переход Иордана

существование сцены рождества И. В клеймах отражены темы, к-рые станут основой для иконографии И. позднего средневековья: избранности от рождения, обличения язычников, пребывания у сарептской вдовы, встречи с Елисеем и передачи ему пророческого служения.

Перечень сюжетов свидетельствует о раннем использовании апокрифических текстов об И. в иконографии. По мнению Смирновой, первые рус. житийные циклы могли восходить к исчезнувшему к-польским прототипам (*Смирнова*. 2004. С. 245). В средниках рус. житийных икон вплоть до XVII в. изображалось либо «Кормление вороном» либо



Прор. Илия в пустыне, с житием. Икона. XIII в. (ГТГ)

«Огненное восхождение», как на следующей по времени сохранившейся иконе «Огненное восхождение прор. Илии, с житием» (кон. XIV — нач. XV в., НГХМ). Цикл начинается с сюжета «Рождество Илии и видение ангелов, пеленающих младенца огнем». Здесь впервые в русском искусстве появляется теофаническая сцена «Беседа прор. Илии с Богом на горе Хорив».

Развитие житийной иконографии активно продолжалось в XVI в. Особое внимание к образу И. объяснялось распространением его почитания. Известны многочисленные «обыденные» церкви во имя И. В Москве Ильин день был общегородским праздником. Совершался торжественный крестный ход с участием царя и патриарха по Илиинским храмам с «Пречистые образ, что Петр чудотворец писал... Государь исходит полуденными дверми, а идут косно до Лобнаго места. И с Лобнаго места государь поедет к празднику к Илье пророку Обыденному, а патриарх доходит до Ильи пророка, что за Ветошным рядом, и тамо служит у Ильи пророка, а Крутицкого митрополита со властью благословляет и отпускает идти около граду со кресты...» (*Голубцов*. 1908. С. 65).



Прор. Илия, апостолы Петр и Павел. Фрагмент иконы «Воскресение — Сошествие во ад, с избранными святыми». 1-я пол. XVI в. (АМИИ)

посуху; огненное восхождение И. К особенностям программы следует отнести от-

Столь подчеркнутое внимание к И. объяснялось востребованностью на гос. уровне тех свойств, к-рыми он обладал: истинного иерея, боговидца, поборника благочестия и обличителя неправедных правителей. В Похвальных словах его деяния сравнивались с событиями жизни Спасителя. И. имел власть помазывать на царство.

В качестве одного из важнейших источников рус. житийных икон XVI в. стало присутствовавшее в Прологах и вошедшее в ВМЧ Похвальное слово И., составленное Григорием Цамблаком. В нем говорится, что И. — провозвестник Христова воплощения, свидетель его Преображения, провозвестник его Второго пришествия, кроме того, воскрешение сына сарептской вдовы рассматривалось как прообраз воскресения Христова: «Да будет сей отрок начало воскресения мертвым во образ твой» (Пролог. М., 1662. С. 278).

От 1-й пол. XVI в. остались лишь фрагменты житийных циклов, как икона-спилок из собрания К. В. Воронина «Жертвоприношение на горе Кармил», на к-рой совершающего жертвоприношение И. благословляет Сам Христос. Эта редкая деталь подчеркивает богоданность иерейского служения, указывая на И. как на истинного иерея и борца с язычниками, что было актуально для XVI в., в период борьбы с различными ересями. Так, в каноне И. поется: «Посрамил еси изрядно, яко истины служителю, преподобне, скверного студа пророки, всеблаженне Илие, яве начертав Троицкую силу» (Песнь 5); в текстах службы святому подчеркивается его борь-

грамма отличается подробным изложением в 3 клеймах событий его чудесного рождения. В житийном цикле иконы «Прор. Илия в пустыне, с житием» из Ильинской ц. в Вологде (нач. XVI в., рама с житием 3-й четв. XVI в., ГВСМЗ)



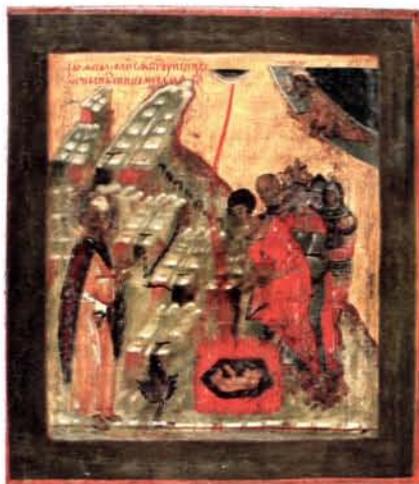
Прор. Илия в пустыне, с житием.  
Сер. XVI в. (ГВСМЗ)

количество сюжетов увеличивается до 20, акцентируются теофанические мотивы: «Илия внимает повелению Божию идти к потоку Хораф», «Илия внимает повелению Божию идти в Сарепту Сидонскую», «Господь направляет Илию к Ахаву». Господь изображен в белых одеждах с софийным нимбом. Появляется клеймо «Бегство Илии от Иезавели». На этой иконе изображены двое детей сарептской вдовы; источником иконографии могло быть Слово свт. Иоанна Златоуста, где упоминаются 2 ребенка (ГИМ. Син. № 182. Л. 330–331 — Миняя. Июль. Слово свт. Иоанна Златоуста об Илие Пророке и о вдове, 2-я пол. XVI в.). На иконе «Прор. Илия в пустыне, с 12 клеймами жития» (2-я пол. XVI в., СГХМ; Икона Древней Руси XI–XVI вв. СПб., 1993. Кат. 7) представлены редко встречающийся сюжет «Илия помазует на царство Азаила» и необычно трактованная с т. зр. иконографии сцена беседы И. с Иисусом Христом, окруженным синей мандорлой.

Интересно по составу подробное Житие И. из Хронографического сборника Лицевого летописного свода, 70-е гг. XVI в. (БАН. 17.17.9. Л. 119–148 об.). Каждая миниатюра включает подробное изображение сюжета, композиция распадается на неск. самостоятельных, объединенных либо общими пейзажными фонами, либо архитектурой. Главная тема — борьба с идолопоклонством и обличения неправедного правителя, отсутствует история сарептской вдовы: Ахав призывает Авдия, Авдий и Ахав отправ-

ляются в дорогу разными путями, Ахав встречает И. (Л. 121а–в); И. перед Ахавом (Л. 122 об.); И. с пророками на горе Кармил (Л. 123); жертвоприношения жрецов (Л. 123 об.); жертву И. поливают водой (Л. 124); на жертву И. сходит пламя с небес (Л. 124 об.); заклятие жрецов (Л. 125); моление И. о даровании дождя — изображены 7-кратное моление о дожде, поднимающееся облако и бегство Ахава в колеснице (Л. 125 об.); беседа Ахава с Иезавелью (Л. 126); И. оставляет отрока своего в Вирсавии и идет в пустыню просить смерти, ангел будит его и дает опреснок и воду (Л. 126 об.); явление ангела на горе Хорив (Л. 127); явление Бога — И. изображен закрывающим лицо милостью перед Саваофом в мандорле (Л. 127 об.); И. отправляется помазать Азаила на царство (Л. 128); избивание пророков Иезавелью (Л. 128 об.—130); И. обличает Ахава (Л. 131), заканчивается цикл «Огненным восхождением» (Л. 148 об.). Очевидно, миниатюры из Лицевого летописного свода стали базой для разработки иконографической программы храмового образа для Ильинской ц. в Ярославле. Эта икона выделяется самым подробным изложением жития И. в 48 клеймах (посл. четв. XVI в., ЯИАМЗ). В основной части клейм изображено противостояние царю Ахаву, история пребывания в доме сарептской вдовы проиллюстрирована в 7 клеймах. В клеймах, где представлены теофанические видения И., отсутствует образ Господа, за исключением 2 верхних клейм — «Илия внимает повелению идти к потоку Хораф» и «Кормление вороном», на стыке к-рых помещена фигура благословляющего Саваофа. В сюжетах богоявления и богообщения использована общая схема: И. изображается на фоне пещеры и гор, сидящим или стоящим и протягивающим руки к небу. В атрибуции событий Жития важную роль играют сопутствующие надписи, без которых определение сюжета было бы затруднено.

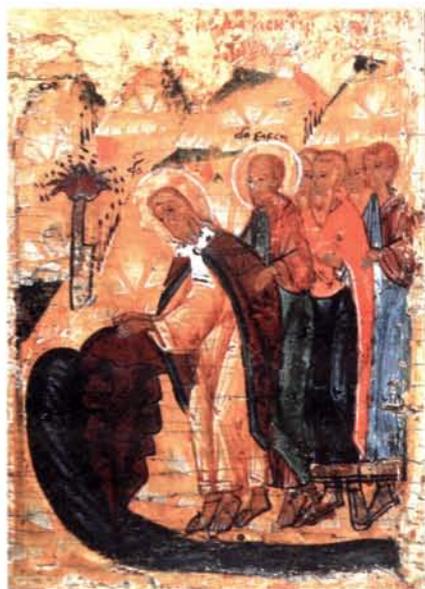
На рубеже XVI и XVII вв. в житийных циклах И. появляются новые сцены, связанные с царицей Иезавелью. На каргопольской иконе «Огненное восхождение прор. Илии, с житием» (кон. XVI–XVII в., АМИИ) представлены уникальные изображения: «Иезавель, едущая на колеснице» и «Псы разрывают тело Иезавели». Так же как и на саратовской иконе, здесь присутствует изображение «Явление Иисуса Христа прор. Илию». На иконе «Огненное восхождение прор. Илии, с житием» (кон. XVI в., ГТГ) в житийный цикл включена композиция «Иезавель приказывает избить пророков». К числу редких сюжетов на этой иконе принадлежит «Помазание Елисея в пророка». Цикл пребывания И. в доме сарептской вдовы начинается с их встречи у ворот Сарепты — эта схема была



Жертвоприношение на горе Кармил.  
Икона-спилок. 1-я пол. XVI в.  
(собрание К. В. Воронина)

ба с неправедной властью и царем-законоотступником.

От 2-й пол. XVI в. сохранилось неск. житийных икон, самая ранняя из них — «Прор. Илия в пустыне, с житием» (сер. XVI в., ГВСМЗ). Иконографическая про-



Прор. Илия раздвигает мидолью воды Иордана. Клеймо иконы «Огненное восхождение прор. Илии, с житием». Кон. XVI–XVII в. (АМИИ)

принята с нач. XVII в. Вдова держит в руках 2 жерди, к-рые ассоциировались в «Слове свт. Иоанна Златоуста об Илие Пророке и о вдове» с крестным деревом. В живописи 2-й пол. XVII в. у вдовы в руках появляется охапка веток.

В XVII в. возводятся новые церкви, посвященные И. (напр., храм в Ярославле, 1650), перестраиваются в камне деревянные (напр., церковь, построенная в Н. Новгороде в 1506 в память избавления от Мухаммеда-Эмина, в 1655 возведена в камне — см.: *Макарий (Миролубов), архим.* Памятники церк. древностей. СПб., 1857. С. 345). Особое внимание уделялось И. в набирающих экономическую мощь городах Поволжья. Для местных икон этих храмов все чаще избирается житийный вариант изображений И. Житийные циклы этого периода многочисленны, их иконографические программы своеобразны. Расположение клейм остается пока еще традиционным, по периметру средника, в к-ром по-прежнему предпочтительны «Кормление вороном» или «Огненное восхождение».

В 1-й трети XVII в. создан храмовый образ «Огненное восхождение прор. Илии, с 20 сценами жития» для московской ц. И. (обыденная). Необычность иконографии ряда клейм придает изображение ангела, словно оберегающего И. Подробно проиллюстрировано послание Ахавом пятидесяти воинов для преследования И. Изображение в среднике иконы «Прор. Илия, с житием» из ц. Богородицы Одигитрии в Ростове (1664, ГМЗРК) является исключением, поскольку там представлен ростовой образ И. с развернутым свитком и красным посохом в высоко поднятой руке. Посох напоминает жезл, к-рым он может повелевать стихиями.

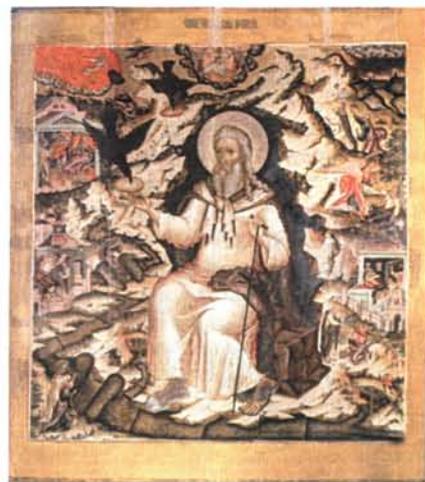
Основной акцент сделан на темах пророческого служения (И. дважды изображен с развернутым вверх свитком) и воскрешения сына вдовы. Еще одно ростовое изображение И. в среднике житийной иконы встречается на ярославской иконе кон. XVII в. (ГЭ). На иконе нижегородских писем «Прор. Илия в пустыне, с житием» (2-я пол. XVII в., собрание А. В. Анисимовой) помимо нетрадиц. расположения клейм только по боковым сторонам представлен редкий сюжет «Ангел ведет младенца Илию в пустыню и показывает ему огненное облако».

Две иконы посл. четв. XVII в. «Прор. Илия в пустыне, с житием в 20 клеймах» дают представление о среднерус. традиции. Одна икона написана «по обещанию Гликерии Тимофеевой» в 1682 г. (ЦАК МДА), другая — в 1690 г. мастерами Борисом и Иоанном (ГТГ). Средник отделен от клейм широкой полосой, заполненной либо орнаментом, либо картушами с надписями. На обеих иконах изображен ворон, несущий в белом платце пищу И. На иконе из ЦАК МДА необычно изображено оплакивание умершего сына сарептской вдовы — мать изображена вместе с др. ребенком. Нек-рые функциональные элементы превращаются в декоративные детали. Так, на иконе из ГТГ традиц. огненные пелены И. заменены ковриком, богато украшенным жемчугом.

Уникальный житийный цикл сохранился во фресках Ильинской ц. в Ярославле (1680). Это единственный дошедший монументальный цикл И. в посвященном ему храме. Он начинается на юж. стене с композиции «Нет пророка во отечестве своем», затем следуют: предсказание о рождении И.; рождество И.; явление И. Ахаву; И. в пустыне; И. в доме сарептской вдовы; смерть сына вдовы; воскрешение ребенка. На зап. стене: И. возвращает воскресшего ребенка матери; И. направляется к Ахаву; встреча И. с Ахавом и Авдием; жертвоприношение на горе Кармил; избивание жрецов Ваала. На сев. стене: моление о дожде; И. в пустыне; присвоение Ахавом виноградника Навуфея; смерть Иезавели; встреча с Елисеем; попадание пятидесятников; переход посуху через Иордан; огненное восхождение. Над житийным циклом И. расположены соответствующие по смыслу сцены деяний прор. Елисея. Эти «параллельные места» дополняет чудо исцеления нижегородского купца от иконы И. Композиция «Прор. Илия в пустыне» еще раз повторена в росписи сев. стены Покровского придела. На внутренней стене сев. галереи располагается композиция «Христос с предстоящими Гурием, Самоном, Авивом, прор. Илией и Варлаамом Хутыньским». Эти святые еще раз изображены на стене зап. галереи. Новаторские приемы живописи Ильинской ц. — сложные барочные архитек-

турные фоны, драпировки одежд и т. д., во многом восходившие к западноевроп. гравюрам, нашли отражение на нек-рых житийных иконах.

Необычна и храмовая икона «Прор. Илия в пустыне», появившаяся после пожара 1658 г. Это житийный образ нового для рус. культуры направления. В центре на фоне пещеры со сложными дробными краями сидит И., опираясь на посох. В правую руку ворон кладет ему хлеб, а чуть выше — ворон несет мясо. Необычна постановка фигуры пророка. В отличие от традиционной иконографии, когда сторбленный И., повернувшись, смотрит наверх, здесь он восседает торжественно и величественно. Вокруг него в разном масштабе на фоне гор и в архитектурном обрамлении



Прор. Илия в пустыне. Икона. После 1658 г. (ц. прор. Илии в Ярославле)

представлены житийные композиции. Вверху в небесном сегменте «Отечество». Эта икона оказала сильное влияние на житийные композиции И. и имеет повторения (икона из Успенского собора в Ярославле, кон. XVII в. (ГТГ)). В 1672 г. Федором *Зубовым* для Ильинской ц. была написана еще одна икона той же иконографии (ЯХМ): вместо пустыни райские кущи, И. сидит на фоне пещеры, утопающей в разнообразной растительности, вверху изображено «Огненное восхождение». Эта иконография воспроизводилась и в XVIII в. (ярославская икона «Прор. Илия в пустыне, с житием», кон. XVIII в., собрание Елизаветина).

Небольшие по размеру житийные иконы И. предназначались для аналой либо для домашней молитвы. Нек-рые из них имели индивидуальный подбор клейм, включающих редкие сюжеты (икона «Илия Пророк в пустыне, с житием», кон. XVII в., собрание Набокова-Алексеева, — в последнем клейме изображено побиение прор. Елисея камнями).

Для ярославской ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Мокрого) Семеном

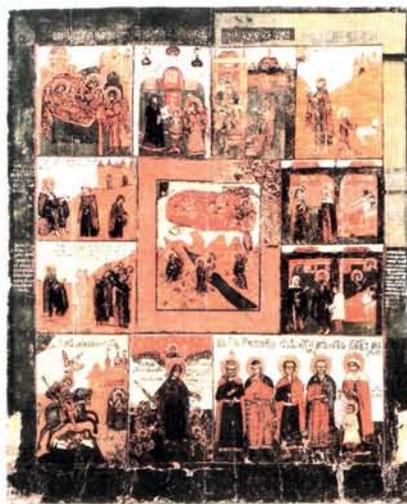
Спиридоновым Холмогорцем была написана икона «Прор. Илия, с житием в 26 клеймах» (1678, ЯХМ). И. изображен в рост, со свитком в руке, в молении к Господу, в небесном сегменте слева, со сферой в руках, сидящим на херувимах. Композиция средника заключена в арку на фоне изысканных трав. Архитектура и пейзаж в клеймах необычайно сложны и разнообразны.

В XVII в. расширился круг святых, вместе с к-рыми изображался И.: напр., на иконе из Александрова Куштского мон-ря И. представлен вместе с мучениками Флором и Лавром, со сщмч. Влаанием, предстоящими в молении Христу Еммануилу (2-я пол. XVII в., ВГИАХМЗ), или с рус. святыми, канонизированными в XVI в., или с местночтимыми (икона из Борисоглебского мон-ря на Устье «Святые Зосима и Савватий Соловецкие, Иоанн Большой Колпак и прор. Илия в молении Богоматери «Знамение»», 1-я пол. XVII в., ГТГ) и др.

Житийные иконы XVIII в. характеризуются вариативностью состава циклов. На иконе «Прор. Илия в пустыне, с житием» (1-я пол. XVIII в., ГМИР) в среднике изображен сложившийся еще в XVI в. ансамбль сюжетов: И. в пустыне; огненное восхождение; ангел приносит пищу и воду И.; переход через Иордан посуху. Основное содержание клейм посвящено борьбе И. со жрецами Ваала, всего в 2 клеймах отобразены события в доме вдовы. В клеймах комплексного средника на житийной иконе из ц. И. погоста Прудовка близ Галича изображение акцентировано на проповеди И. (1731, КГОИАМЗ). Икона «Огненное восхождение» (1-я пол. XVIII в., собрание Воронина), как и предыдущий образ, принадлежит к архаизирующей народной традиции. В комплексном среднике в числе сопутствующих сюжетов — ангел приносит пищу и воду И.; переход через Иордан посуху. В сцене «Огненное восхождение» колесницей управляет ангел, держащий вожжи. В житийных клеймах доминирует история сарептской вдовы.

На иконах этого типа, напр. на сев. иконе «Огненное восхождение» (1-я пол. XVIII в., ГМЗРК), рядом с фигурой прор. Елисея, хватающегося за милоть, изображен прав. Енох, так же как и И. взятый живым на небо; возносящегося И. встречает в облаках Господь. Для икон этого периода характерно разнообразное сочетание сюжетов. В изображении пламени встречаются причудливые формы, рисунок горок иногда превращается в подобие сталактитов («Огненное восхождение», 1-я пол. XVIII в., МПИ).

На провинциальных житийных иконах И. поля занимают длинные пояснительные надписи (напр., икона вологодского происхождения XVIII в., ВГИАХМЗ). Иногда к житийным клеймам И. добавлялись сюжеты праздни-



Прор. Илия, с житием.  
Икона. XVII — нач. XVIII в. (ГЭ)

ков. Так, на нижнем поле сев. иконы рубежа XVII и XVIII вв. расположены «Чудо вмч. Димитрия», «Богоматерь Всех скорбящих Радость» и избранные святые (ГЭ). В XIX в. появились небольшого размера житийные иконы с неск. композициями в среднике без клейм по сторонам, и наоборот: «Огненное восхождение» включалось в состав праздников, расположенных вокруг различных сюжетов, напр. «Чудо св. Георгия о змие» на иконе нач. XVII в. (арт-галерея «Дежа вю», Москва), сызранская икона «Воскресение — Сошествие во ад, с праздниками» (2-я пол. XIX в., Самар-



Прор. Илия, избранные святые.  
Крест-иконтион. XVI в.  
(собрание К. В. Воронина)

ский епархиальный церковно-исторический музей) и др. В XIX в. получили распространение небольшого размера житийные иконы с неск. сюжетами в среднике без клейм по сторонам. Сохранилось большое количество таких икон палехского производства. Некоторые из них по композиции напоминают ярославские

иконы, где в центре доминировал сюжет «Прор. Илия в пустыне», а в верхней части располагалось «Огненное восхождение». И. изображался сидящим в расписных санях, лошаадьми, запряженными пуглом, управлял ангел (икона XIX в., арт-галерея «Дежа вю», Москва; икона 1-й четв. XIX в., ЧерМО, и др.). Но бытовали и др. варианты. Так, на палехской иконе 1-й пол. XIX в. (собрание Елизаветина) в среднике «Прор. Илия в пустыне» 11 клейм располагаются на нижней и боковых сторонах, вверху оставлено пространство для «Огненного восхождения».

Ряд уникальных сюжетов представлен в рус. миниатюре: на обороте миниатюры с прор. Авдием из «Книги пророков» 1489 г. (РГБ. Ф. 173. № 20) имеется надпись: «Авдий ученик Илии пророка. Сей бе пятидесятник Ахава и помолися Илие и спасе бысть» (Л. 37 об.). Неск. раз встречается изображение И. в «Слове Похвальном на Зачатие Иоанна Предтечи» посл. четв. XVI в. (РГБ. Ф. 98): в одной из композиций в верхней части листа И. возглавляет группу ветхозаветных праведников, предстоящих Этимасии, а внизу изображен св. Иоанн Предтеча в окружении народа.

В мелкой пластике известны различные сюжеты с изображением И. Наиболее часто встречается «Огненное восхождение»: икона кон. XV — нач. XVI в., арх. Михаил несет огненное облако (ГРМ). Аналогичный сюжет известен в целом ряде иконок XV—XVI вв. (ГРМ. Инв. 2400, 2396, 2631; ГЭ Э/РП 1143, 1144 и др.). Сохранилось большое число нательных крестов, на обороте к-рых изображен И. в рост, а на крыльях креста — полуфигуры святых (напр., 2 креста XVI в., собрание К. В. Воронина).

Лит.: Голубцов А. П. Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899; *он же*. Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908; *Leclercq H.* Elisee // DACL. Vol. 4. Part. 2. Col. 2670–2674; *Reau L.* Iconographie de l'art chrétien. P. 1956. Vol. 2. P. 347–361; *Wessel K.* Elias // RBK. Bd. 2. Sp. 90–93; *Spasky Th.* Le culte du prophète Elie et sa figure dans la tradition orientale // Elie le prophète. P., 1956. Vol. 1: Selon les Écritures et le traditions chrétiennes. P. 219–232; *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 1. Кат. 34, 74; Т. 2. Кат. 562, 976, 996; *Смирнова Э. С.* Живопись Обонежья XIV–XVI вв. М., 1967; *она же*. Вознесение пророка Илии // Иконы Сев.-Вост. Руси. М., 2004. С. 243–250; *она же*. Новооткрытая новгородская икона 2-й четв. XV в. в частном собрании и вопрос о ветхозав. мотивах в иконографии Преображения // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 290–306; *Mijonovich P.* Теофанија у сликарству Мораче // 36. С. Радожича. Београд, 1969. С. 179–196; *Weitzmann K.* The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus. Princeton, 1979; *idem.* Die Byzantinische Buchmalerei des IX und X Jh. W., 1996. S. 81–82; *Петкович С.* Морача. Београд, 1986. С. 24–35; *Bratiloveanu G., Blaj P.* Biserica Sfintul Ilie Suceava. Iasi, 1988; *Voordeckers E.* Elie dans l'art byzantin // Elie le prophète: Bible, tradition, iconographie: Colloque des 10 et 11 novembre 1985. Leuven, 1988. P. 155–196;

Jolivet-Levy C. Les églises byzantines de Capadoce: Le Programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 89, 120; *Παταγορορίου* Ἁ. Εἰκόνας τῆς Κύπρου. Λευκοστία, 1991; Le Saint Prophète Elie: D'après les Pères de Église / Textes presentes par le Carmelites du Monastère Saint-Remy-les Montbard. Begrolles-en-Mauges, 1992; Горшкова В. В. Служба Илье Пророку и икона «Илия Пророк» из собрания ЯХМ // Литургия, архитектура и искусство визант. мира: Тр. 18 Междунар. конгресса византинистов, Москва, 8–15 авг. 1991. СПб., 1995. С. 139–146. (Византинороссика; 1); *Cotsonis J. A. Byzantine Figural Processional Crosses*. Wash, 1994; Сидоренко Г. В. Ранний памятник древнерус. мелкой пластики // Рус. искусство XI–XIII вв.: Сб. ст. М., 1996. С. 135–148; *Лифшиц Л. И.* Заметки о стиле житийной иконы «Илья Пророк» из села Выбуты близ Пскова 1-й пол.—сер. XIII в. // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.] Русь. Византия. Балканы. XIII в. С. 326–343; *Грарбар А. Н.* Император в визант. искусстве. М., 2000. С. 131; *Ливоварова Н. В.* Фрески Спаса на Нередице в Новгороде: Иконографическая программа росписи. СПб., 2002; *Поповска-Коробар В.* Иконы од музеј от на Македонија. Скопје, 2004; Шедевры русской иконописи XIV–XVI вв. из частных собраний: Кат. / Сост.: Н. В. Задорожний, И. А. Шалина, Л. М. Евсеева. М., 2009.

Е. М. Саенкова

**ИЛИЯ (ИОАНН)**, свт., еп. Новгородский — см. *Иоанн (Илия)*, свт., еп. Новгородский.

**ИЛИЯ** [греч. Ἠλίας] (IV в.), прп. (пам. 8 янв.; пам. греч. 12 янв. и 3 нояб.). Сведения об И. содержатся в 7-й гл. «Истории египетских монахов» (*Historia monachorum*, кон. IV в.), переведенной на лат. язык *Руфином Аквилейским* (нач. V в.). В «Истории...», представляющей собой повествование о путешествии 7 монахов в Египет в 394–395 гг., говорится, что И. подвизался в пустыне близ Антиной, главного города *Фиваиды*, и что в это время ему было 100 лет. В переводе Руфина, к-рый иногда вольно обходился с оригинальными текстами, дополняя и перерабатывая их, возраст отшельника — 110 лет (*Rufin. Hist. mon. § 12*). Тот же возраст указан в «Церковной истории» *Созомена* (*Sozom. Hist. eccl. VI 28*). И. прожил 70 лет в пустыне на вершине горы, куда вела проложенная среди острых камней узкая тропинка, на к-рую «едва можно поставить ногу» (*Hist. mon. Aeg. § 7*). И. был столь дряхл, что весь дрожал от старости. В молодости он вкушал пищу раз в неделю, в старости — по 3 унции хлеба и по 3 оливки раз в день вечером. И. совершал множество чудес и исцелял больных, так что говорили, что на нем почил дух прор. Илии (*Ibidem*).

Болландисты считали И. одним лицом с аввой Илией (*ActaSS. Nov. T. 1. P. 655–657*), изречения к-рого содержатся в алфавитной и систематической коллекциях *Apophthegmata Patrum* (2-я пол. V в.). Однако в алфавитной коллекции *Apophthegmata Patrum* речь идет о неск. старцах с этим именем, из к-рых с И. нельзя отождествить ни Илию диакона, ни Илию из Пещерной киновии, находившейся в 6 км от лавры Саввы Священного, ни Илию из Египта. В той же главе есть также неск. изречений некоего аввы Илии на морально-этические темы (*Περὶ τοῦ ἄββᾶ Ἠλία 1, 4–7 // PG. 65. Col. 184–185*), однако нельзя с уверенностью утверждать, что они принадлежат именно отшельнику из Антиной. Тем более нельзя отождествить его с аввой Илией (Ἠλίτ) из систематического собрания (*IX 1 // Apophth. Patr. (Guy). T. 1. P. 426–427*), с чьим именем связывается киновия.

Болландисты и архиеп. Сергей (Спасский) отождествляли И. с прп. Илией, упоминаемым в греч. стихсных Синаксарях под 3 нояб., на основании того, что оба они уподоблялись прор. Илии: первый — в «Истории египетских монахов», второй — в стихословии Синаксаря (*Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 343*). Визант. Синаксари упоминают прп. Илию еще под одной датой — 12 янв., где о нем говорится только то, что он был чудотворцем (*SynCP. Col. 388*). В комментариях к «Синаксаристу» прп. *Никодима Святогорца* на память прп. Илии приводится один из текстов алфавитного собрания *Apophthegmata Patrum* (*Περὶ τοῦ ἄββᾶ Ἠλία 1 // PG. 65. Col. 184*) (*Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 64*). Архиеп. Сергей (Спасский) и Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, отождествляли этого святого с Илией, упоминаемым в 51-й гл. «Лавсаика», опираясь в данном случае не на аутентичный текст, а на его пространную редакцию, представляющую собой контаминацию текста Палладия Еленопольского и «Истории египетских монахов» (*Butler C. The Lausiac History of Palladius: A crit. discussion together with notes. Camb., 1898. P. 6–51*).

Рассказ об И., заимствованный из пространной редакции «Лавсаика», был включен под 8 янв. в состав 2-й (пространной) редакции древнерус. нестишного Пролога во 2-й пол. XII в. и вполн. был внесен в ВМЧ.

Поэтому в совр. календаре РПЦ память И. празднуется 8 янв.

Ист.: PG. 34. Col. 1132, 1137 [«Лавсаик», пространная ред.]; *Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 184–185* [алф. собр.]; *Apophth. Patr. (Guy). T. 1. P. 426–427*; *Hist. mon. Aeg. P. 45*; *Rufin. Hist. mon. P. 331–332*; Достопамятные сказания. 1993. С. 68–69; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 270–271; Изречения египетских отцов. 2001. С. 91, 205; История египетских монахов. М., 2001. С. 30; *Палладий, еп. Еленопольский*. Лавсаик: Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М., 2003. С. 172 [пространная ред.]; Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Сист. колл. М., 2005. Т. 1. С. 25, 97, 130. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 7–8, 12, 343; *Lucchesi G. Elia, monaco in Egitto // BiblSS. Vol. 4. Col. 1042–1043*; *Σαφρόβιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 166.

А. Б. Ванькова

**ИЛИЯ** (823 — 17.08.903), прп. Калабрийский (пам. визант. 17 авг.). Основным источником сведений об И. является анонимное греч. Житие (ВНГ, N 580), составленное в 1-й пол. X в. (древнейшая рукопись (Mess. 29) датируется 1307–1308); его автором мог быть инок из мон-ря, основанного И.: по предположению Жермены да Коста-Луийе (*Costa-Louillet. 1960. P. 96*) — ученик И. Даниил, по мнению Х. М. Лопарёва (*Лопарёв. 1912. С. 129, 133*) — упоминающийся в тексте Савва. Лат. перевод Жития был издан болландистами в 1737 г., в некоторых деталях он расходится с греч. текстом.

И. род. в г. Энна на о-ве Сицилии в благочестивой семье Рахитов и был назван Иоанном (в честь *Иоанна Предтечи*). Когда мальчику исполнилось 8 лет, Энна была захвачена арабами и семья переехала в крепость св. Марии. Во сне И. было открыто, что его похитят и продадут в рабство в Африку. Узнав об этом, родители запретили мальчику покидать город. В 12 лет И. начал предсказывать набеги арабов, называя поименно тех, кто погибнут от их рук. Однажды, увлеченный игрой, мальчик вышел из города и вместе с друзьями был схвачен арабами. Детей доставили на корабль, а когда И. уснул, ему явился ап. *Анания* и сказал, что вечером он увидит родителей; в 8-м ч. араб. судно было остановлено визант. флотом и пленников освободили. Через 3 года скончался отец И., после чего божественный голос повелел отроку отправиться в Африку. Едва покинув город, И. снова был схвачен и продан некоему африканцу-христианину, к-рый очень привязался к юноше и вскоре сделал его распорядителем



в доме. Однажды хозяин отлучился по делам, а его жена попыталась соблазнить И. и, не преуспев в этом, обвинила его в насилии. Муж жестоко наказал И., но не прошло и 2 дней, как он застал жену в прелюбодеянии с др. женщиной. Тогда хозяин прогнал ее, а И. вернул прежнее уважение. Впосл. уплатив за себя выкуп, И. захотел отправиться в Палестину и принять там постриг; как только он решился на это, божественный голос сказал юноше, что он получит дар исцеления. К И. стали приходить мусульмане, к-рых он избавлял от недугов, а нек-рых крестил. Святого обвинили перед эмиром в том, что он учит о Св. Троице и не почитает Мухаммада, и заключили в темницу, но он чудесным образом спасся. Прибыв в Иерусалим, в храме Гроба Господня И. принял монашеский постриг от патриарха *Илии III (IV)* (ок. 880 – ок. 907). После этого он отправился в паломничество по св. местам: был на Иордане, на Тивериадском (Геннисаретском) оз., на горе Фавор. Проведя 3 года на Синае, И. отправился в Александрию, близ к-рой исцелил бесноватого. Тут святой молился «в мучениках ап. Марка и мч. еп. Петра, мучеников Мины, Кира и Иоанна» и через него Господь помогал мн. людям. Затем И. отправился в Персию, потом в Антиохию, где божественный голос повелел ему вернуться на родину и основать на одной из сицилийских гор мон-рь (греч. τὴν ἀσκητικὴν παλαίστραν). Добравшись до Палермо, по пути к к-рому святой обратил 20 мусульман ко Христу, И. встретил престарелую мать и остался с ней. Здесь святой предсказал победу визант. флота во главе с Василием Насаром над арабами, пытавшимися захватить Реджо (ныне Реджо-ди-Калабрия) (авг. 880, при имп. *Василии I Македоняине*, в Житии ошибочно сказано, что при имп. *Льве VI Мудром*; см.: ODB. Vol. 2. P. 1439; *Caruso*. 2004. P. 64. N 53). После этого И. отправился в Таормину, где некий юноша принял от него постриг с именем Даниил и с тех пор неотлучно сопровождал святого. Предсказав поражение стратига Варсакия (осень 881; *Schreiner*. 1975. S. 334), И. вместе с Даниилом направился в Спарту, затем в Бутринти, где местный полководец принял их за араб. лазутчиков и заключил в тюрьму. На следующий день конь военачальника ударил своего хозяи-

на в грудь и он скончался. И. и Даниил отправились на о-в Керкира и остановились у местного епископа, потом прибыли в Калабрию, где в месте, называемом Салины, основали мон-рь (по-видимому, между совр. городами Пальми и Семинара; *Musolino*. 2002. P. 9. N 4). Живя в мон-ре, И., совершивший множество исцелений, удостоился чудесного посещения: однажды (ок. 885–886), когда святой был в часовне вмч. Пантелеимона, ему явились апостолы Петр и Павел и повелели, взяв Даниила, идти в Рим. Утром И. с учеником отправился в путь и по прибытии был с почестями принят папой Стефаном V. После довольно долгого пребывания в Риме И. и его спутники вернулись в Реджо, где святой предсказал местному пресв. Димитрию, что тот вскоре станет епископом. Предвидя новое нападение арабов (сент. или окт. 888; *Caruso*. 2004. P. 68. N 73), И. отправился в Патры, а затем — в свой монастырь в Салинах, к-рый вскоре покинул для уединенной жизни в горах Месовиан. Проведя там в молитвах нек-рое время, И. вернулся в Салины.

Однажды, по обыкновению проводя ночь в молитве, И. удостоился видения о скором падении Реджо. Попытки предупредить жителей о грозящей опасности не увенчались успехом: город был захвачен Абу аль-Аббасом (в Житии — Βουλαμβῆς τοῦ Ἰσραηλῖτου), сыном аглабидского эмира Ибрахима II, 10 июня 901 г. (*Schreiner*. 1975. S. 336; *Caruso*. 2004. P. 69), а И. с учеником, укрывавшиеся во время набега в крепости св. Христины, вернулись в свой мон-рь. Вскоре к И., имевшему славу пророка, пришел визант. военачальник Михаил и спросил об исходе предстоящего сражения. И. ответил, что сражение будет выиграно, если войско начнет воздерживаться от ругани и непристойных поступков. Михаил возвестил это солдатам и одержал победу. К этому времени И. был уже в преклонном возрасте и не покидал свой мон-рь, однако охотно принимал жителей окрестных сел иставлял их. Слава И. все более распространялась, вскоре о нем узнал имп. Лев VI Мудрый и попросил молиться за его царство.

Нек-рое время спустя И. вместе с Даниилом отправился в Таормину, чтобы поклониться мощам сщмч. *Панкратия* (пам. 9 февр., 9 июля). Там он предсказал нападение на го-

род Ибрахима II, что и произошло (1 авг. 902; *Schreiner*. 1975. S. 336), когда святой был уже в г. Амальфи. Ибрахим решил двинуться на К-поль, но «был повержен молитвой» И. и погиб в г. Козенца; это сообщение Жития находит подтверждение в др. источниках — Ибрахим был отстранен сыном от власти и умер от дизентерии 23 окт. 902 г. (*Васильев*. 1902. С. 122–130); после этого И. возвратился в свой мон-рь.

Визант. военачальник Михаил был назначен командиром в Калабрию, и ему удалось взять в плен мятежника Колумба, к-рый разорял окрестные села. Когда И. узнал об этом, то, несмотря на преклонный возраст, пришел к Михаилу с просьбой не казнить мятежника. Михаил не послушал святого и вскоре скончался от тяжелого недуга, а Колумб, хотя и остался в тюрьме, избежал казни. Нек-рое время спустя (ок. 903) И. призвал имп. Лев VI (ср.: *RegImp*, N 541), и святой согласился отправиться в столицу в надежде спасти Колумба. Дорога в К-поль пролегла через Навпакт, где И. предсказал захват Фессалоники изменником Львом Триполийским (31 июля 904). Прибыв в Иллирик, И. изменил свой путь: он повернул в Фессалонику, а в К-поль отправил получившего свободу Колумба с письмом императору. Проведя нек-рое время в храме св. Апостолов у городских ворот, святой попросил отвести его в храм вмч. Димитрия. Почувствовав недомогание, И. перешел в Камини и призвал Даниила, к-рому завещал похоронить его в мон-ре в Салинах. И. умер 17 авг. 903 г. в возрасте 80 лет. Мощи святого были с почестями перенесены в ц. вмч. Георгия в Фессалонику (см. *Георгия Победоносца великомученика церковь в Фессалонике*) и оставались там в течение 10 месяцев, пока сюда не прибыл патрикий Варда. Он пожелал поклониться мощам, и, когда могила И. была открыта, оказалось, что тело не тронут тлением. Варда написал об этом имп. Льву VI, к-рый повелел доставить мощи святого в К-поль. Даниил показал письмо, оставленное И. перед смертью, в к-ром святой писал о желании быть похороненным в своем мон-ре, и мощи были доставлены в Салины, а мон-рь получил большие дотации.

В Житии И. назван Новым. По мнению нек-рых зап. ученых, этот эпитет появился, чтобы отличать И.



от прор. Илии; не следует отождествлять И. с *Илией*, мч. Дамасским, также называемым Новым, и с *Илией Спилеотом*, жившим в Калабрии через неск. лет после И. Мон-рь в Салинах стал первым крупным греч. мон-рем в этой области и был освящен во имя И. В лат. переводе Жития место, где И. основал обитель, называется и Салины, и Авлины, поскольку долина Салины находится у горы Авлины (*Costa-Louillet*. 1960. P. 102). В последующие годы в этом монастыре подвизались преподобные Илия Спилеот и *Филарет Новый* (ВНГ, N 1513), в Житиях которых И. неоднократно упоминается. В 1113 г. мон-рь получил новое посвящение – во имя преподобных И. и Филарета. В 1783 г. мон-рь был разрушен землетрясением, мощи И. и Филарета перенесены в находящийся поблизости г. Семинара; ныне их мощи хранятся в базилике Пресв. Богородицы (Мадонна деи Повери). В 2005 г. Геннадий (Зервос), митр. Итальянский и Мелитский (Мальтийский) (К-польский Патриархат), освятил новый греч. жен. мон-рь И. и Филарета близ Семинары.

Ист.: ВНГ, N 580; ActaSS. Aug. T. 3. P. 489–509; SynCP. P. 905; *Follieri E.* Un Canone inedito per S. Elia Siculo // BollGrott. N. S. 1961. Vol. 15. P. 15–29; Vita di sant' Elia il Giovane: Testo inedito con traduzione italiana / Ed. G. Rossi Taibbi. Palermo, 1962; АНГ. Т. 12. 1980. P. 181–206.

Лит.: ActaSS. Aug. T. 3. P. 479–489; *Sergii (Спасский)*. Месясцеслов. Т. 2. С. 249; Т. 3. С. 328; *Васильев А. А.* Византия и арабы: Полит. отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб., 1902. С. 75–77, 122–130; *Лопарёв Х. М.* Визант. жития святых VIII–IX вв. // ВВ. 1912. Т. 19. С. 128–143; *Costa-Louillet G., da.* Saints de Sicile et d'Italie meridionale aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles // Byz. 1960. Т. 29/30. P. 89–173; *Janin R.* Élie (saint), d'Enna // DHGE. T. 15. Col. 188–189; *Russo F.* Elia di Enna // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 1043–1045; *Georgoudi S.* Sant'Elia in Grecia // Studi e materiali di storia delle religioni. R., 1968. Vol. 39. P. 293–319; *Cezzi F.* La «Mens» biblica nella «Vita di S. Elia il Giovane» // Nicolaus. Bari, 1973. Vol. 1. P. 345–360; *Ioannis Caminiatae.* De expugnatione Thessalonicae. B., 1973. (CFHB; 4) (рус. пер.: *Иоанн Камениата.* Взятие Фессалоники / Пер.: С. В. Полякова, И. В. Феленковская // Две византийские хроники X в. М., 1959. С. 174, 198–199, 207); *Schreiner P.* Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1975. Bd. 1. S. 334, 336; *Amatulli A.* Aspetti della relazione tra Chiesa e Stato nel «Bios» di Elia di Enna // Nicolaus. Bari, 1980. Vol. 8. P. 195–203; *Howe J. M.* Elias the Younger // ODB. Vol. 1. P. 687; *Abrahamse D.* On the Afterlife of Italo-Greek Saints' Lives // ByzE. 1994. Bd. 20. S. 59–71; *Yannopoulos P.* La Grèce dans la Vie de S. Elie le Jeune et dans celle de S. Elie le Spéleote // Byz. 1994. T. 64. P. 193–221; *Kopaf Д.* Одисей 9 в.: Свети Илија Нови у Средоземљу // ЗРВИ. 1995. Књ. 34. С. 21–40; PMBZ. N 1497; *Efthy-*

*miadis S.* Hagiographica Varia (9<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> c.) // JÖB. 1998. Bd. 48. S. 41–48; *Musolino G.* Santi eremiti italogreci: Grotte e chiese rupestri in Calabria. Soveria Mannelli, 2002. P. 9, 31–38; *Caruso S.* La χώρα Σαλινών nell'agiografia storica italo-greca // Ad contemplandam sapientiam: Studi di filologia, letteratura, storia in memoria di S. Leanza. Soveria Mannelli, 2004. P. 55–96.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

**ИЛИЯ** († между 29.05 и 5.06.1384), прп. (пам. 6 июля – в Соборе Радонежских святых), Радонежский, ученик прп. *Сергия* Радонежского, 1-й



Прп. Илия Радонежский.

Фрагмент иконы.

Нач. 50-х гг. XX в.

Иконописец мон. Иулиания

(Соколова) (придел прп. Никона

Радонежского Троицкого собора

Троице-Сергиевой лавры)

келарь *Троице-Сергиева* мон-ря. Сведения об И. содержались в несохранившейся Троицкой летописи (свод 1408/09 г.), отразившейся в Рогожском летописце сер. 40-х гг. XV в. и в Симеоновской летописи кон. XV в.: «Раб Божии чернец Илья, келарь Сергиев игуменов, добрын, послушливыи, живын святым житьем в послушаньи у святого старца, быв послушлив и до смерти» (*Присёлков*. 2002. С. 428; ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 149–150; Т. 18. С. 135). Как показал М. Д. *Присёлков*, источником данной записи была монастырская летопись (*Присёлков М. Д.* История рус. летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 192; ср.: *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI – нач. XVIII в.: Очерки и исслед. М., 1969. С. 364). Б. М. *Клосс* приписывает характеристику И. прп. *Епифанию Пре-*

*мудрому* (*Клосс. Б. М.* Избр. тр. М., 1998. Т. 1. С. 245–247), с этой т. зр. не согласны др. исследователи. Упоминание в летописи прп. *Сергия* как «святого старца» указывает на то, что текст был отредактирован после канонизации преподобного, т. е. после 1422 г.

Происхождение, обстоятельства и время прихода И. в Троице-Сергиев мон-рь неизвестны. Автор Жития прп. *Сергия Пахомий Логофет* не включил И. в число первых насельников обители, поэтому можно предположить, что святой поселился здесь после 1353–1354 гг., когда прп. *Сергий* стал настоятелем. В 70-х гг. И. пользовался в обители авторитетом, вслед. чего был назначен келарем. *Пахомий Логофет* сообщает (не называя имени И.) о том, что появлению должности келаря (так же как и др. хозяйственных послушаний) в Троицком монастыре было связано с переходом к общежительному уставу, происшедшим после получения прп. *Сергием* соответствующей грамоты К-польского патриарха *Филофея Коккина* (С. 363). По наблюдениям В. А. *Кучкина*, грамота могла быть привезена греками Георгием Пердикой и Иоанном Докианом, приехавшими в Москву в янв.–февр. 1377 г. (*Кучкин В. А.* Сергей Радонежский // ВИ. 1992. № 10. С. 80–83). Учитывая близость И. к прп. *Сергию*, можно предположить, что келарь был в числе троицких монахов, к-рые в сер. 1377 – февр. 1378 г. добивались возвращения своего игумена в Троице-Сергиеву обитель из киржачского в честь *Благовещения Пресв. Богородицы муж. монастыря*.

К осени 1381 г. относится помета писца Епифана в Минейном Стихираре из Троицкого мон-ря о том, что после приезда из Москвы прп. *Феодора* Симеоновского троицкий келарь «поехал на Резань» (РГБ. Ф. 304/1. № 22. Л. 40). По-видимому, поездка И. была связана с заключением 2 авг. 1381 г. вел. кн. Московским св. *Димитрием Иоанновичем* договора о мире с Рязанским вел. кн. *Олегом (Иаковом) Иоанновичем*. Участие троицкой братии в общерусских политических делах, очевидно, было обусловлено тем, что настоятель Троицкого мон-ря являлся духовником вел. кн. *Димитрия Донского*. По сообщению летописей, И. преставился «на пентикостной неделе» (в 1384 день Св. Троицы праздновался 29 мая). Имя святого было внесено в краткий перечень первых насельников мон-ря



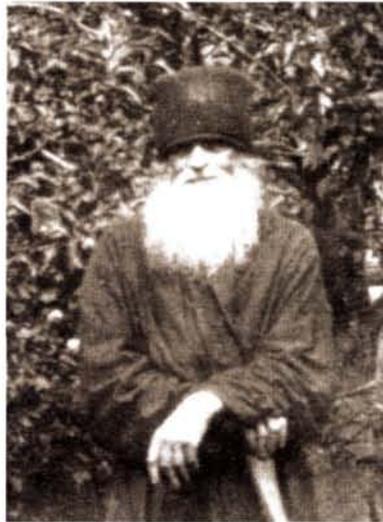
в составе монастырского синодика. Перечень известен в списке 1575 г. (РГБ. Ф. 304/III. № 25. Л. 12 об.), его протограф восходит к 80-м гг. XV в. Канонизация И., по-видимому, совершилась включением его имени в Собор Радонежских святых, празднование которому было установлено 10 июля 1981 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Пимена*.

Ист.: ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 149–150; Т. 18. С. 135; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002<sup>2</sup>. С. 428. Лит.: Троицкий патерик. Серг. П., 1896. С. 8, 365; *Муравьёва Л. Л.* Московское летописание 2-й пол. XIV — нач. XV в. М., 1991. С. 92–93; *Макарий (Булгаков)*. История РЦ. Кн. 3. С. 632; *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. № 329. С. 336–337 [Библиогр.].

**А. В. Кузьмин**

**Иконография.** На миниатюрах троицкого списка Жития прп. Сергия Радонежского 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21) среди учеников святого И. не указан (напр., л. 190 об. — очевидно, благословение И. на послушание келаря). На иконах «Собор Радонежских чудотворцев» и в росписях храмов Троице-Сергиевой лавры в ряду сподвижников прп. Сергия Радонежского изображений И. не обнаружено (только упом. в списке учеников преподобного в стенописи ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской), поновлена в 1947). Единственная известная в наст. время икона была написана мон. *Иулианией (Соколовой)* в нач. 50-х гг. XX в. для столбика сени над ракой прп. Никона Радонежского в посвященном ему приделе Троицкого собора лавры (*Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 138). И. представлен прямолично в рост, в рясе, мантии и клобуке с воскрилиями, руки раскрыты ладонями, борода округлая и волнистая с проседью; надпись: «АГ(с): ПРЕП(д): ИЛИА КЕЛАРЬ». Возможно, И. был изображен среди сподвижников прп. Сергия Радонежского в композиции «Построение Свято-Троицкой лавры» в сев.-зап. части на юж. стене храма Христа Спасителя (70-е гг. XIX в., худож. И. М. Прянишников, см.: Храм Христа Спасителя: Перепеч. изд. «Ист. описание храма во имя Христа Спасителя в Москве» М. С. Мостовского / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996<sup>2</sup>. С. 83).

**ИЛИЯ** (Чеботарёв Иван Алексеевич; 7.01.1829 (по др. сведениям, 1830), Курск — 30.11.1900, г. Верхотурье Пермской губ.), прп. Верхотурский (пам. 30 нояб., 15 мая и в Соборе Валаамских святых), схим. Род. в семье мещанина-торговца, получил домашнее образование. С от-



Прп. Илия (Чеботарёв)  
в скиту во имя св. Иоанна Предтечи  
на о-ве Валаам. Фотография. Ок. 1893 г.

рочества помогал отцу в торговых делах, любил уединение, чтение житий святых, беседовал с богомольцами, останавливавшимся в доме Чеботарёвых на ночлег. В 1853 г. совершил паломничество к святыням Киева. После кончины родителей Чеботарёв трудился подручным, а затем старшим приказчиком у некоего курского купца. Стремясь к монашеской жизни, отказался от выгодного брака с дочерью хозяина. Рассказ одного из гостивших у Чеботарёва паломников о строгости иноческой жизни на о-ве Валаам предопределил выбор обители.

4 янв. 1862 г. юноша поступил в *Спасо-Преображенский Валаамский монастырь*, 13 янв. 1864 г. зачислен в число послушников. Окормлялся у игум. *Дамаскина (Кононова)*, к-рый, отметив самоотверженность, трудолюбие и обязательность молодого послушника, постриг его в рясофор и благословил непродолжительное время пустынножитьствовать на о-ве прп. Сергия Валаамского (Путсаари). Вернувшись в обитель, И. исполнял различные послушания, был портомоным, погребным, трудился в пекарне. 24 апр. 1871 г. принял монашеский постриг с именем Иоанникий. Ок. 5 лет был пономарем в ц. во имя преподобных Сергия и Германа Валаамских, в свободное время читал труды св. отцов. Стремясь к уединенной жизни, по благословению игуменов Дамаскина и Ионафана (Дмитриева) переселился в скит во имя прп. Авраамия Ростовского на Емельяновском о-ве, а затем — в более строгий скит в честь

Коневской иконы Божией Матери, где служил смотрителем. Крайне аскетичную жизнь в скитах проводил под духовным руководством неросхим. *Антиты Валаамского*. Не имел кровати, спал либо сидя, либо в сенях на дровах. Непрестанную молитву Иисусову и чтение св. отцов сочетал с физическим трудом (корчевал пни, колочил дрова, трудился на огороде). Келейное правило Иоанникия включало множество поклонов. Отказывался от неоднократно предлагавшегося валаамскими настоятелями рукоположения в священник сан. Изнурительный труд, связанный с послушаниями и личными подвигами, стал причиной болезней. 23 сент. 1891 г. Иоанникий был почислен за штат. 16 янв. 1892 г. принял великую схиму с именем Илия и до 1893 г. подвизался в скиту во имя св. Иоанна Предтечи. Впосл. в келье И. в Предтеченском скиту проживал валаамский старец схим. Никита (Евдокимов).

По словам духовника, И. «открыто не проявлял своих подвигов, а жизнь подвижническую проводил тайно... Всегда ища себе душевного мира и спокойствия, он переходил из скита в скит, быть может, это и была конечная причина, что он оставил Валаам» (Валаамский патерик. 2001. С. 303). В связи с преобразованием *Верхотурского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря* из штатного в общежительный и с введением в этой обители нового устава из Валаамского мон-ря туда были направлены опытные иноки во главе с иером. Иовом (Брюховым). Вместе с ними в дек. 1893 г. переехал и И. Нек-рое время он жил в юго-вост. башне монастырской ограды, нес послушание при мощах прав. Симеона Верхотурского. Духовный опыт И. был ценен как для братии, так и для расположенных рядом с Верхотурьем жен. обителей. В 1894 г., избегая многочисленных посетителей, И. оставил обитель и уединился в глухом лесу недалеко от монастырской заимки на р. М. Актай (в 8 км от Верхотурья). Первоначально старца навещали только насельники мон-ря. Однако, когда паломники узнали, что эта пустынька расположена недалеко от ведущего к мон-рю Гороблагодатского тракта, они стали посещать подвижника на новом месте, и он вопреки стремлению к безмолвию принимал всех ищущих духовного совета. Еще в Верхотурском мо-



настыре И. познакомился с Евдокимом Плёнкиным († 1905), 60-летним мирянином, подвизавшимся в 23 км от Верхотурья. В окт. 1896 г. И. переселился ближе к Плёнкину, однако кельи подвижников разделяло более 11 верст. В эти годы И., несмотря на преклонный возраст, усилил молитвенные подвиги. Он продолжал принимать посетителей и вести переписку с монашествующими и мирянами. Каждые 3 недели приходил в монастырь, причащался Св. Таин. Вкусал лишь сухари, воду, иногда картофель. В 1899 г. по просьбе игум. *Арефы Верхотурского* И. вернулся в мон-рь, поселился в уединенной келье в монастырской роще близ братского кладбища. С окт. 1900 г. ежедневно причащался Св. Таин, посетителей уже не принимал. Согласно Житию, в день кончины И., к удивлению братии, повелел открыть двери своей кельи «для всех». С посетившими его игум. *Арефой* и др. насельниками старец «беседовал свободно и даже в некоторых случаях употреблял шуточные слова. Вечером же стало заметно, что силы совершенно покидают его, но он, как бы собираясь в путь на брачный пир, совершенно спокойно выслушал прочтенную над ним отходную молитву». И. был погребен 4 дек. 1900 г. на монастырском кладбище, у алтаря ц. во имя мч. Неофита, его могила почиталась богомольцами. Над захоронением преподобного была поставлена часовня с келейной иконой Божией Матери «Знамение». В 1908 г. в Н. Новгороде было издано составленное В. С. Барановым жизнеописание подвижника с приложением писем к инокиням. И. вел духовный дневник (местонахождение неизв.). Сохранилось несколько фотографий старца. 19 авг. 1994 г., в праздник Преображения Господня, состоялась обретение мощей подвижника, 31 дек. 2003 г. решением Свящ. Синода РПЦ он был прославлен в лике местночтимых святых, 18 окт. 2004 г. по благословению Святейшего Патриарха Алексия II его имя было включено в Собор Валаамских святых. Мощи И. покоятся в Николаевской ц. Верхотурского муж. монастыря.

Арх.: ГА Свердловской обл. Ф. 603. Оп. 1. Д. 535. Л. 30–31; Д. 539. Л. 230, 231; Д. 554. Л. 1, 6, 21; Д. 585. Л. 17 об. — 18; Д. 600. Л. 61–64; НАРК. Ф. 762. Оп. 1. № 3/30а. Л. 38 об.; АФВМ. Еа. 42. № 39 за 1863 г.  
Лит.: *Баранов В. С.* Старец-подвижник о. Илия, схим. Верхотурского Николаевского мон-ря

(Бывш. Валаамский). Н. Новг., 1908; *Старец Илия Верхотурский Чудотворец* // Рус. паломник. 2000. № 21/22. С. 62–71; Валаамский патерик. СПб.; М., 2001. С. 277–338; *Житие прп. Илии Верхотурского*. Екатеринбург, 2003; *Любовь (Нестеренко), игум.* Старчество на Урале // Четыре века правосл. монашества на Урале // Мат-лы церк.-ист. конф., посвящ. 400-летию Верхотурского Николаевского монастыря. Екатеринбург, 2004. С. 3–53; *Онуфрий (Маханов), иеродиак.* Причал молитв уединенных: Валаамский мон-рь и его небесные покровители преподобные Сергей и Герман. СПб., 2005. С. 241, 672–673.

*Иером. Виссарион (Кукушкин)*

**ИЛИЯ** Васильевич Бажанов (24.07.1877, с. Селище (ныне Селищи) Касимовского у. Рязанской губ. — 16.09.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 3 сент., в Соборе новомучеников и исповедников Российских, в Соборе Рязанских святых), свящ. Из семьи псаломщика. Старший брат



*Сщмч. Илия Бажанов с семьей. Фотография. 20-е гг. XX в.*

прот. сщмч. *Константина Бажанова*. В 1895 г. поступил в Рязанскую ДС, к-рую окончил в 1899 г. С 9 сент. 1900 г. преподавал в церковноприходской школе дер. Кочемары Касимовского у. Рязанской губ. 21 мая 1901 г. Рязанским и Зарайским еп. Полиевктом (Пясковским) определен на место диакона к Казанской ц. с. Малахова Касимовского у., рукоположен во диакона 8 июля 1901 г. Преподавал в церковноприходской школе с. Малахова. 13 нояб. 1904 г. переведен в Покровскую ц. с. Никиткина Егорьевского у. Рязанской губ., 23 июня 1914 г. — на штатное священническое место к Николаевской ц. дер. Ксенофонтovo Егорьевского у. Рязанской губ. 19 июля Михайловским еп. *Амвросием (Смирновым)*

рукоположен во иерея. После 1917 г. служил в ц. в честь Обновления храма Воскресения Христова с. Карамышева Касимовского у. Рязанской губ. Возведен в сан протоиерея.

В 1928 г. был осужден на 6 месяцев принудительных работ за неуплату повышенного сельхозналога. Все имущество, в т. ч. дом, было конфисковано. 20 авг. 1937 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной работе», заключен в тюрьму г. Касимова. 15 сент. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной общей могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 12 марта 2002 г.

Арх.: Архив Историко-архивного отдела Рязанской епархии. Дело «Прот. Бажанов Илия Васильевич»; Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. 12017; Архив УФСБ РФ по Моск. обл. Д. 17412; Архив управления ЗАГС администрации Рязанской обл. Оп. Касимовская. Кн. 101; ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 58; ГАРО. Ф. 1033. Оп. 1. Д. 228; Ф. Р-6775. Оп. 1. Д. 75. Лит.: Бутовский полигон. Т. 5. С. 62; Житие сщмч. Илии Касимовского // Были верны до смерти... Кн. новомучеников и исповедников Рязанских. Рязань, 2002. Т. 1. С. 163–166; Сщмч. прот. Илия Бажанов // Рязанский церк. вестн. 2002. № 12. С. 59–61.

*Игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)*

**ИЛИЯ** Ильич Бенеманский (14.12.1883, Тверь — 31.12.1937, Калинин), сщмч. (пам. 18 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священника. В 1905 г. окончил Тверскую ДС, служил в армии псаломщиком при военной церкви, рукоположен во диакона, в 1908 г. — во иерея и направлен в 13-й гренадерский полк. В 1916 г. был на фронте с Вольнским полком. В 1917 г. вернулся в Тверь (1931–1990 Калинин), служил в храме во имя св. блгв. кн. Александра Невского.

На основании доноса, в котором И. обвинялся в агитации против комсомола, 9 февр. 1920 г. Тверской чрезвычайной комиссией (ЧК) был приговорен к заключению в концентрационный лагерь до окончания гражданской войны. 13 февр. начальнику Тверской городской милиции было отдано распоряжение «препроводить» И. в концентрационный лагерь. 20 февр. рабочие и служащие ст. Тверь отправили заявление в губ. ЧК, в к-ром они просили о пересмотре дела и об освобождении И. на поруки всего населения района.

Получив ходатайство, 23 февр. ЧК сократила срок наказания И. до 1 месяца.

В 1922 г., во время кампании по изъятию церковных ценностей, И. был арестован вместе с др. священнослужителями сразу после богослужения в *Ниловой Столобенской в честь Богоявления пуст.* и заключен на полторы недели в тюрьму.

14 апр. 1923 г. арестован вместе с группой тверских священнослужителей и мирян по обвинению в том, что «будировал массы» против обновленческой «*Живой церкви*», заключен в тверскую тюрьму. Поводом к аресту послужило сопротивление обновленцам при попытке захватить кафедральный собор г. Твери, хотя во время этих событий И. в соборе не было.

Тверской и Кашинский архиеп. *Серафим (Александров)* начал хлопотать об освобождении И. и др. арестованных. По требованию начальника 6-го отд-ния секретного отдела ГПУ Е. А. *Тучкова* они были переведены в Москву, в Бутырскую тюрьму, а 21 апр. было сделано заключение ГПУ о том, что «материалов, компрометирующих их как контрреволюционеров, в деле не имеется». В мае они были освобождены под подписку о невыезде.

4 сент. 1923 г. И. был арестован вместе с благочинным прот. Василием Владимирским «как использующий религиозные предрассудки масс в целях свержения советской власти», что выражалось «в поминовениях Патриарха Тихона как заведомого контрреволюционера». 5 сент. И. вместе с прот. Василием написал губ. прокурору ходатайство об освобождении из-под стражи, и через день они были отпущены.

9 марта 1930 г. храм во имя св. блгв. кн. Александра Невского был закрыт, и Тверской архиеп. сщмч. *Фаддей (Успенский)* благословил И. служить в храме во имя св. бессребреников Космы и Дамиана.

16 авг. 1930 г. И. был арестован по обвинению в том, что он «умышленно придерживал у себя разменную серебряную монету, преследуя цель подрыва правильного денежного обращения», т. к. при обыске у него нашли 45 р. мелкой серебряной монетой. И. объявил, что большая часть этих денег принадлежала его дальнему родственнику, незадолго до этого умершему. Также на него поступил донос, что он говорил «о го-

нениях религии», о страданиях святых и «своими страстными проповедями» доводил верующих до слез. Виновным в «проведении антисоветских идей в проповедях» себя не признал.

5 сент. 1930 г. Особой тройкой Тверского окружного отдела ОГПУ приговорен к 3 годам заключения в Соловецком ИТЛ. Отбыв наказание, вернулся в г. Калинин. Служил в ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая купина». Ему поступали предложения перейти в обновленчество, которые он категорически отвергал.

23 дек. 1937 г. арестован вместе с группой священнослужителей Калинина «как активный участник контрреволюционной церковно-монархической организации» во главе с архиеп. Фаддеем. Лжесвидетелями по делу И. были служившие в Калининском обновленцы. Виновным себя не признал, оговорить др. людей отказался. 29 дек. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Калининской обл. приговорен к расстрелу. Казнен в тот же день, что и архиеп. Фаддей, погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Тверской обл. Д. 6309-С, 5261-С, 21020-С.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 3. С. 566–584, 619.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИЛИЯ** Яковлевич Березовский (20.07.1890, с. Глядень Томского окр. Томской губ.— 3.02.1938, Казахстан), сщмч. (пам. 21 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Время и место рукоположения неизвестны. Служил в с. Мошкове Алексеевского (позднее Мошковского) р-на Западно-Сибирского края. В 1933 г. арестован и выслан в Казахстан. Проживал в с. Чемолган Каскеленского р-на Алма-Атинской обл. 14 дек. 1937 г. арестован по обвинению в антисоветской пропаганде и «агитации за создание церковной общины и открытие церкви». Виновным в антисоветской деятельности себя не признал. 1 февр. 1938 г. Особой тройкой при УНКВД по Алма-Атинской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в неизвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ РК по г. Алматы и Алма-тинской обл. Д. 011073.

Лит.: ЖНИР. Янв. С. 199.

*В. В. Королёва*

**ИЛИЯ** Михайлович Громогласов (20.07.1869, с. Еремшинский Завод (Аносово) Темниковского у. Тамбовской губ., ныне пос. Ермишь Рязанской обл.— 4.12.1937, Калинин), сщмч. (пам. 22 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот., проф., церковно-общественный деятель, специалист в области церковного права, сектоведения и русского раскола. Из семьи диакона. Окончил Шацкое ДУ, затем в 1889 г.— Тамбовскую ДС. Лишился отца в период окончания семинарии; содержал мать и сестер. В 1889 г. направлен в МДА, которую окончил в 1893 г. 1-м по списку успеваемости со степенью кандидата богословия, оставлен при академии профессорским стипендиатом на кафедре церковного права. За канд. соч. на тему «Следует ли совершать священнодействие брака над лицами, обращающимися из раскола и жившими до обращения в супружество?: (Опыт решения вопроса на догматико-канонической основе)» (рецензент Н. А. *Заозёрский*) был отмечен премией им. митр. *Иосифа (Семашко)*. В 1893 г. с разрешения академического начальства поступил вольнослушателем в Московский университет на юридический факультет, где изучал каноническое (под рук. А. С. Павлова), рим. и рус. право.

16 июля 1894 г. подал прошение о назначении его на вакантную должность преподавателя лат. языка в Московскую ДС или в один из университетских городов России, мотивировав свой выбор характером научных занятий. В том же году он был назначен преподавателем обличительного богословия и расколоведения в Пензенскую ДС. 18 янв. 1895 г., согласно решению Совета МДА, был принят в штат академии исполняющим должность доцента на кафедру истории и обличения рус. раскола. В кон. июля — нач. авг. 1897 г. участвовал в III Всероссийском съезде противораскольнических и противосектантских деятелей (миссионерском), посвятил его обзору публикации в «*Богословском вестнике*» (Третий Всерос. миссионерский съезд. 1897). С 1899 г. И. одновременно преподавал отечественную историю и др. общеобразовательные предметы в частной торговой школе Кузьминых на ул. Волхонке. С нач. 1900-х гг. стал совладельцем этой школы. В 1900–1910 гг. преподавал англ. язык в МДА. 7 янв.

1902 г. женился на кнж. Л. Н. Дуловой. Детей в браке не было.

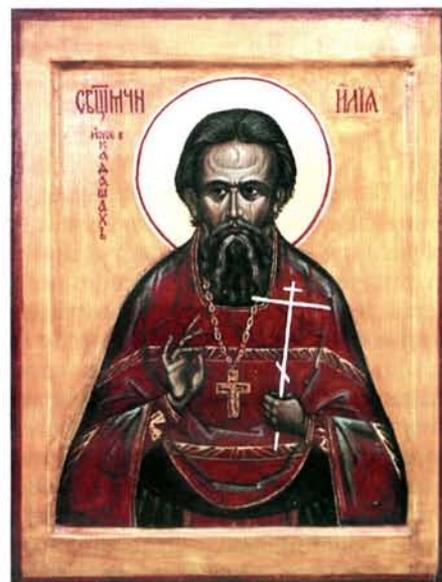
И. как редактор участвовал в издании «Курса церковного права» А. С. Павлова (Серг. П., 1902). Осенью 1905 г. проявил себя как один из демократично настроенных профессоров. В конце окт. того же года направлен в числе депутации от МДА в С.-Петербург вместе с профессорами С. С. Глаголевым (его заменил П. В. Тихомиров) и мч. Иоанном Поповым (далее: И. В. Попов) добиваться автономии академии (представители были направлены и от др. ДА). Они встретились с членами Святейшего Синода, которые выступили противниками реформы, а также с новоназначенным обер-прокурором кн. А. Д. Оболенским (с 20 окт. 1905), ее поддержавшим. 5 нояб. того же года Синод отказал в автономии академиям, а 11 нояб. по вызову обер-прокурора И. вместе с профессорами Поповым и Тихомировым был командирован от МДА для специального совещания «по выработке мероприятий к успокоению академий». Итогом проведенных совещаний стали выработанные «Временные правила» для ДА. Впосл. вопрос об академической реформе рассматривался в 5-м отделе Предсоборного Присутствия 1906 г. при участии И.

С 1906 г. написал ряд церковно-публицистических статей либерального характера в «Богословском вестнике», «Московском еженедельнике» и сб. «Перед Церковным Собором». Он, в частности, обвинил в бездушии архиеп. *Антония (Храповицкого)*, выступившего против амнистии участников антиправительственного движения. В ст. «Бастилия духа» с сочувствием отозвался об острокритическом сб. «Духовная школа» (М., 1906), из которого можно было сделать вывод, что духовная школа, как Бастилия, должна быть разрушена и перестроена от основания, поскольку изжила себя и доведена до банкротства и разложения. Недостатки школы И. объяснял сословным характером духовного образования и трудностью подготовки пастырей одновременно с обучением их по общеобразовательной программе. В целом, однако, взгляды И. не отличались особым радикализмом.

23 окт. 1908 г. защитил магист. диссертацию на тему «Определение брака в Кормчей и значение их при исследовании вопроса о форме хри-

стианского брака заключения» (Серг. П., 1908. Вып. 1). Оппонент Заозёрский сравнил работу с золотым слитком, особо отметив «точность юридического мышления и сжатость языка». Значительно более сдержанными были отзывы П. В. *Гидулянова* и архиеп. *Антония (Храповицкого)*. 29 янв. 1909 г. И. утвержден в звании магистра, его сочинение было удостоено Макариевской премии. 2 апр. 1909 г. назначен доцентом, 10 дек. 1910 г. — экстраординарным профессором МДА кафедры истории и обличения русского раскола. Одновременно с 12 февр. 1909 по 17 окт. 1913 г. (по др. сведениям, по май 1916) был инспектором классов Мариинского жен. уч-ща, а с 16 мая 1911 г. также преподавал рус. словесность и всеобщую историю в Московской жен. гимназии Л. Н. Громогласовой.

И. стал одной из жертв политики удаления («чистки») либеральных и революционно настроенных преподавателей из ДА, проводимой Святейшим Синодом с 1908 («ревизии в духовных академиях») по 1912 г. Т. н. «громогласовская история» вызвала широкий общественно-церковный резонанс. 16 авг. 1910 г. освободилась должность профессора на кафедре церковного права МДА. Перед увольнением по выслуге лет за штат проф. Заозёрский предложил кандидатуру И. как крупного специалиста в этой области, уже неск. лет занимавшего данной вакансии. 6 и 13 окт. 1910 г. на заседании Совета МДА рассматривался вопрос о замещении вакантной должности профессора кафедры. Ректор академии еп. *Феодор (Поздеевский)*; впосл. архиепископ) выдвинул собственного кандидата — приват-доцента Н. Д. *Кузнецова*. Заозёрский настаивал на кандидатуре И., т. к. Кузнецов, по его мнению, проявил себя преимущественно в публицистических, а не в научных трудах. Еп. *Феодор* обвинил И. на основе публикаций 1906 г. в периодической печати в политической неблагонадежности «по отношению к царскому самодержавию и во вредном влиянии на академию». Он предложил снять с него обвинение, если И. не станет претендовать на должность, в противном случае будет стоять вопрос об увольнении И. из академии. Выдвинутые условия по требованию возмущенной преподавательской корпорации были занесены в Журнал заседаний Совета. Согласно письму И. В. Попова ар-



Сцмч. Илия Громогласов.  
Икона. XXI в. (ц. Воскресения Христова  
в Кадашах, Москва)

хиеп. *Арсению (Стаднищкому)*, профессора А. И. *Введенский* и Глаголев подали в Совет академии заявление, в к-ром ставили под сомнение научную компетентность И., а по мнению Попова, просто сводили с ним «личные счеты... на почве академических дряг» (ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 400. Л. 93–96). В результате голосования оба кандидата получили примерно одинаковое число голосов (8 против 7). Еп. *Феодор* обратился в Синод за поддержкой кандидатуры Кузнецова.

18 нояб. того же года Московский митр. сцмч. *Владимир (Богоявленский)* доложил в Синод, что разделяет мнение ректора об утверждении в должности Кузнецова. В тот же день И. обратился с докладной запиской, в к-рой заявил о нарушении норм ведения дела по замещению кафедр, о несправедливом его обвинении в антицерковности на основании одной статьи, без учета его литературно-научной деятельности в целом. 29 нояб. 1910 г. Синод, рассмотрев дело, объявил новый конкурс на вакансию. Согласно исследованиям протоиак. С. А. *Голубцова*, указ Синода о конкурсе не был доведен до сведения Совета академии (*Голубцов*. МДА в революционную эпоху. 1999. С. 47). 3 дек. 1910 г. в докладной на имя обер-прокурора еп. *Феодор* возразил против предложенного конкурса и просил, в случае его проведения, чтобы И. к нему допущен не был. 8–9 дек. того же года Синод отклонил ходатайство ректора и предписал Московскому митр. *Владимиру*

(Богоявленскому) по рассмотрении дела предоставить документально обоснованные сведения о направлении и об образе мыслей И. в церковном и политическом отношении (РГИА. Ф. 796. Оп. 191. Д. 16. Л. 28–31). В дек. 1910 г. И. совершил 2-недельную поездку в С.-Петербург, где обратился за поддержкой к главноуправляющему землеустройством и земледелием А. В. Кривошеину, а через него к обер-прокурору Святейшего Синода С. М. Лукьянову и к митр. Антонию (Вадковскому). «Громогласовская история» привела к обострению отношений между митрополитами Антонием и Владимиром.

Еп. Феодор обратился за поддержкой к Вологодскому и Тотемскому еп. Никону (Рождественскому; вполн. архиепископ), к-рый в печати вновь резко критиковал публикации И. 1906 г. В ответ в объяснительной записке на имя обер-прокурора И. писал, что публикации, на основании которых его обвиняют, были приняты к печати, статья в «Богословском вестнике» прошла цензуру, а за отсутствие крайностей в его статье в «Московском еженедельнике» ручается его редактор кн. Е. Н. Трубецкой. Сборник же «Перед Церковным Собором» издан комиссией «Союза 17 октября», которую «нельзя упрекнуть в антицерковных и антигосударственных тенденциях». Еп. Феодор продолжал добиваться отстранения И., в письмах проф. КазДА И. С. Бердникову он называл И. «прохвостом», «безудержным хулиганом» и «либералишкой». 20 дек. 1910 г. еп. Феодор подал митрополиту Московскому очередную докладную записку (РГИА. Ф. 796. Оп. 191. Д. 16. Л. 52–56). 25 янв. 1911 г. митр. Владимир (Богоявленский) в Представлении в Синод дал ответ еп. Феодору, в котором выразил мнение, что оставление И. в академии будет «подливанием горячего материала» для «красного огонька, который в академиях еще не потух» после движения 1905 г. (Там же. Л. 40–51). 16 мая 1911 г. И. был вынужден подать прошение об увольнении. 17 мая указом Святейшего Синода он был уволен с выплатой единовременного пособия в размере годового оклада (курс лекций не был завершен).

Дело И. вызвало реакцию не только в академическом Совете. 4 янв. 1911 г. П. В. Тихомиров (бывш. преподаватель МДА, уволенный в 1908)



И. М. Громогласов.  
Фотография. Кон. XIX в.

в статье в газ. «Голос Москвы» изложил свой взгляд на историю дела о замещении кафедры, объявив профессоров Введенского и Глаголева зачинателями гонения на И., указав на их отрицательную роль во внутриакадемических конфликтах. Также он обвинил еп. Феодора и митр. Владимира в непоследовательности и гонении на И., заметив, что его не уволили из академии вместе с др. профессорами, значит, его, по их мнению, можно было оставить тогда в академии, а вопрос о его неблагонадежности был поднят только в 1910 г. Тихомиров обратил внимание на тот факт, что ему обещали не возбуждать против него дела «под условием отказа от кандидатуры, когда охранение церковности является для преосвященных Владимира и Феодора безусловным обязательством». 9 апр. 1911 г. Новгородский архиеп. Арсений (Стадницкий) писал проф. МДА А. П. Голубцову, что И. вменяют в вину то, что он писал 5 лет назад. «...Почему не тогда карали? — недоумевал архиепископ и добавлял: — Вообще политика мести — нездоровая политика» (Голубцов. МДА в революционную эпоху. 1999. С. 51). 23 дек. 1910 г. в письме архиеп. Арсению И. В. Попов писал, что И. «переносил все эти неприятности с достоинством и спокойствием, но я думаю, что это нелегко ему давалось» (Там же. С. 210–211). 8 апр. 1911 г. он же писал: «Явно несправедливое увольнение Илии Мих-ча... поднимает столько желчи, что было бы грешно провести дни Страстной недели и Пасхи с таким настроением в академическом храме» (Там же. С. 58). После увольнения И. в газ. «Русское слово» появилась ст. «Увольнение проф. И. М. Гро-

могласова» (1911), в к-рой это событие оценивалось как потеря для академии, а решение об отстранении на период увольнения И. от чтения лекций — как боязнь академического начальства возможных студенческих волнений при прощании с профессором. Кандидатура Кузнецова на должность профессора кафедры церковного права не получила в статье положительной оценки в сравнении с И. при сопоставлении их образования и сфер научной деятельности. Вскоре Н. Д. Кузнецов также проявил себя «неблагонадежным либералом» и 2 сент. 1913 г. был уволен.

В 1912–1916 гг. И. был помощником члена Московской городской управы по училищному отделению. 2 июня 1914 г. экстерном сдал экзамены в Юридической испытательной комиссии при Московском ун-те, удостоен звания кандидата юридических наук с дипломом 1-й степени (магистранта), дающего право на преподавание в высших учебных заведениях. И. вступил в корпорацию присяжных поверенных и как помощник выступал на процессах сектантов: «трезвенников», обвиняемых в хлыстовстве, рязанских скопцов, «42-х толстовцев» (1916). В мае 1916 г. при Московском ун-те сдал устные экзамены по церковному и гос. праву и получил степень магистра церковного права. 1 нояб. того же года И. был принят преподавателем на Высшие жен. юридические курсы В. А. Полторацкой. 5 дек. назначен приват-доцентом юридического факультета Московского ун-та, преподавал церковное право, а с весеннего семестра также вел практические занятия по истории церковно-гос. отношений в России. Затем был назначен сверхштатным профессором ун-та. По воспоминаниям, по манере чтения лекций он был похож на В. О. Ключевского. И. состоял членом об-ва при Московском ун-те: Педагогического, Исторического (нач. 1900-х гг.), Рус. библиографического, Имп. археологического (с 1916), а также Археологического об-ва при Историческом музее (с 1911), Об-ва истории и древностей российских (с 19 марта 1904), Имп. археологического об-ва (член-корреспондент с 1909), Об-ва любителей духовного просвещения (ОЛДП), Московского об-ва по устройению публичных чтений (1911–1913), был членом комиссии по церковному праву при Московском юридическом об-ве.

В 1917 г., после ревизии МДА и отставки ректора еп. Феодора (Поздеевского), по требованию Совета МДА И. был восстановлен в звании сверхштатного профессора и назначен на кафедру церковного права, одновременно он остался профессором Московского ун-та и преподавателем школы. И. был активным участником движения за участие мирян в делах Церкви, за соборный принцип в ее управлении. В 1917 г. был делегатом от мирян на Московском епархиальном съезде. 21 марта того же года включен в число избранного съездом Совета из 12 чел. при управляющем Московской епархией. 12 апр. по поручению съезда прочел доклад о порядке избрания епископов в древней Церкви. 25 мая 1917 г. определением Святейшего Синода включен в состав Предсоборного Совета в числе 18 приглашенных лиц (дополнительно к синодальным, 7 выборным архиереям и делегатам от Всероссийского съезда духовенства и мирян), начавшего работу 12 июня в Петрограде. Летом 1917 г. входил в состав Чрезвычайной комиссии Временного правительства в Петрограде в качестве эксперта-сектоведа в отношении обвинения Г. Е. *Распутина* в хлыстовстве (выразил отрицательное мнение). В июне 1917 г. был председателем секции Церковного управления Всероссийского съезда правосл. духовенства и мирян (см. *Съезды духовенства и мирян РПЦ*), где 11 июня выступил с докладом о проекте реформ церковного управления.

Член *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* от Предсоборного Совета. Назначен зам. председателя Отдела о епархиальном управлении Собора, был докладчиком и участником обсуждений, проходивших в др. отделах. 16 авг. 1917 г. на открытии заседаний Собора в *Христа Спасителя храме* в Москве выступил с приветствием от ОЛДП (Собор, 1918. Деяния. Т. 1. С. 37–38). 25 окт. 1917 г., во время прений по вопросу восстановления Патриаршества, И. выступил с речью. Он утверждал, что полномочия Патриарха отличаются от канонических прав «первого епископа» и что поэтому нет догматических и канонических оснований для восстановления Патриаршества, и предложил отложить решение вопроса. В своем выступлении на заседании Собора он остановился на противо-

речивости формулы, определяющей власть Патриарха, «первый среди равных»: на практике Патриарх имел значительно большую власть, чем архиерей или даже Собор, что, по мнению И., не соответствовало принципам соборного управления Церковью. 5 дек., после принятия соборного решения по этому вопросу, во время дискуссии по докладу архим. *Илариона (Троицкого)* об избрании Патриарха И. выступил с мнением о достаточности одного, но единогласно избранного кандидата в Патриархи (Там же. Т. 6. С. 283). 8 дек. 1917 г. Поместным Собором И. избран от мирян в *Высший Церковный Совет* (ВЦС). В дек. он активно участвовал в разработке соборного решения о правовом положении Церкви в государстве в рамках Отдела Собора о епархиальном управлении. В одном из выступлений на Соборе И. выразил свое отношение к происходящим событиям: «Единственная надежда наша не в том, что будет у нас земной царь или президент — как угодно его назовите, а в том, чтобы был Небесный Царь — Христос: в Нем одном нужно искать спасения... Настал момент нашего самоопределения; каждый должен пред лицом своей совести и Церкви решить сам за себя, сказать, кто он — христианин или нет, остался ли он верен Церкви или изменил Христу, верен он знамени Церкви или брошил его, топчет ногами и идет за теми, кто попирает наши святыни» (Там же. С. 45). 4 и 5 дек. 1918 г. при обсуждении положения о «епископе и его власти» И. сформулировал и уточнил мн. его параграфы. Он поддерживал позицию тех членов Собора, к-рые выступали за увеличение представительства белого духовенства и мирян в управлении Церковью, при этом не подвергал сомнению апостольскую власть епископа, его «первенствующее положение... как главы местной Церкви» и говорил «не о

равноправном участии, а о любовном содействии епископу клириков и мирян» (Там же. Т. 5. С. 285). Данная т. зр. нашла отражение в соборном решении, а клир и миряне были включены в систему епархиального управления. 26 янв. 1918 г. И. ввели в состав созданной Комиссии о постах и одновременно в Отдел о церковной дисциплине, где он возглавил подотдел брачного права (с 19 февр. 1918). И. выступил в защиту монашествующего епископата. 2 марта 1918 г. сделал доклад о второбрачии священнослужителей, в к-ром предлагал запретить повторные браки вдовых священнослужителей. Он указывал, что, с одной стороны, смерть жены не разрывает духовного союза между христ. супругами, с другой — «если для священника обязателен основной закон брачной жизни, то столь же обязательно для него явить пример борьбы с искушениями», а «переживаемое время зовет нас к подвижничеству, исповедничеству, может быть, даже мученичеству за веру. И вот, когда мы выражаем готовность идти до самых крайних пределов страданий... нельзя изыскивать способов к облегчению лежащего на нас ига» (цит. по: *Белякова*. 2004. С. 371–372).

24 июля 1918 г. по просьбе Отдела о церковной дисциплине от 2 марта того же года И. совместно с архиеп. *Иоасафом (Каллистовым)* подготовил проект постановления «Об одежде духовенства». И. сообщил, что вопрос об одежде духовенства не имеет строгого канонического основания, но необходимо «относиться с уважением к церковным обычаям». Согласно проекту, а затем окончательному варианту доклада «О внебогослужебном одеянии и волосах священнослужителей», ряса с подрясником сохранялись как одежда клириков. По бедности могли использоваться только подрясник или кафтан, с разрешения архиерея — мирское одеяние



Прот. Илия Громогласов с прихожанами храма Воскресения Христова в Кадашах. Фотография. 20-е гг. XX в.

(при исполнении сельскохозяйственных работ и другой светской службы)

«ради насущного пропитания», при обучении в светских учебных заведениях, во время путешествия, во время гонений). Допускалось и умеренное пострижение волос.

17 апр. 1918 г. состоялось собрание по учреждению постоянной Кодификационной комиссии при Синоде (по составлению канонического кодекса правосл. Церкви) при участии И. 11 мая 1918 г. он вошел в новообразованную Комиссию о церковном суде, в ходе работы к-рой были подготовлены Временные положения. 26 июня 1918 г. в этой комиссии И. прочел доклад о лишении сана, согласно к-рому соборным решением была предусмотрена возможность пересмотра приговоров духовного суда Синодом. Он поставил на Соборе вопрос об «изгладимости или неизгладимости» благодати священства, о смысле 2 форм церковного прещения (лишении сана и запрещения). К 12 авг. 1918 г. И. подготовил каноническую справку о праве женщин входить в алтарь. Ссылаясь на 69-е прав. *Трульского Собора*, запрещавшее мирянам входить в алтарь, он обратил внимание на чин поставления диаконисс, свидетельствующий, что женщины пользовались этим правом. Собор признал канонический запрет не имеющим безусловного значения и предложил сделать возможным вход в алтарь женщин для наблюдения за его чистотой и прислуживания в богослужении. Также им было внесено предложение восстановить древнецерковный институт диаконисс, но обсуждение, перенесенное на др. сессию Собора, не состоялось. 22 авг. 1918 г. И. выступил за введение молитвы о мертворожденных, включавшей просьбу о милости к ребенку. Был сторонником богослужебного использования рус. языка и поддерживал участие мирян в церковном суде. Выступал противником признания храмовой проповеди первейшей обязанностью священника. 8 февр. 1919 г. по вопросу единоверия и возможности создания для единоверцев особой иерархии И. занял примирительную позицию: создавать ее там, где большинство приходов единоверческие.

После закрытия Собора продолжал работать в 2 его Комиссиях: по сношению с народными комиссарами и по гонениям на РПЦ. 7 сент. 1918 г. на последнем заседании 3-й сессии Собора И. включили в состав делегации «для сношений с народ-

ными комиссарами», уполномоченной высшей церковной властью (Патриарх, Синод, ВЦС). 28 марта 1919 г. он вместе с профессорами Кузнецовым и П. Д. *Лапиным* должен был «принять на себя обязанности да-



Сцмч. Илия Громогласов.  
Фотография.  
Внутренняя тюрьма  
ОГПУ. 1925 г.

вать приезжающим из провинции ходатаям по делам церковным надлежащие советы и указания» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 22. Л. 153–153 об.). 22 марта 1919 г. на совместном заседании Свящ. Синода и ВЦС под председательством Патриарха И. выступил с докладом в ответ на прошение «Христианско-социалистической рабоче-крестьянской партии» о разрешении пастырям и мирянам вступать в члены партии и всю издаваемую ею лит-ру свободно распространять и рассылать по церквям и церковным ведомствам (Там же. Л. 148). И., отметив приемлемость религиозно-общественных задач партии, заключил, что устав партии не может быть одобрен правосл. Церковью, к-рая «стоит вне политических партий и преследует не государственные, а исключительно церковные цели»; распространение религ. изданий невозможно разрешить партии без удостоверения в том, что написанное в согласии с учением правосл. Церкви. По докладу было принято соответствующее постановление (Там же. Л. 148 об.).

С янв. 1918 г. И.— член новоучрежденного Совета Союза духовенства и мирян, продолжал работу в составе ВЦС при Патриархе свт. *Тихоне* до 1921 г. В 1919 г. МДА была официально закрыта, но преподаватели проводили занятия на частных квартирах. По нек-рым сведениям, И. был назначен штатным профессором (4 мая 1920) академии и работал, вероятно, до марта 1922 г.

В июле 1921 г. он был уволен из Московского ун-та из-за давления на преподавателей новой партийной идеологии и закрытия кафедры церковного права. 18 февр. 1922 г. И. рукоположен во диакона, 20 февр. 1922 г.— во иерея Патриархом Тихоном. Служил в храме сцмч. Антипы в Москве под рук. прот. Сергия Ермонского сверх штата и без участия в братских доходах. В ночь с 22 на 23 марта 1922 г. арестован по делу об изъятии церковных ценностей в храме Христа Спасителя, заключен во внутреннюю тюрьму ОГПУ. Обвинен в контрреволюционной деятельности, в борьбе против изъятия церковных ценностей, в сотрудничестве с противником изъятия прот. сцмч. *Aлександром Хотовицким*. И. посещал приходские собрания храма Христа Спасителя в качестве консультанта по церковному праву и, возможно, неофициально служил в храме первое время после рукоположения. 14 авг. 1922 г. переведен в Бутырскую тюрьму. В обвинительной речи на 2-м *Московском процессе* прозвучало требование применения высшей меры наказания к ряду подсудимых, в т. ч. к И. 11 дек. в обширном заключительном слове И. отметил, что «перед лицом народной совести... учил религиозной свободе», считает декрет советской власти с юридической т. зр. законным и никогда не был членом к.-л. политических орг-ций ни при старой, ни при новой власти. 13 дек. 1922 г. приговорен к полутора годам заключения, к-рые по амнистии были сокращены до 1 года. С учетом ведения следствия И. отбыл 4 месяца заключения, находясь в Сокольническом исправительном доме, а затем снова во внутренней тюрьме ОГПУ.

24 июля 1923 г. освобожден, служил в ц. Воскресения Христова в Кадашах. Возведен Патриархом Тихоном в сан протоиерея с возложением наперсного креста с украшениями. 1 авг. 1923 г. ввиду кончины прот. Николая Смирнова (1 июня 1922) временно назначен настоятелем Воскресенской ц., 30 сент. общим собранием прихожан единогласно избран настоятелем. 8 марта 1924 г. арестован по обвинению в принадлежности к контрреволюционной орг-ции. 24 марта в результате ходатайства жены по болезни освобожден из разного барака Бутырской тюремной больницы. Участвовал в похоронах свт. Тихона († 7 апр. 1925), произнес речь над его гробом (Акты свт. Тихо-



на. С. 371–372). Арестован и заключен во внутреннюю тюрьму ОГПУ, 19 мая 1925 г. решением особого совещания при Коллегии ОГПУ приговорен к ссылке на Урал. 28 июня был вызван в милицию, где ему было предложено выехать в 3-дневный срок в Свердловск за участие в религ. собраниях у католички А. И. Абрикосовой (мон. Екатерины). И. добился приема у прокурора Верховного суда СССР П. А. Красикова и получил отсрочку в исполнении приговора. Отслан в Сургут на 3 года. В это время переводил на русский язык работу серб. канониста еп. *Никодима (Милаша)* «Карательное право Церкви» (Црквено казнено право. Мостар, 1911).

1 июля 1926 г., 4 и 28 февр. 1928 г. направлял в Коллегию ОГПУ, прокурору Красикову и в Президиум ВЦИК СССР заявления с просьбой о разрешении возвратиться в Москву по состоянию здоровья (туберкулез, миокардит, ревматизм и др. болезни). Ходатайствовал перед Красиковым, чтобы «посвятить остаток дней своих научным исследованиям, которым отдал тридцать пять лет своей жизни», в частности трудам по истории права. 13 апр. 1928 г. решением особого совещания при Коллегии ОГПУ И. запрещено по окончании ссылки проживать в Москве, а также в 6 крупных городах. В мае 1928 г. привезен на операцию в больницу Бутырской тюрьмы.

В 1928 г. после освобождения жил в г. Твери (1931–1990 Калинин). Служил в храме в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» (не сохр.) вместе с Тверским архиеп. сщмч. *Фаддеем (Успенским)*, с которым был знаком со времени учебы в МДА, и со сщмч. *Николаем Масловым*. В ночь со 2 на 3 нояб. 1937 г. после обыска И. был арестован. При обыске изъято все имущество: 2 наперсных креста с украшениями, облачения, незаконченные заметки по истории церковного права и др. Обвинен в участии в «контрреволюционной фашистско-монархической организации», возглавляемой архиеп. сщмч. *Фаддеем*, а также в подготовке диверсионных актов и контрреволюционной агитации «за объединение реакционных сил духовенства — тихоновцев... для активной борьбы с советской властью повстанческого характера» через основанный лит. богословско-философский кружок. 29 нояб. 1937 г. состоялся последний

допрос. И. виновным себя не признал. 2 дек. того же года Особой тройкой при УНКВД по Калининской обл. приговорен к расстрелу. 4 дек. 1937 г. приговор приведен в исполнение. Погребен в общей могиле на Волынском кладбище г. Твери. 19 сент. 1999 г. Тверским и Кашинским архиеп. *Виктором (Олейником)* канонизирован как местночтимый святой Тверской епархии. Прославлен для общецерковного почитания Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

**Научные взгляды.** Основные работы И. были посвящены вопросам истории старообрядчества и сектантства, каноническому, прежде всего брачному, праву. В общей сложности ему принадлежат до 70 статей, в т. ч. в энциклопедиях (ПБЭ, *Гранат*), рецензии и очерки. Сохранился также ряд его стихотворений послереволюционного периода. В работах по истории раскола («О сущности и причинах русского раскола», «Русский раскол и Вселенское Православие» и др.) И. полагал основной его причиной не социальные факторы, невежество народа и церковнослужителей или личную неприязнь к патриарху *Никону (Минову)*, а отрицание сторонниками старины преобразовательного движения, возникшего под влиянием знакомства с Западом, но ориентированного на греч. Восток. Они считали, что «русская жизнь во всех ее сторонах... есть нечто высшее», а греч. вера оказалась уже «испорчена» (О сущности и причинах рус. раскола. 1895. № 5. С. 250–251). Укоренилось мнение, что одна Русская земля остается теперь верной хранительницей правосл. истины. И. рассматривал раскол как «протест религиозно-национального самосознания известной части русского народа против попытки подчинить его стороннему авторитету, в то время когда — по мнению русских людей — религиозный быт их достаточно сложился и окреп для того, чтобы громко заявить свои права на самостоятельность» (Там же. С. 267). По мнению И., «в двойном потемнении вселенской православной идеи — в пространстве и времени — выразился с полной ясностью начинавшийся процесс национализации веры и Церкви на Руси. Верный критерий Вселенского сознания подменился сомнительным признаком старины» (Рус. раскол и вселенское Православие. 1898. № 4. С. 42, 44). Раскол, по

его словам, превознес начало старины и национальности и от этих человеческих начал поставил в зависимость действия Божественной благодати. И. останавливался также на вопросе каноничности Белокриницкой иерархии, подчеркивая множественные нарушения церковных правил старообрядцами: самовольное оставление одной и занятие др. кафедры митр. *Амвросием (Панна-Георгополи)*, к тому же при поддержке светской (австр.) власти, неканоничное миропомазание и прием в сущем сане. При этом он возражал против «фанатического предубеждения, отчужденности и озлобленности, которые так неуместны и нежелательны в отношениях православных людей к своим заблуждающимся братьям» (Обзор рус. журналов. 1902).

В области брачного права И. подчеркивал, что Церковь первоначально считала сакраментальным гражданский брак по взаимному согласию, хотя и признавала необходимым благословение его Церковью, а церковный чин бракосочетания явился плодом довольно длинного процесса литургической деятельности. До IX в. в Церкви существовала древнерим. форма заключения брака, позднее стала господствовать церковная. По мнению И., выраженному в канд. сочинении, «в собственном смысле совершителем Таинства брака, как и всех других Таинств, является Бог, а в несобственном смысле — тот, кто создает необходимые условия действия таинственной благодати (материю и форму Таинства), то есть сами брачующиеся». В связи с этим он рассматривал акт церковного благословения как внешний знак внутреннего благодатного освящения: «Нельзя считать догматически существенным и безусловно необходимым то, что в одно время не существовало, а потом начало существовать». И. не был сторонником совершения венчания супругов, обратившихся из старообрядчества, а также указывал, что гражданским способом заключались ранее и повторные браки. Особое внимание он уделял римскому праву, указывая, что принципы бракозаключительного права, выработанные в Римской империи, были рецепированы христианским законодательством. В магистерской работе им был проведен анализ бракоопределяющей формулы римского юриста Модестина в 48-й гл. Кормчей.





В отношении канонов, по мнению И., «право Церкви видоизменять свои узаконения сообразно изменениям самой жизни (церковной и общественной) для нас несомненное и обязательнее некоторых требований ее положительного права, возникших в другую эпоху и при других жизненных условиях. Но это не значит — отрицать авторитет древне-церковных канонов в целом их составе и рекомендовать полное забвение их при будущем преобразовании нашего церковного строя» (О предполагаемом издании Синодом церк. правил. 1906. № 5. С. 152).

Арх.: ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 400. Л. 93–98; РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 269. Л. 8; Оп. 191. Д. 168; Ф. 797. Оп. 79. Д. 78; Ф. 831. Оп. 1. Д. 22. Л. 148 об.; Д. 235. Л. 25–27 об.; ЦА ФСБ РФ. Д. Р-40839; Архив УФСБ по Тверской обл. Д. 15785–С; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1056, 5058; Ф. 418. Оп. 94. Д. 795; Ф. 2125. Оп. 1. Д. 115.

Соч.: Наименование Иисуса Христа Сыном человеческим // ЧОЛДП. 1894. № 2. С. 107–154; № 3. С. 217–250; О сущности и причинах рус. раскола, так называемого старообрядства: (Пробная лекция) // БВ. 1895. Т. 2. № 4. С. 27–49; № 5. С. 235–268 (отд. отт.: Серг. П., 1895); К вопросу о раскольнической Белокрижской иерархии с канонической точки зрения: (Пробная лекция) // Там же. Т. 4. № 10. С. 40–74; Кое-что о совр. расколе и сектантстве и о борьбе с ними: (По поводу 3 миссионерских отчетов) // Там же. 1897. Т. 1. № 1. С. 174–197; № 2. С. 335–361; Третий Всерос. миссионерский съезд: (Факты и впечатления) // Там же. 1897. Т. 4. № 10. С. 114–149; № 11. С. 267–285 (отд. отт.: Серг. П., 1898. Вып. 1); № 12. С. 508–554 (отд. отт. с изм. загл.: Тираспольское дело. Серг. П., 1898); Рус. раскол и вселенское Православие // Там же. 1898. Т. 2. № 4. С. 26–45; № 5. С. 141–165 (отд. отт.: Серг. П., 1898); Памяти проф. А. С. Павлова // Там же. Т. 3. № 9. С. 331–355; Проф. А. С. Павлов // Археол. изв. и заметки. 1899. Т. 7. № 1/2. С. 8–21; Несколько слов об издании лекций по церк. праву проф. А. С. Павлова // БВ. 1899. Т. 3. № 10. С. 232–235; К вопросу о прекращении брака по добровольному согласию супругов ради принятия ими монашества: (По поводу мнения об этом проф. А. С. Павлова) // Там же. 1900. Т. 2. № 6. С. 282–287; Обзор рус. журналов: Статьи по расколу и сектоведению за 1900 г. // Там же. 1901. Т. 1. № 2. С. 363–372; № 4. С. 745–759; То же, за 1-е полугодие 1902 г. // Там же. 1902. Т. 2. № 7/8. С. 584–615; То же, за 2-е полугодие 1902 г. // Там же. 1903. № 6. С. 334–351; О вторых и третьих браках в Правосл. Церкви: Ист.-канонич. очерк // Там же. 1902. Т. 3. № 9. С. 23–41; № 10. С. 149–168; № 11. С. 291–304; Культурный разлад и религиозное разномыслие: К вопросу о живучести рус. раскола // Миссионерский сб. Рязань, 1903. Кн. 2. С. 81; Кн. 3. С. 153; Новая апология раскольнического австрийского священства // Правосл. путешитель. 1903. Кн. 1, 2, 5, 6; Саморазделившаяся царство: (Очерк внутр. саморазложения старообрядческого раскола — поповщины): Публ. лекция // ДЧ. 1904. Ч. 1. С. 88–102, 253–258, 628–639; Ч. 2. С. 57–65 (отд. отт.: М., 1904); К 300-летию рождения свт. Патриарха Никона // Там же. 1905. Т. 2. № 5. С. 129–132;

Новая попытка решить старый вопрос о происхождении «Стоглава»: [Реферат, прочит. с небол. сокр. в ОИДР при Моск. ун-те 21 дек. 1904 г.] // МисОб. 1905. № 1. С. 3–19; № 2. С. 110–126 (отд. отт.: Рязань, 1905); Первый биограф свт. Патриарха Никона (Иоанн Корнилович Шушерин) // ДЧ. 1905. Т. 1. № 3. С. 379–387; Бастилия духа: [Рец. на кн.: Духовная школа: Сб. ст. М., 1906] // БВ. 1906. Т. 1. № 3. С. 577–596; До каких же пор?: (Об отношении Церкви к амнистии) // Моск. еженедельник. 1906. № 10. С. 296–297; Иоанн Шушерин // ПБЭ. Т. 7. Стб. 139–140; Иоасаф II, патр. Московский // Там же. Стб. 174–177; Иудействующие // Там же. Стб. 557–560; Иудействующие сектанты в России // Там же. Стб. 560–567; Кабанов Иларион Георгиевич // Там же. Стб. 609–612; Кадущечники // Там же. Стб. 667; Ответ г. Боголюбову [по поводу его ст.: К вопросу о разработке миссионерской полемике с сектантами] // БВ. 1906. Т. 3. № 11. С. 570–576; [Рец. на кн.:] К церковному Собору: Сб. СПб., 1906 // Там же. Т. 2. № 5. С. 175–178; Наше общественно-полит. обновление и совр. задачи Церкви: Освободительное движение и офиц. Церковь // Моск. еженедельник. 1906. № 5. С. 142–147; То же // Журналы заседаний Совета МДА за 1909 г. Серг. П., 1910. С. 479–488; О предполагаемом издании Синодом церк. правил с толкованиями // БВ. 1906. Т. 2. № 5. С. 149–154; Освободительное движение и Правосл. Церковь // Перед Церковным Собором: [Сб.] М., 1906. С. 18–28. (Тр. Моск. комиссии по церк. вопросам); Странный придаток к веротерпимости // Голос Москвы: Газ. 1906. № 200; «Быть или не быть?»: (К вопросу о созыве Собора) // Там же. № 222; Калиновцы // ПБЭ. Т. 8. Стб. 22–24; Новое исслед. о Московском митр. Платоне: Крит.-библиогр. очерк. М., 1907; [Рец. на кн.:] О родстве и свойстве, как препятствии к заключению браков, по действующим законоположениям. М., 1908 // БВ. 1908. Т. 1. № 3. С. 610–612; Кашменский С. Н. // ПБЭ. Т. 9. Стб. 280–283; Квасники // Там же. Стб. 326; Кельсиев В. И. // Там же. Стб. 386–390; Керженец // Там же. Стб. 519–526; Кладбища раскольнические // Там же. Т. 11. Стб. 21–29; Московские трезвенники // Сб. речей о трезвенническом движении, произ. в собраниях ЦК «Союза 17 октября» в Москве и Петербурге 5, 6, 13 и 14 мая 1913 г. М., 1913. С. 10–25; Канонизация // Гранат. 1914. Т. 23. Стб. 313–316; Каноник // Там же. Стб. 316; Каноническое право // Там же. Стб. 318–319; Канон // Там же. Стб. 318–323; Консистория // Там же. М., 1916. Т. 25. Стб. 51–54; Кормчая книга // Там же. Стб. 217–219; О найденных в собр. гр. А. С. Уварова двух старообр. портретах // Слово Церкви. 1916. № 19. С. 443–444; [Стихи] // Поэзия узников ГУЛАГа: Антология / Под общ. ред. А. Н. Яковлева; сост.: С. С. Виленский. М., 2005. Лит.: Правила и программы учеб. заведений В. В. Кузьмина и И. М. Громогласова в Москве, М., 1902; Перед Церковным Собором: [Сб.] М., 1906. С. 125–126, 321–322, 324, 332–334, 340–341, 355; Именной список ректорам и инспекторам духовных академий и семинарий на 1907 г. СПб., 1907. С. 21; Покровский А. И. Магистерский диспут И. М. Громогласова // БВ. 1908. № 12. С. 639–652; Попов Н. Беседа с проф. духовной академии И. М. Громогласовым // Церковь. 1908. № 38. С. 1292–1294; Гидулянов П. В. [Рец. на кн.:] Громогласов И. М. Определение брака в Кормчей... // ВВ. 1909. Т. 15. Вып. 1. С. 153–166; Магистерские диспуты И. М. Громогласова и Д. Г. Конавалова: [Дис.: «Определения брака в Кормчей» и «Ре-

лигиозный экстаз в русском мистическом сектантстве»]. М., 1909; Никодим (Милаш), еп. Отзыв о кн. Громогласова И. М. «Определения брака в Кормчей и значение их при исследовании вопроса о форме христианского брака-заклучения». Серг. П., 1908. Вып. 1 // БВ. 1909. Т. 3. № 10. С. 355–359; Журналы заседаний Совета МДА за 1909 г. Серг. П., 1910. С. 457–479; Тихомиров П. В. В МДА // Голос Москвы. 1911. № 2, 4 янв.; Замещение кафедры в духовной академии // Там же. № 120, 27 мая; Увольнение проф. И. М. Громогласова // Рус. слово: Газ. 1911. № 70; Антоний (Вадковский), митр. Отзыв по делу обвинения Громогласова в неблагонадежности // ИВ. 1917. Т. 147. № 1. С. 167; Одинцов М. И. «Дело» Патриарха Тихона // Отч. арх. 1993. № 6. С. 56; Акты свт. Тихона. С. 231, 267, 371–372; За Христа пострадавшие. С. 345–346; Голубцов С. А., протодиак. С тобой я сердцем — в Кашах: Прот. Илья Громогласов (20.07.1869 — 04.12.1937) // БВ. 1998. [Т.] 2. Вып. 1. С. 132–157; он же. МДА в революционную эпоху. М., 1999. С. 10, 15–16, 19, 26, 35–37, 39, 45–51, 147, 180, 196, 206, 208–210, 226; он же. Московское духовенство в преддверии и начале гонений 1917–1922 гг. М., 1999. С. 37–41, 120–122, 157–158; он же. Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М., 1999. С. 42–45; он же. Стратилаты академического. М., 1999. С. 25, 125–154, 158–159, 200, 202–204, 218, 222, 227, 232, 237, 241, 248, 288; Дамаскин. Кн. 3. С. 411–420, 606; Письма рус., сербских и румынских иерархов И. С. Бердинову по каноническим и церк.-обществ. вопросам / Предисл. и коммент.: А. В. Журавский // ПС. 2000. № 1. С. 119–172; Свящ. Собор Правосл. Рос. Церкви 1917–1918 гг.: Обзор деяний. М., 2002. 1-я сессия. С. 88, 98, 116, 119, 129, 137, 149, 165, 167–169, 178, 189; 2001. 2-я сессия. С. 33, 39–40, 42, 44–47, 51, 53–54, 59, 68, 70, 309, 323–324, 330, 349, 352, 465, 476; 2000. 3-я сессия. С. 40, 56–59, 66, 71, 77–78, 81, 168, 171, 207–209, 213, 217–218, 224, 241, 243, 267, 271–272, 291, 294, 297, 300–310, 320, 322, 327–328, 334–335, 340–341, 350, 367, 400; Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церк. жизни. М., 2004; Дулова М. А. «Оставить дома для Ёлочки...»: Из дневника 1941–1943 гг. // Наше наследие. 2005. № 74. С. 70–87; Кашеваров А. Н. Правосл. Рос. Церковь и советское гос-во (1917–1922). М., 2005. С. 117, 251, 254, 289, 290, 302, 346, 358, 360; Тарасова В. А. Высшая духовная школа в России в кон. XIX — нач. XX в.: История имп. правосл. духовных академий. М., 2005. С. 44–45, 120, 166, 169, 177–179, 181, 198, 200, 352, 429, 490, 555; Солодов Н. Освободительное движение Илии Громогласова // Встреча. Серг. П., 2005. № 2(20). С. 33–37; Чернышов А. В. Сургутская ссылка прот. Илии Громогласова (1925–1928) // Сибирская Правосл. газета. 2007. № 8; Зосима (Давыдов), еп. «Московская церковная революция», или деятельность Московского об-ва любителей духовного просвещения в 1905–1908 гг. // ЕЖБК. 2004. С. 98–409; Богданова Т. А. Из академических «историй»: замещение кафедры церк. права в МДА в 1910 г. // ВЦИ. 2007. № 1(5). С. 31–77.

Свящ. Александр Берташ,  
И. А. Маякова

**Иконография.** Иконы написаны после канонизации И. на основе сохранившихся фотографий 1-й четв. XX в. Одно из ранних изображений — на иконе «Святые новомученики, в земле Тверской просиявшие» (1999, Тверь), где И. представ-





лен в правой части композиции в рост, в фелони и епитрахили, с наперсным крестом; у него русая борода, залысины; голова не покрыта, в правой руке крест, в левой — свиток. Существуют единичные поясные и ростовые иконы священномученика: И. изображен как средовек, в фелони, с крестом и свитком в руках или с благословляющей десницей и крестом (ц. Воскресения Христова в Кадашах). Кроме того, образ И. включается в иконографии: «Собор новомучеников и исповедников Российских» (2000, мастерская ПСТБИ, храм Христа Спасителя; 2002, иконописец Н. В. Масюкова, храм свт. Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, в г. Московском Московской обл.); «Все святые, в земле Российской просиявшие» (2004–2005, иконописец Масюкова, ц. свт. Николая Чудотворца на Глинках в Вологде, см.: Современная иконопись: Москва / Авт.-сост.: А. Л. Николаева. М., 2006. С. 43, 52–53, 110–111); «Собор Тверских святых» (ц. блж. Ксении Петербургской в Твери). Он также представлен в редком сюжете «Святые Московского университета» на иконе из ц. мц. Татианы при МГУ (2000–2004, иконописец Т. Н. Андросова). В числе избранных святых И. представлен на полях Владимирской иконы Божией Матери (копия И. Красовского с иконы сер. XVI в., ГМЗРК) (2006, ц. Воскресения Христова в Кадашах).

**ИЛИЯ** Александрович Зачатейский (12.07.1884, с. Чаплыгино Бронницкого у. Московской губ. — 9.12.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 26 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священника. По окончании Коломенского ДУ в 1899 г. поступил в Московскую ДС. Завершив образование в 1905 г., был рукоположен во иерея. С 1912 г. служил в Покровском храме с. Купелицы Верейского у. Московской губ.

В 1929 г. был административно осужден за неуплату повышенного налога, которым был обложен как священнослужитель. Диакон церкви, где служил И., публично отказался от сана из-за конфискации у него земельного надела, чем вызвал возмущение жителей. 7 янв. 1930 г. И. был арестован, заключен в тюрьму г. Верей. На допросах И. никого не оговаривал и категорически отверг все обвинения в свой адрес и в адрес арестованных с ним. 3 марта 1930 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к 6 месяцам заключения, которые он отбыл в ве-

рейской и в московской Бутырской тюрьмах. В том же году после освобождения И. был раскулачен, а ему самому было запрещено ходить по домам верующих для совершения треб. Когда власти делали попытки закрыть храм (в 1935 сняли колокола), И. активно призывал прихожан не допустить этого. 25 нояб. 1937 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной деятельности», заключен в тюрьму г. Можайска. Виновным себя не признал. 29 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной общей могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 26 дек. 2001 г. Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 49462, 20858; ЦГИАМ. Ф. 234. Оп. 1. Д. 2130.

Лит.: Маттиролог «Бутово». С. 127; Бутовский полигон. Вып. 2. С. 167; Дубинский А. Ю. МДС: Алф. список выпускников 1901–1917 гг. М., 1998. С. 30; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 2. С. 275–279.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИЛИЯ** Измайлович (Исмаилович) Измайлов (1882, с. Хормалы Цивильского у. Казанской губ. (ныне Ибресинского р-на, Чувашия) — 17.09.1937, г. Алатырь), сщмч. (пам. 4 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской чувашской семьи. Учился в церковноприходской школе, пел в церковном хоре, позднее управлял им. С 1916 г. на военной службе, участвовал в первой мировой войне. После демобилизации в 1918 г. увлекся революционными идеями, служил председателем Хормалинского волостного земельного комитета, до 1920 г. был членом волостного исполкома советов. В 1920 г. отошел от политической деятельности. В 1925 г. Ибресинским еп. сщмч. *Германом (Коккелем)* в Смоленско-Седмиозерной ц. в Козьей слободе г. Казани рукоположен целибатом во иерея. В связи с борьбой сщмч. Германа с *григорианским расколом*, охватившим Ульяновскую епархию, И. вместе с еп. Германом приехал в с. Хормалы, в результате григорианский свящ. Краснов был изгнан, а И. стал настоятелем Казанской Богородицкой ц. с. Хормалы. «Декларацию» 1927 г. И. не принял. В 1930 г. храм был закрыт. Под рук. И. была составлена просьба во ВЦИК СССР об открытии храма, к-рую подписали 80% жителей села. Храм был открыт. 25 мар-

та 1932 г. И. арестован и заключен в тюрьму г. Цивильска по обвинению в «принадлежности к антисоветской группировке «Истинно-Православной церкви», возглавляемой Яранским еп. Нектарием (Трезвинским). На допросах И. заявил, что к «сектантам» не принадлежал, а митр. *Сергия (Страгородского)* не поминал «по просьбам прихожан». Приговорен особым совещанием Коллегии ОГПУ к 3 годам ссылки в Казахстан. Наказание отбывал на северо-востоке берега Каспийского м. в пос. Жилая Коса Гурьевского окр. 24 марта 1935 г. вернулся в с. Хормалы, где храм к этому времени был закрыт. Отказался от предложения Чувашско-Чебоксарского еп. *Владимира (Юденича)* занять вакантное место священника. Продолжил окормлять верующих в своем и в соседних селах.

4 авг. 1937 г. И. был арестован по обвинению в организации массовых выступлений за открытие церкви, что было расценено как «антисоветская агитация», заключен в тюрьму г. Алатырь. Виновным себя не признал. 8 сент. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Чувашской АССР приговорен к расстрелу. Расстрелян в здании тюрьмы вместе с 34 осужденными и похоронен в безымянной могиле во дворе тюрьмы (ныне г. Алатырь, ул. 25 Октября). Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ 15 апр. 2008 г. Лит.: *Иосиф (Ключников)*, иерод. Жития новомучеников и исповедников XX в. земли Чувашской. Чебоксары, 2009.

*Е. В. Липаков*

**ИЛИЯ** Игнатьевич Рылько (1881, с. Ридомля Сенненского у. Могилёвской губ. — 21.11.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 9 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из крестьянской семьи. Окончил учительскую семинарию. С 1906 по 1913 г. псаломщик в с. Хлебное. В 1914 г. рукоположен во иерея, служил в селах Усохская Буда Гомельского у., Хлебное, Благовичи Чаусского у. Могилёвской губ. В 1934 г. переехал в Московскую обл., где служил в Никольской ц. с. Никольское-Гагарино Новопетровского р-на Московской обл. В 1936 г. был возведен в сан протоиерея. 23 сент. 1937 г. перемещен в Ильинскую ц. погоста



Ильинский Солнечногорского р-на Московской обл.

30 окт. 1937 г. арестован «как активный член контрреволюционной группы» по обвинению в «антисоветской агитации», заключен в Таганскую тюрьму Москвы. 19 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной общей могиле. Имя И. вклю-



Сщмч. Илия Рылько.  
Фотография.  
Таганская тюрьма. 1937 г.

чено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 7 мая 2003 г. Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 19173; Архив МП. Послужной список.

Лит.: *Пяэжко О., свящ.* Город Руза. Храмы Рузского р-на. Владимир, 2000. С. 31–33; *Мартиролог «Бутово»*. С. 298; *Бутовский полigon*. Вып. 2. С. 241; *ЖНИР*: Моск. Доп. Т. 3. С. 171–173.

*Игумен. Дамаскин (Орловский)*

**ИЛИЯ** Иванович Чередеев (20.07.1878, г. Кашин Тверской губ. — 29.12.1937, г. Кашин Калининской обл.), сщмч. (пам. 16 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священника. В 1902 г. окончил Тверскую ДС, состоял законоучителем в земской и церковноприходской школах; в 1914 г. рукоположен во иерея. Служил в храмах сел Никольское-Содакино и Высоково Калязинского у. Тверской губ. В кон. 20-х гг. все имущество И., включая дом, было конфисковано. И. был вынужден под угрозой ареста покинуть Нерльский р-н. Жил у родственников в г. Кашине, служил в храме с. Стелькова Калязинского р-на. В 1931 г. арестован за то, что совершал требы в домах

своих прихожан, приговорен к 6 месяцам принудительных работ, отбывал наказание в колхозе с. Стелькова. В 1934 г. переведен в храм с. Константинова Калязинского р-на. Когда власти сделали попытку закрыть храм под предлогом, что прихожане его не ремонтируют, И. со старостой прихода собрали средства, благодаря к-рым ремонт был произведен.

21 дек. 1937 г. арестован по обвинению в «антисоветской агитации среди колхозников», заключен в Кашинскую тюрьму. Виновным себя не признал, оговорить других отказался. 27 дек. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Калининской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Тверской обл. Ф. 641. Д. 1482; Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 21862–С. Лит.: *Дамаскин*. Кн. 3. С. 479–480.

*Игумен. Дамаскин (Орловский)*

**ИЛИЯ** Николаевич Четверухин (14.01.1886, Москва — 18.12.1932, Вишерский ИТЛ Уральской обл. (совр. Пермский край)), сщмч. (пам. 5 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из семьи учителя Московской военно-фельдшерской школы. В 1904 г. окончил с золотой медалью 2-ю муж. гимназию в Москве и поступил на историко-филологический фак-т Московского ун-та. Летом 1907 г. И. сдал экстерном экзамены за курс ДС и поступил в МДА. В 1911 г. окончил академию со степенью кандидата богословия за соч. «Жизнь и труды аввы Исаака Сирина». В том же году рукоположен во иерея, служил в храме при Ермаковской богадельне в Сокольниках. Исправлял должность законоучителя в Елизаветинском ин-те благородных девиц, позднее — в городском уч-ще в Сокольниках. Будучи талантливым художником, писал картины на религиозные сюжеты. Вместе со свящ. Павлом *Флоренским* и С. Н. *Булгаковым* (впосл. протоиерей) принимал участие в работе религиозно-философского «Кружка ищущих христианского просвещения» мч. *Михаила* Новосёлова. Осенью 1918 г. Ермаковскую богадельню закрыли, церковь разрушили. В июне 1919 г. И. был избран на должность настоятеля приходским советом храма во имя свт. Николая в Толмачах, где в течение 28 лет (до 1895) служил диаконом его духовный отец неросхим. Алексий. Ко времени назна-

чения И. многие прихожане, бывшие раньше благотворителями храма, либо умерли, либо уехали, диакон и псаломщик уволились, просфорницы, трапезника, сторожа и звонаря не было. Приходу не хватало самого необходимого (свечей, муки, вина, масла для лампад). Первую зиму храм не отапливался. Несмотря на трудности, И. служил каждый день. Вначале ему помогали только его дети и супруга, но постепенно церковное чтение и пение стали совершать прихожане, которые также звонили на колокольне, пекли просфоры и принимали участие в благоустройстве храма. Чтение в храме было успешным, четким и громким. По возможности полно соблюдался богослужебный устав. По воспоминаниям сына И., Серафима, это привлекало в храм даже старообрядцев. Проповеди И. проносил не только за литургией, но и за др. службами. Он также толковал прихожанам тексты Свящ. Писания и читал им творения св. отцов. Исповедь И. проводил индивидуально и обстоятельно, предлагая советы и поучения. Среди прихожан были искусствовед В. Т. *Георгиевский*, ученый-ботаник мч. *Николай* Рейн, диаконом служил сщмч. *Павел* Понятовский.

В связи с декретом о всеобщей трудовой повинности И. устроился научным сотрудником в Третьяковскую галерею, продолжая служить в храме во вне рабочее время.

В 1923 г. И. был арестован по обвинению в распространении контрреволюционных слухов, касающихся отношения властей к Патриарху св. *Тихону*, заключен в Бутырскую тюрьму на 3 месяца.

Несмотря на материальные трудности, И. удалось собрать большую б-ку, в к-рую входили в т. ч. старообрядческие рукописи и книги на греч. языке. В нач. 1924 г. власти предложили И. либо оставить храм, либо уйти с работы в Третьяковской галерее. И. отказался прекратить церковное служение, за что был лишен гражданских прав, часть комнат в его доме была конфискована, а оставшиеся — обложены повышенным налогом. Прихожане помогали И. материально.

24 июня 1929 г. храм во имя свт. Николая в Толмачах был закрыт под предлогом расширения экспозиции Третьяковской галереи. И. с членами приходского совета подал заявле-

ние в Московский городской совет, но оно было отклонено, апелляция в Президиум ВЦИК не была рассмотрена. После конфискации храма в Толмачах И. служил в храме во имя свт. Григория Неокесарийского в Дербицах (ул. Б. Полянка).

26 окт. 1930 г. И. был арестован по обвинению в «участии в контрреволюционной монархической организации», заключен в Бутырскую тюрьму. И. виновным себя не признал, оговорить к.-л. отказался. 23 нояб. 1930 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам заключения в ИТЛ. Отбывал наказание в Вишерском ИТЛ. Дорогой И. обокрали, отняв теплые вещи. Работал в лагере землекопом, чернорабочим на стройке, рабочим на лесопильном заводе, помощником делопроизводителя в больнице Вишерского химического завода, санитаром и на Зональной опытной станции. Духовником И. на Вишере был архимандрит Донского мон-ря Архиип (Иванов). Погиб во время пожара в лагере. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 12 марта 2002 г.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Д. 281; ЦА ФСБ РФ. Д. Р-33810.

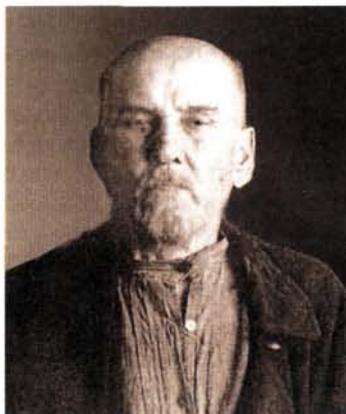
Соч.: *Четверухин И. прот., Четверухина Е. Л.* Иеромонах Алексей, старец-затворник Смоленской Зосимовой Пуст. / ТСЛ. Серг. П., 1995. Лит.: *Четверухин С. И.* Толмачи. М., 1992; *Четверухины, Сергей и Серафим.* Слава Богу за все. М., 1998; *Четверухин И., прот., Четверухина Е. Л.* Старец Алексей и Зосимова пустынь. Серг. П., 2003. С. 34–41; *Дамаскин.* Кн. 7. С. 226–247; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 2. С. 240–268.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИЛИЯ**, прмч. Синайский (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики.*

**ИЛИЯ** (Вятлин Илья Иванович; 24.02.1867, с. Каринское Александровского у. Владимирской губ.— 5.04. 1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмч. (пам. 23 марта, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. Из крестьянской семьи. Работал ткачом на фабрике в г. Александрове и прислуживал в церкви. Овдовев, в 1920 г. поступил в *Лукианову в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.* Александровского у., где был пострижен в монашество. В 1932 г. обитель была закрыта. В том же году И. был

рукоположен во иерея. Служил в одном из храмов г. Александрова. К лету 1937 г. все храмы в Александрове были закрыты, 27 июня И. поселился в с. Еремеево Истринского р-на Московской обл., где служил в храме Вознесения Господня. 28 февр. 1938 г. арестован по обвинению в



*Прмч. Илия (Вятлин).*

*Фотография.*

*Тюрьма г. Волоколамска. 1938 г.*

«контрреволюционной агитации», заключен в тюрьму г. Волоколамска. На допросе И. заявил, что «советская власть окончательно задушила религию и нас, священников и крестьян в колхозах мучают и не дают веровать в Бога». 2 марта 1938 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной общей могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 25 марта 2004 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-77648.

Лит.: *Мартиролог «Бутово».* С. 74; *Бутовский полигон.* Вып. 3. С. 58; ЖНИР. Моск. Доп. Т. 3. С. 43–46; ЖНИР. Март. С. 220–222.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИЛИЯ** (Попов Яков Васильевич; 1.11.1887, поселок при Юго-Камском заводе Оханского у. Пермской губ.— 1.10.1918, г. Оса Пермской губ.), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. Из крестьянской семьи. 14 июня 1902 г. поступил послушником в *Белогорский во имя свт. Николая Чудотворца мужской мон-рь.* В июне 1913 г. принял монашество с именем Илия. С 12 нояб. 1913 г. исполнял послушание делопроизводителя монастыря. 25 сент. 1913 г. рукоположен во диакона, 27 апр. 1914 г.— во иерея Пермским и Соликамским еп. *Палладием (Добротравовым).* В 1917 г. награжден пра-

вом ношения набедренника. 1 окт. 1918 г. увезен большевиками в г. Осу и замучен вместе с прмч. *Сергием (Вершининым).* Характер ранений указывает на то, что И. был исколот штыками и застрелен.

2 июля 1998 г. Пермским и Соликамским архиеп. *Афанасием (Кудюком)* И. прославлен вместе с Белогорскими преподобномучениками как местночтимый святой Пермской епархии с общей датой памяти. Прославлен к общецерковному почитанию Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Пермского края. Ф. 37. Оп. 7. Д. 6. Лит.: *Агафонов П. Н.* Белогорский Св.-Николаевский правосл.-миссионерский муж. мон-рь. Пермь, 1996; *Вяткин В. В.* Величие и трагедия Уральского Афона: История Белогорского мон-ря. Пермь, 1996; *Помяник «мученически пострадавших за веру православную, церковь и ближних от произвола большевиков» // Гребневский листок.* Фрязино, 1996. № 11. С. 28; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 116; *Деяние о канонизации // Правосл.* Пермь, 1998. № 7(26). С. 2. *Федоруценок О. А.* Белогорский Св.-Николаевский муж. миссионерский мон-рь. Пермь, 1999.

*Прот. Алексей Марченко*

**ИЛИЯ**, мч. (пам. 17 сент.) — см. в ст. *Пелий, Нил*, священномученики, епископы Египетские, и 156 мучеников.

**ИЛИЯ** [греч. Ἰλιᾶς] (ок. 759 — 1.02.779 или ок. 775 — 1.02.795), мч. Дамаский (пам. сир. 1 февр.; пам. визант. 4 февр.). Сведения об И. сохранились в анонимном Мученичестве (ВНГ, N 579), к-рое предположительно датируется X в. Этот памятник дошел в единственной рукописи рубежа X и XI вв. (Paris. Coislin. 303), содержащей также Мученичество монахов лавры св. Саввы Освященного (ВНГ, N 1200). Во вступлении агиограф сообщает о составленных им ранее 2 сказаниях о мучениках (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* 1907. Σ. 42), однако эти тексты неизвестны. Из-за отсутствия упоминания о К-поле и визант. реалиях, а также об опасности обнаружения властями тайно сохраняемых мощей И. (Там же. Σ. 58) можно заключить, что Мученичество было написано на подчиненной арабам территории Сирии, в христ. общине Дамаска. Вероятно, сохранившаяся версия Мученичества является переработкой неизвестного нам более раннего текста (*McGrath.* 2003. P. 89).

Согласно Мученичеству, И., грек по происхождению, воспитывался



в христ. вере. Первые 10 лет своей жизни он провел вместе с матерью и 2 братьями в Гелиополе (ныне Баальбек, Ливан, захвачен арабами в 637), а затем, выучившись плотницкому ремеслу, отправился в Дамаск, где занялся в мастерскую к некоему сирийцу-христианину, к-рому покровительствовал один богатый араб. Через 2 года сириец по наущению араба отрекся от христианства, однако И. продолжал работать у него. Вскоре сын араба устроил праздник по случаю рождения наследника. И. прислуживал на пиру и понравился гостям, к-рые предложили ему отречься от Христа. Когда И. отказался, гости во время танца как будто бы в шутку сорвали с него пояс (т. н. зуннар, от греч. ζωνάριον — пояс, элемент облачения христиан в араб. Сирии). На следующий день, когда И., по своему обычаю, подпоясался, ему сказали, что прошлой ночью он принял ислам и теперь возвращение к христианству будет считаться преступлением и караться смертью. По настоянию братьев И. покинул Дамаск и следующие 8 лет провел в Гелиополе.

Когда И. исполнилось 20 лет, он решил вернуться и открыл в Дамаске собственную мастерскую, где изготавливал седла для верблюдов. Когда об этом узнал прежний хозяин, он пришел к И. и потребовал вернуться к нему на службу. После отказа И. сириец отвел его к судье (эпарху) Лейти (греч. Λεϊτί; вероятно, имеется в виду известный араб. юрист аль-Лайт ибн Сад, 712/3–791/2). Судья подверг И. пыткам и заточил в тюрьму. Братьям И. удалось проникнуть туда, и святой поведал им о видении, в к-ром некий эфиоп угрожал ему мечом и огнем. Через неск. дней судья, видя непреклонность И., отправился к эмиру Дамаска Мухаммаду (вероятно, имеется в виду эмир Мухаммад ибн Ибрагим, 739/40–801) и рассказал ему об И. Эмир, а затем и его сыновья вновь попытались склонить И. к мусульманству, однако тот не поддался соблазну и был отправлен в темницу Прасина (от греч. πράσινος — зеленый), предположительно отождествляемую с Зеленым дворцом Омейядов (Каср-эль-Хадра), использовавшимся Аббасидами как тюрьма. Во время последнего допроса судья приказал солдатам обнажить мечи и окружить святого. Угрожая расправой, предложил ему отречься от Христа.

И. отказался отвечать ему, повернулся на восток, опустил на колени и наклонил голову, ожидая удара меча. После казни судья распорядился повесить тело мученика в саду при дворце, чтобы христиане не могли подойти к нему. В течение 12 дней, пока его тело висело там, продолжались чудесные знамения: над телом мученика сияла большая звезда, а мн. горожане видели в разных местах самого И. в сияющих одеждах. Узнав об этом, судья распорядился сжечь тело святого, однако огонь не причинил ему вреда. Тогда тело было разрублено на части и брошено в реку. Позже христиане сумели отыскать частицы мощей И.

Относительно времени мученической кончины И. существуют разногласия: в тексте Мученичества казнь святого датируется 1 февр. 6287 г. от сотворения мира (*Παπαδόπουλος-Κεραμειός*, 1907. С. 55), что соответствует 795 г., если автор пользовался александрийским летосчислением, и 779 г. — если византийским. К 1-му варианту склоняются такие исследователи, как Х. М. Лопарёв, А. П. Рудаков и И. Шевченко, ко 2-му — составители базы данных по средневизант. агиографии (Dumbarton Oaks Hagiography Database. Washington, 1998. Р. 34). При условии отождествления «царя арабов Махди» (*Μααδί τοῦ βασιλέως Ἀράβων — Παπαδόπουλος-Κεραμειός*, 1907. С. 51) с халифом аль-Махди (775–785) 779 год представляется более вероятной датой смерти святого.

Сведения о почитании И. весьма скудны: под 1 февр. его память отмечена в сир. Мартирологе Рабана Слибы XIV в. (*Peeters P. Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 174*), под 4 февр. в грузино-палестинском календаре Х в. (*Garritte. Calendrier Palestine-Georgien. P. 151*). В тексте Мученичества И. именуется «Новым», новомучеником и великомучеником.

Ист.: ВHG, N 578–579; *Παπαδόπουλος-Κεραμειός* А. Συλλογὴ παλαιστίνης καὶ συριακῆς ἀγιολογίας = Сборник палест. и сир. агиологии // ППС. 1907. Т. 19. Вып. 3(57). С. 42–59 [греч. текст], С. 49–68 [рус. пер. В. В. Лагашева]. Лит.: Лопарёв Х. М. Греч. Жития святых VIII и IX вв. Пг., 1914. Ч. 1. С. 406–410; *Janin R. Élie le Jeune* (25) // DHGE. Т. 15. Col. 191; *Grumel V. Elia il Giovane // BiblSS. Vol. 4. Col. 1046*; *Ševčenko I. Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period // HUS. 1979/1980. Vol. 3/4. Pt. 2. P. 712–747; PMBZ, N 1485; McGrath S. Elias of Heliopolis: The Life of an 8<sup>th</sup> Syrian Saint // Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations / Ed. J. W. Nesbitt. Leiden; Boston,*

2003. P. 85–107; *Fiey J.-M. Saints Syriaques. Princeton (N. J.), 2004. P. 73. (Stud. in Late Antiquity and Early Islam; 6).*

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артохова

**ИЛИЯ**, мч. Иерусалимский (пам. визант. 21 окт.) — см. в ст. *Иерусалимские мученики*.

**ИЛИЯ**, мч. Персидский (пам. 28 марта) — см. в ст. *Иона и Варахисий*, мученики Персидские.

**ИЛИЯ** [греч. Ἰλίας] († 1749), нмч. Трапезундский (пам. греч. 27 февр.), сын свящ. Константина, происходивший из с. Крионери близ Трапезунда (ныне Трабзон, Турция). За исповедание веры после долгих истязаний был повешен турками недалеко от трапезундского порта (Мумхане). Его тело было похоронено в мон-ре Пресв. Богородицы Феоскепасты.

Лит.: Ἰλίας // ΟΠΕ. Т. 6. Σ. 37; *Περαιτώνης Λεξικόν*. Т. 2. Σ. 195; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης) Ἀγιολόγιον*. Σ. 167; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγορείτης, Νικήφορος ἱερομον., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Συνάξαρις τῆς νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη, 1996<sup>3</sup>. Σ. 334.*

**ИЛИЯ** († 1592 (?), Троицкая Колесникова пуст. (на месте совр. пос. Горюшка Даниловского р-на Ярославской обл.)), блж. (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Христа ради юродивый, Даниловский, Ярославский. Сведений о жизни святого практически не сохранилось. В «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.) об И. сообщается: «Святой и блаженный Илия, иже Христа ради юродивый, иже в Данилово слободе в монастыре, преставися в лето 7100» (Описание о российских святых. С. 111). В поздней (вероятно, кон. XIX в.) рукописи «Описания...», принадлежавшей А. А. Титову, сказано: «Святой блаженный Илия, Христа ради юродивый, иже в Данилово Слободе в монастыре Казанския Божией Матери» (*Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 221). Святой подвизался в Даниловой слободе (ныне г. Данилов Ярославской обл.). Согласно «Кратким сведениям о монастырях и церквах Ярославской епархии» (Ярославль, 1908), могила святого находилась за алтарем ц. во имя Св. Троицы в бывш. Троицкой Колесниковой (Колясниковой) пуст., к-рая известна по документам с 30–40-х гг. XVII в. (возможно, пустынь была основана на месте подвигов свято-



го); каменная монастырская Свято-Троицкая ц. была построена тшани-ем келаря Троице-Сергиева мон-ря Прохора в 1683–1687 гг. В описании Колесниковой пуст. 1680 г. над могилой И. указана часовня, «в ней образ Илии пророка шестилистовый, а на гробнице Ильи юродиваго одежа дороги зеленыя» (Описание о российских святых. С. 112). В 1764 г. пустынь закрыли (в описании пустыни от 8 февр. 1759 часовня над могилой святого не упоминается). В 1894 г. здесь возникла жен. монашеская община, преобразованная в 1901 г. в *Даниловский в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь* (закрыт зимой 1927/28, возобновлен в 2003). В нач. XX в. часовня над могилой И. существовала (Титов. 1909. С. 8), к наст. времени утрачена. У местных жителей бытовало предание, что блаженный «необыкновенно скоро бегал». Существовал обычай брать землю с могилы И. на исцеление и благословение.

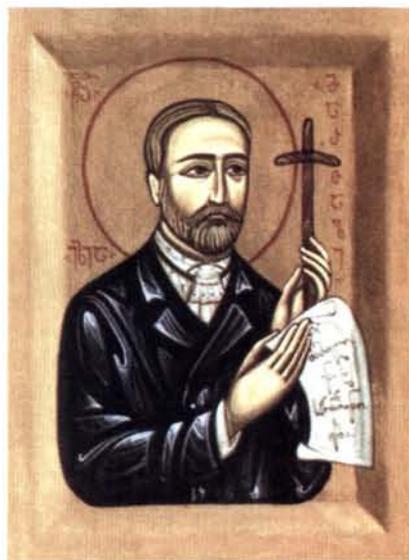
Память «святого праведнаго Илии, иж Христа ради уродиваго, новаго чудотворца» под 6 февр. отмечена в Коряжемских святцах 1621 г. (РГБ. Унд. № 237. Л. 129). В Кайдаловских святцах, которые были составлены в Ростове в кон. XVII в., память святого обозначена под 20 июля. В этих же святцах под 6 февр. отмечена память прав. Иоилиа, Христа ради юродиваго (см.: *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Февр. С. 83), внесенного архим. *Леонидом (Кавелиным)* в каталог святых г. Ярославля наряду с И.: «Иоиль блаженный, Христа ради юродивый, память коего читается в Даниловой слободе» (*Леонид (Кавелин)*). Св. Русь. С. 185–186). По-видимому, блж. Иоилиа следует отождествить с И. К нач. XX в. И. не был канонизирован, у его гробницы служили панихиды. Архиеп. *Сергий (Спасский)* не включил имя И. в составленный на основании сведений из епархий «Верный месяцеслов всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903). Канонизацией святого следует считать включение его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому было установлено в 1964 г.

Ист.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 221. Прил. С. IV; ЧОЛДП. 1896. Т. 60; Миняев (МП). Май. Ч. 3. С. 379. Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 438–439; *Крылов А.* Ист.-стат. обзор Ростово-Ярославской епархии. Ярославль, 1861. С. 49; *Денисов*. № 1070.

С. 933; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 559; *Зверинский*. Т. 2. № 1229. С. 355–356; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 325; *Титов А. А.* Колясниковский синодик. Серг. П., 1909; *Борисов Н. С.* От Ярославля до Вологды. М., 1995. С. 46–50; *Синицына Е. В.* Книжные собрания небольших мон-рей Ярославской епархии до нач. XX в. // СРМ. Ростов, 2005. Вып. 15. С. 147–157.

Э. П. Р.

**ИЛИЯ** [груз. ილია] Григорьевич Чавчавадзе [Илия Праведный] (27.10.1837, с. Кварели Телавского у. Тифлисской губ.— 30.08.1907, с. Цишамури Душетского у. Тифлисской губ.), св. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), (пам. груз. 20 июля), груз. писатель, общественный деятель. Род. в семье кн. Григория Паатовича Чав-



Св. Илия Праведный.  
Икона. XX в.

чавадзе и кнж. Мариам Христофоровны Бебуришвили. У И. было 3 брата: Константин, Теймураз, Симеон и 2 сестры: Нино и Елизавета. В ист. источниках род Чавчавадзе упоминается с XV в., предки И. были известны ратными подвигами. Так, в грамоте 1755 г. царей Картли Теймураза II и Кахети Ираклия II о прадеде И., Беспазе, сообщается, что он «в течение 23 дней, как лев, боролся против Хундзахского властителя за свою веру». Преданность рода Чавчавадзе отчизне отмечена и в грамоте 1726 г. царя Кахети Константина II (1722–1733). Дед, дяди и старший брат И. погибли в сражениях, защищая родину (*Шарадзе*. 1987. Кн. 1. С. 13–18, 33).

И. был крещен в ц. во имя св. Иоанна Предтечи в с. Кварели. Кроме родителей духовным воспитанием мальчика занимался местный архи-

епископ Николай Сепашвили, преподававший детям Закон Божий и груз. историю. В 1848–1851 гг. И. учился в тифлисском частном пансионе нем. педагога Леонтия Хакке, где, по его словам, заботились не только об умственном развитии, но и о нравственном воспитании молодых людей; в 1852–1856 гг.— в Тифлисской дворянской гимназии, в 1857–1861 гг.— на камеральном отделении юридического фак-та С.-Петербургского ун-та.

В С.-Петербурге груз. молодежь (в т. ч. П. Накашидзе, К. Лордкипанидзе, В. Гогоберидзе, Д. *Бакрадзе*, Н. Джабадари, И. Окрочедлишвили) под его началом занималась собираньем груз. книг и рукописей (б-ка вполн. была передана Об-ву распространения грамотности среди грузин), изучением культурного и духовного наследия Грузии; создавались проекты развития Грузии.

Осенью 1861 г. И., студент 4-го курса ун-та, оставил учебу из-за «студенческой истории», как он написал в автобиографии для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (ЭС. 1903. Т. 37. С. 359),— студенческих волнений С.-Петербургского, Московского и др. ун-тов. Документ о его исключении был подписан 4 нояб. 1863 г. ректором ун-та Э. Х. Ленцем.

И. принял активное участие в груз. общественной жизни, возглавив национальное движение 2-й пол. XIX в. В 60-х гг. XIX в. среди груз. интеллигенции, получившей образование в России, возникло движение «Тергдалеулеби» (испившие воды Терека), или «Пирвели даси» (Первая группа)). Название движению дал обычай: уезжая учиться на север и пересекая Кавказский хребет, студенты символически прощались с родиной — пили воду из Терека. И. возглавил «Тергдалеулеби», охватившее широкие круги груз. об-ва, его членами были мыслители, писатели, поэты (Н. Николадзе, А. Казбеги, Важа Пшавела, А. Церетели, Д. Гогобашвили, С. Месхи и др.). И. и его сторонники активно публиковались в ж. «Цискари» (Заря), на страницах к-рого, по словам И., назвавшего журнал «колыбелью молодых писателей», началась реформа груз. языка и лит-ры. Здесь впервые были напечатаны произведения груз. писателей и поэтов: И., Д. Гурамишвили, А. Чавчавадзе, Н. Бараташвили, А. Церетели и др. В 1863 г. под началом И. издавался периодический

орган «Тергдалеулеби» — ж. «Сакартвелос Моамбе» (Вестник Грузии), просветительно-демократического направления, оказавший влияние на развитие груз. прессы. Эпиграфом к изданию была выбрана цитата из Евангелия: «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мк 13. 28). Преемником издания стал основанный И. в 1877 г. ежемесячный демократический ж. «Иверия» (в 1886–1906 — ежедневная газета). И. стал первым главным редактором журнала (до 1902), с изданием сотрудничали почти все деятели национального движения Грузии.

21 апр. 1863 г. в тифлисской ц. Св. Троицы (т. н. Дзвели (Старая) Самеба) И. обвенчался с кнж. Ольгой Фаддеевной Гурамишвили. После женитьбы И. поступил на гос. службу. В нач. 1864 г. в связи с планирующейся в Кутаисской губ. освободительной крестьянской реформой И. был направлен в Кутаис чиновником особых поручений при кутаисском генерал-губернаторе «для определения взаимных отношений помещиков и крестьян». В 1864–1868 гг. был мировым посредником, затем до 1874 г. — мировым судьей Душетского у. Тифлисской губ. И. внес значительный вклад в усовершенствование проекта крестьянской реформы, принимал активное участие в ее осуществлении. Согласно последним исследованиям, представленный в Закавказский центральный крестьянский комитет документ «Критические замечания по параграфам предварительного проекта местного положения о поземельном устройстве крестьян, водворенных на помещичьих землях в Тифлисской губернии» был составлен И. (текст готовится к изданию в 16-м т. ПСС И.).

И. считал заботы о просвещении об-ва своим наиболее важным делом. В 1871 г. он занялся разработкой проекта национального ун-та: в преддверии визита имп. *Александра II* в Тифлис на груз. дворянском собрании с подачи И. было решено ходатайствовать перед императором об учреждении в Тифлисе ун-та. Однако присутствовавшие на собрании попросили *Александра II* открыть военное учебное заведение для детей дворян. В нояб. 1871 г. была основана Тифлисская военная прогимназия (с 22 июля 1882 — Тифлис-

ский кадетский корпус). Этот факт лег в основу сатирических стихов И. «Загадки». Продолжая добиваться своей цели, И. публиковал статьи о необходимости создания универ-



И. Г. Чавчавадзе.  
Фотография. 60-е гг. XIX в.

ситета (О немении высшего учебного заведения в Закавказье // Полное собр. соч. 2007. Т. 10. С. 315; О преобразовании груз. школ в гимназии // Там же. [2008]. Т. 13. С. 153; Кавказский ун-т // Там же. [2009]. Т. 15. С. 52; Основа Кавказского ун-та // Там же. С. 88; Мнение ж. «Кавказ» о Кавказском ун-те // Там же. С. 241; Дело образования // Там же. С. 247 и др.).

Оставив гос. службу, И. в 1874 г. вернулся в Тифлис и участвовал в создании и работе практически всех появившихся в то время национальных культурных и экономических учреждений. Так, в 1875 г. под его началом было основано 1-е в Грузии кредитное учреждение — Дворянский поземельный банк Тифлисской губ., что позволило создать необходимую материальную базу для поддержки национальных культурных учреждений: театров, изд-в, учебных заведений, а также развития духовной жизни Грузии. Банк субсидировал Об-во распространения грамотности, проекты груз. прессы, театр, оказывал финансовую поддержку частным лицам, в основном студентам.

В 1875 г. по инициативе И. и С. Месхи в Тифлисе было основано То-

варищество издателей груз. книг, выпускавшее совр. груз. лит-ру, книги исторического содержания и учебники, что способствовало повышению уровня образования и популяризации национальной культуры в Грузии. Совместно с мч. *Димитрием Китиани* И. был одним из инициаторов создания Об-ва по распространению грамотности среди грузин (1879). С 1882 г. до кончины И. был его председателем, что позволило ему открыть мн. школы и читальни, заняться усовершенствованием школьных программ и учебников, решать проблемы, возникшие в системе образования. Занимаясь изданием, скупкой, рассылкой книг, об-во играло значительную роль в приобщении народных масс к образованию и в развитии национальной культуры в целом. Именно об-ву с согласия супруги И. завещал свое имение в с. Сагурамо и все свое состояние (*Иовидзе*. 1947. С. 265–266).

В 1879 г. И. призвал грузин поддержать испытавших множество лишений «присоединенных братьев» — грузин-мусульман, территории расселения к-рых (Аджария, Шавшети, Кларджети, Имерхеви, Кола, Артануджи, Олтиси) были отторгнуты у Турции и вошли в состав Российской империи по Берлинскому трактату 1878 г. «Теперь, — писал он, — от вас самих зависит доказать на деле народную заговорку: братья познаются в беде!» (*Иверия*. 1879. № 9/10. С. 139–144). Призыв И. был поддержан всей Грузией и стал частью программы «Тергдалеулеби», основой которой было пробуждение национального самосознания среди грузин — мусульман и католиков.

И. был основателем Грузинского драматического об-ва (1879) и одним из тех, кто возродил груз. национальный театр. Когда была собрана постоянная труппа, И. выхлопотал в Дворянском банке субсидии для театра. Он публиковал пьесы, к-рые ставились в театре, поощрял работавших над созданием новых, сам написал для театра пьесы «Сводница» и «Сцены из крестьянской жизни после их освобождения», совместно с И. Мачабели сделал высокохудожественный перевод трагедии У. Шекспира «Король Лир». В течение неск. лет И. вел театральное обозрение в газетах «Дроеба» и «Иверия», где рассматривал организационные проблемы театра, вопросы режиссуры и актерского мастер-



И. Г. Чавчавадзе.  
Фотография. 90-е гг. XIX в.

ства. Его беспристрастные оценки новых постановок, деловые замечания и художественный анализ театральных работ способствовали профессиональному росту многих театральных деятелей, в частности актеров К. Кипиани и К. Месхи, актрис М. Сапаровой, Н. Габуния и др. Благодаря И. были по заслугам оценены талант и труды Николоза Бараташвили, Важа Пшавелы, Вахтанга Орбелиани, мч. Димитрия Кипиани, свт. *Гавриила (Кикодзе)* и др.

И. выступал за введение местного самоуправления в Грузии, участвовал в обсуждении вопроса о введении земства на заседаниях Дворянского собрания Тифлисской губ. (1882, 1884, 1896, 1897). В 1905–1906 гг. И. являлся членом Гос. Думы, где отстаивал демократическую программу и защищал проект отмены смертной казни. В те же годы И. возглавил движение за восстановление автокефалии ГПЦ, куда вошли многие представители груз. духовенства и общественные деятели. И. изучал историю вопроса, стремясь исторически обосновать правомерность автокефалии, участвовал в публичных выступлениях, официально встречался по этому вопросу с царским наместником Кавказа гр. И. И. Воронцовым-Дашковым (окт. 1905). В дек. того же года вместе с еп. Балтским сщмч. Кирионом (Садзаглишвили; вполн. Католикос-Патриарх Грузии *Кирион III*) и еп. Имеретинским сщмч. *Леонидом (Окропиридзе)*; вполн. Католикос-Патриарх Грузии) И. присутствовал на приеме у обер-прокурора Святейшего Синода РПЦ кн. А. Д. Оболенского, где шел разговор об исторической обоснованности автокефалии ГПЦ. 2 янв. 1906 г. еп. Кирион сообщил в письме свящ.

Сосо Чиджавадзе, что во время рассмотрения грузинского церковного вопроса в С.-Петербурге будут «лучшие представители нашей страны», и в первую очередь И. По воспоминаниям настоятеля тифлисской ц. Квашвети свящ. Каллистрата Цинцадзе (вполн. Католикос-Патриарх Каллистрат III), за неск. дней до отъезда И. беседовал с ним об автокефалии и просматривал хранящиеся в архиве священника документы, касающиеся этого вопроса; о. Каллистрат отметил высокую степень осведомленности и убедительность аргументации И. В письме (апр. 1907) И. сообщил еп. Кириону, что при встрече с гр. Воронцовым-Дашковым ему удалось убедить наместника собрать совет для обсуждения вопроса об автокефалии (НЦРГ. Фонд Католикоса-Патриарха Кириона III. Д. 1210).

Признавая позитивные стороны подданства России (длительный мир, развитие инфраструктуры, градостроительство, подъем экономики, науки и образования и др.), И. был убежден, что существование в пределах столь большой империи ограничивает «жизненную энергию грузинской нации и мешает развитию ее самосознания». Считая необходимым восстановление не только автокефалии ГПЦ, но и независимости Грузии, И. добивался ее политической автономии как начального этапа этого процесса.

И. имел огромный авторитет среди грузин; его называли «отцом нации», «некоронованным царем Грузии». До конца жизни он оставался наиболее влиятельной фигурой в общественной жизни Грузии. (*Шарадзе*. 1990. Т. 2. С. 343; Илья глазами эмигрантов. 1996. Т. 2. С. 181).

И. был убит в с. Пидмаури группой молодых людей (Г. Бербичашвили, Г. Модзгвришвили, Т. Лабаури и др.). Мотивы убийства до сих пор точно неизвестны. Гибель И. вызвала значительный резонанс в грузинском обществе.

7 сент. 1907 г. гроб с телом И. из Сагурамо был перевезен в тифлисский кафедральный собор в честь Успения Пресв. Богородицы (*Тбилисский Сиони*), отпевание совершили свт. *Александр* (Окропиридзе; еп. Гурийско-Мингрельский, с 4 нояб. 1903 на покое), еп. Имеретинский Леонид (Окропиридзе), еп. Горийский Петр (Кончосвили) и др. епископы, священнослужители; пели 3 хора; с речами выступили известные

церковные и общественные деятели. На похоронах И. присутствовало свыше 60 тыс. чел. Трактиры и питьевые заведения Тифлиса были закрыты, в окна домов вывешены черные флаги. И. был похоронен в пантеоне грузинских деятелей на горе *Мтацминда (Накашидзе)*. 1956. С. 125; *Шарадзе*. 1990. Т. 2. С. 342–350). Памятник И. был заказан в Париже, в мастерской Огюста Родена, у скульптора Якова Николадзе: он представляет собой мать, символ груз. народа, оплакивающую своего незабвенного сына. Ольга Гурамишвили попросила изменить смертный приговор убийцам ее мужа.

Жизни и творчеству И. посвящены научные и лит. труды, его произведения переведены на мн. языки. Основной архив И. находится в Центральном гос. историческом архиве Грузии, *Институте рукописей Корнелия Кекелидзе* (ныне Национальный Центр рукописей Гру-



Похороны И. Г. Чавчавадзе.  
Фотография. 1907 г.

зии; Ф. 21. 500 ед. хр., 1854–1907 гг.), Гос. лит. музей Грузии (509 ед. хр. (№ 11422–11554, 17495–17661), 1857–1907 гг.), Литературно-мемориальном доме-музее И. в Тбилиси (457 ед. хр., 1877–1907 гг.), Гос. театральном музее Грузии в Тбилиси (Ф. 1. Д. 47, 1878–1961 гг.), отдельные фонды и документы находятся в С.-Петербурге, Будапеште, Лондоне, Граце, Оксфорде и т. д.

Имя И. носят Гос. ун-т языка и культуры в Тбилиси, неск. орг-ций,



учебных и научных учреждений (научно-культурный союз «Общество и знание»; общественная неправительственная орг-ция «Общество Илии Чавчавадзе»; Ассоциация книжников и др.), проспекты, улицы, театры груз. городов. Музеи открыты в Тбилиси, Кварели и Сагурамо. Основан фонд его имени (1998). В 1992 г. была учреждена премия И., к-рая присуждается писателям. Стипендия имени И. назначается студентам за успехи в учебе.

2 авг. 1987 г. Свящ. Синодом ГПЦ И. причислен к лику святых как Илия Праведный (მართალი).

**Литературное наследие.** Несмотря на многостороннюю общественно-политическую деятельность, И. в первую очередь знаменит лит. творчеством. По словам писателя, «не для сладких песнопений» был он послан «Небом» на землю: вся его лит. деятельность проникнута стремлением духовно и морально совершенствовать читателя. Эстетические, этические, общественно-политические взгляды И. имели глубокую религ. основу. Предназначение поэта И. видел в проповеди любви; поэт — и предводитель, и сын своего народа, делящий с ним невзгоды и радости, призванный облегчить страдания «в годину тяжких испытаний» («Поэт»).

Довольно рано сформировался поэтический почерк И. Стихотворения «О юности», «Грусть, не знаю от чего» и др. пронизаны любовью к родине и свидетельствуют о духовных исканиях автора. И. описывает суету и тщетность мира, восхваляет Творца, преклоняется перед подвигами монахов. Герой стихотворения «Мольба бедняка» не имеет крова и пищи, но благодарит Господа за то, что Он основал на земле Церковь, ибо, пока существует Церковь, существует надежда. Стихотворение «Сон» проникнуто апокалиптическим духом; в поэме «Видение» основной причиной бедствий народа автор называет утрату любви к ближнему. По мнению И., только обратившись к заповедям Спасителя, можно избежать духовного и физического разрушения. В поздней лирике, в стихотворениях «Молитва», «До каких же пор?», «Возлюби», «Небесные голоса», «Не пора ли понять?», И. обращает внимание читателя на христ. вероучение и добродетели.

Сюжеты мн. произведений И. основаны на реальных историях, в основе к-рых лежат социальные проб-

лемы Грузии того времени: месть, насилие, убийства князьями крепостных и наоборот. Писатель рассматривает их сквозь призму христ. морали, призывая задуматься над мн. привычными для об-ва поступками. Так, в основе «Эпизода из жизни разбойника» и «Рассказа нищего» лежит концепция непротивления злу насилием. Мечь, по мнению писателя, приводит к духовной смерти мстителя: автор иллюстрирует это положение примером из жизни Габриела, героя «Рассказа нищего». Он убил своего барина, но не раскаялся даже перед смертью и не получил причастия.

И. считал, что в качестве основы для художественного произведения наиболее удобна форма притчи, где фабула является «плотью» произведения, а идея, смысл — «душой». Произведения «Рассказ нищего», «Человек ли он?!» и «Отарова вдова» основаны на евангельской притче о сеятеле. В рассказе «Человек ли он?!» выведен собирательный образ провинциального груз. дворянства в лице циничных, ограниченных и ничем не обремененных Луарсаба Таткаридзе и его супруги Дареджан, имена к-рых стали нарицательными, ярких противников новых идей и передовых мыслей, озабоченных гл. обр. собственным обогащением. По мнению И., они вроде бы и не грешат: присутствуют в церкви на службах, никому не причиняют очевидного зла. Но и людьми в высшем значении этого слова писатель отказывается их назвать: их формально прожитая жизнь не получает благословения Божия — они умирают бесплодными. Рассказ «Отарова вдова», содержащий мн. аллюзий на Житие вмч. Георгия («тяжелый камень на груди», «распятие на колесе», «окропление известью», «железные сапоги» и др.), посвящен проблеме разъединяющей людей гордыни; по мнению И., разрушить эту глухую стену могут только слезы покаяния.

В небольшом рассказе «Николоз Госташибивили» народный герой дарует жизнь поверженному врагу, воспеваются вера, человеколюбие, прощение. Подвигу груз. царя св. *Димитрия II Самопожертвователя*, замученного в стане монг. хана, но не предавшего своего народа, посвящена историческая поэма «Дмитрий Тавдадебули». С психологической точностью описал И. состояние царя в момент принятия решения про-

тивостоять монголам. В поэме «Отшельник» представлена судьба монаха, впавшего в грех высокомерия и умершего в отчаянии. Грех отягощает душу и ведет ее к гибели, даже если человек достиг определенных духовных высот, но не осознал собственной греховности.

Значительный вклад внес И. в дело перевода произведений рус. и мировой художественной лит-ры на груз. язык, мн. его труды до сих пор считаются одними из лучших. И. перевел произведения У. Шекспира, Ф. Шиллера, Г. Гейне, А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Я. П. Полонского, Дж. Байрона, В. Скотта, Н. А. Некрасова, Э. Золя, А. Шенье, А. Доде и др.

И. известен как талантливый критик и публицист. В первых же статьях он сформулировал принципы грузинской лит. критики, его работы повлияли на развитие груз. критической мысли и лит. процессов в целом. Большую часть лит. наследия И. составляет публицистика, статьи по истории христианства в Грузии, о монастырской жизни, правосл. праздниках и др. духовных и церковных вопросах. И. считал, что «вера — это истина сердца, и она не может быть двуликой в одном и том же сердце», веру «нельзя менять, как одежду» (Армянские ученые и вопиющие камни // Тифлис, 1902; То же // Полное собр. соч. [2008]. Т. 14. С. 279). Своей «истиной сердца» И. называл Православие и ревностно отстаивал его позиции. По словам И., христианин всегда должен читать Свящ. Писание, потому что «чем дольше он читает его, тем крепче верит сердце в Бога». Важнейшим условием духовного спасения нации, по мнению И., было «соблюдение заповедей Христа», писатель призывал матерей воспитывать детей в Православии; любовь к ближнему, говорил он, — это «мост к спасению» и «ключи Рая». Как истинный христианин, он проповедовал любовь к врагу и умение прощать.

Мн. статьи И. посвящены правосл. праздникам. Так, И. писал, что «родился Христос, наш Господь, пришедший в человеческом облике на землю, чтобы научить человека человечности» (Рождество Христово // Полное собр. соч. 2007. Т. 8. С. 623; Рождественские поздравления // Там же. 2007. Т. 9. С. 643–644); в праздник Пасхи — «христианство знает, зачем оно восхваляет этот день: Христос





воскрес и восстановил Свое человеколюбивое учение, завет Своей новой жизни» (Христос воскрес! // Там же. 2005. Т. 7. С. 544, 571; Праздник Пасхи // Там же. 2007. Т. 9. С. 238; Тифлис. 4 апр. // Там же. С. 238; Благо и истина Воскресения // Там же. 2007. Т. 10. С. 186; Христос воскрес! // Там же. [2008]. Т. 14. С. 106). И. писал о мон-рях (О грузинской святой обители в Афинах // Там же. 2007. Т. 8. С. 545), груз. святых (Праздник св. Нино // Там же. 2005. Т. 7. С. 274; Мученик Луарсаб // Там же. 2007. Т. 8. С. 139; Груз. народ и подвижничество св. Нино // Там же. 2007. Т. 10. С. 21) и др. (*Сичинава*. 2007); особое значение придавал заслугам монашества, называя мон-рь «залогом», «силой христианского вероисповедания». По его словам, в храмах, Божиих обителях, «собираются люди и вместе со священнослужителями... осознают сладость спокойствия и безгрешности, которая приходит к верующему человеку». Говоря о совместности религии и науки, И. отмечал, что «наука должна основываться на истинном мировоззрении», и приводил в пример деятельность еп. Имеретинского свт. Гавриила (Кикодзе).

И. считал, что Православие сыграло значительную роль в формировании груз. национального самосознания. Родину, язык и веру, «три божественные сокровища», предки оставили в наследие грузинам. Из этой триады он отдавал предпочтение вере, поскольку, по его словам, именно в вере воплотились «родина, родная земля, нация».

И. полагал, что любая вера достойна уважения. Те же качества И. отмечал и ценил в своих соплеменниках: он писал, что «грузин, преданный своей религии, умеет уважать и другие. Поэтому в нашей истории нет примера угнетения и гонения других вероисповеданий... угнетенные и изгнанные из других стран за веру люди всегда находили мирную обитель и свободу совести в Грузии» (Османская Грузия // Полное собр. соч. 1997. Т. 6. С. 60).

Любовь И. называл тем «главным корнем», на котором «возшло древо новой жизни» — христианство. Любовь «светит и греет, как солнце» (Христос воскрес! // Полное собр. соч. 2007. Т. 9. С. 238). Убеждая читателей в необходимости поста и раскаяния, он писал, что каждый христианин «должен задуматься о своей

прошедшей жизни и осознать свои грехи», «если он хочет быть истинным христианином и не упустить время для раскаяния». Нация, «которая желает долголетия и будущего для себя, должна думать о том, чтобы в ее сердце жила и расцвела добродетель», потому что «только добродетельный человек превращает эту жизнь в храм, где восславляют Господа, и в рай, где царит человеческое счастье» (Слово, произнесенное на церемонии при посвящении во епископа преподобного Александра [Окропиридзе] // Полное собр. соч. [2008]. Т. 14. С. 113). Соч.: Собр. соч. Тбилиси, 1978. В 2 т.; Стихи, поэмы, повести, рассказы. Тбилиси, 1987; Полное собр. соч. Тифлис, 1925–1929. В 10 т. (на груз. яз.); Полное собр. соч. Тбилиси, 1987–. В 20 т. (на груз. яз.).

Лит.: *Китшидзе Г. И.* Чавчавадзе. Тифлис, 1914 (на груз. яз.); *Чикобава А.* Илья Чавчавадзе о языке. Тифлис, 1938 (на груз. яз.); *Иовидзе А.* Илья Чавчавадзе: Докум. мат-лы // Саисторио Моамбе (Ист. вестник). Тбилиси, 1947. Вып. 3. С. 145–328 (на груз. яз.); *Иоселиани А.* Илья Чавчавадзе и вопросы истории Грузии. Тбилиси, 1951 (на груз. яз.); *Накашидзе Н.* Воспоминания. Тбилиси, 1956. С. 125 (на груз. яз.); *Иногорова П. И.* Чавчавадзе. Тбилиси, 1957 (на груз. яз.); *Гагоидзе В.* Мировоззрение И. Чавчавадзе. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.); *Накашидзе Н., Кордзаия Н.* Илья Чавчавадзе, 1837–1907: Биобиблиогр. Тбилиси, 1966; *Джибладзе Г.* Илья Чавчавадзе. Тбилиси, 1978, 1983<sup>2</sup> (на груз. яз.); *Бакрадзе А.* Илья Чавчавадзе: Цицамури. Тбилиси, 1984 (на груз. яз.); *Гаприндашвили М.* Национальное и классовое в просветительско-революционно-демократическом и утопическо-социал. мировоззрении И. Г. Чавчавадзе. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *Горгадзе И., Гургенидзе Н.* Илья Чавчавадзе, 1837–1907: Летопись жизни и творчества. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *Звонница Илья Чавчавадзе: Сб. / Сост.: Д. Титмерия, З. Чилава.* Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *Матиашвили Г.* Первые рус. переводы произведений Илья Чавчавадзе. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *Шарадзе Г.* Илья Чавчавадзе, 1837–1907: Жизнь, деятельность, творчество. Тбилиси, 1987–1990. В 2 кн. (на груз. яз.); *Илья глазами эмигрантов: Сб.* Тбилиси, 1996. В 2 т. (на груз. яз.); *Нинидзе М.* Источник Благодати: Мировоззрение и творчество Илья Чавчавадзе. Тбилиси, 1997 (на груз. яз.); *она же.* Опустевший Вифлеем. Тбилиси, 2000 (на груз. яз.); *она же.* Религиозный дискурс в рассказе «Отарова вдова». Тбилиси, 2005 (на груз. яз.); *Сичинава Н.* Путь праведного. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.).

**М. Нинидзе**

**ИЛИЯ** [лат. Helia, Helias] († 11.04. 1042), св. (пам. зап. 11 апр.), аббат монастыря св. Мартина в Кёльне. Сведения о жизни И. содержатся гл. обр. в Хронике *Мариана Скотта* (составлена до 1082), который в 1056–1058 гг. подвизался в мон-ре св. Мартина в Кёльне. Об И. упоминается также в 2 Житиях св. Гериберта, архиеп. Кёльнского. Первое Житие со-

ставлено мон. Лантбертом из Дойча между 1039 и 1045 гг. (BNL, N 3827–3828), второе — аббатом того же монастыря Рупертом в нач. XII в. (BNL, N 3830). Сообщения о смерти И. приведены в различных версиях ирл. анналов — Ольстерских анналах (компиляция XIII в.), «Анналах Четырёх Наставников» (30-е гг. XVII в.).

И. род. в Ирландии. Согласно Ольстерским анналам и дополнениям к Мартирологу Гормана (XII в.), возможно сделанным в 1-й пол. XVII в. Михалом О Клери, ирл. именем святого было Айлиль, он происходил из церковной общины Мукнам (близ совр. Каслблейни, графство Монахан). Когда и при каких обстоятельствах И. переселился на континент, неизвестно. В 1004 г. он стал преемником Килиана, аббатом бенедиктинского мон-ря св. Мартина, продолжив череду ирл. монахов, управлявших обителью с 975 (избрание аббата Минбринна) по 1103 г. (смерть аббата Альвольда). Вероятно, благодаря архиеп. св. Гериберту (999–1021), к-рый покровительствовал ирландцам, И. возглавил также мон-рь св. Пантелеимона. В 1021 г. И. совершил отпевание архиеп. Гериберта. В источниках отмечаются религиозное рвение И., его стремление к установлению в монашеских общинах строгой дисциплины, основанной на полном послушании братии аббату. Мариан Скотт описывает публичное сожжение в мон-ре св. Пантелеимона богато украшенного миссала, изготовленного неким франк. монахом без благословения настоятеля. Желая реформировать мон-рь св. Пантелеимона, И. переселил туда нек-рых ирл. монахов. Это привело к возникновению конфликта между местной и ирл. братией. Поддерживая герм. монахов, преемник Гериберта архиеп. Пилигрим (1021–1036) потребовал, чтобы ирландцы в короткий срок покинули мон-рь, однако И. не подчинился приказу архиепископа. После скоропостижной смерти архиеп. Пилигрима, в которой ирл. монахи увидели Промысл Божий, вопрос о мон-ре св. Пантелеимона более не поднимался. Новый архиеп. Гериман (1036–1045) также покровительствовал ирл. монахам.

Мариан Скотт указывает, что И. скончался 11 апр. 1042 г., под этим числом память святого значится в Мартирологе Гормана. Гробница святого с эпитафией, написанной





элегическим дистихом с леонинской рифмой (Nac tumuli fossa conduntur Praesulis ossa / Heliæ miri mirifici- que viri — В этом могильном рве сокрыты кости предстоятеля Илии, дивного и удивительного мужа), находилась в капелле св. Бенедикта в сев. апсиде монастырской церкви до 1943 г., когда в результате бомбардировки здание храма было разрушено, а гробница утрачена.

Некоторые позднейшие герм. авторы расходились во мнении относительно статуса И. Иоанн Тритемий в соч. «О знаменитых мужах ордена св. Бенедикта» (1492 — *Trithemius J. De viris illustribus Ordinis S. Benedicti. Cap. 141 // Joannis Trithemii Opera pia et spiritualia / Red. Johannes Busaeus. Moguntia, 1605*) называл его святым, однако кельнский антикварий Эгидий Гелений именовал И. блаженным (*Gelenius A. De admiranda, sacra et civili magnitudine Coloniae. Coloniae, 1645*). Вероятно, в Кельне не сложилось почитание И., память о котором сохранилась в Ирландии. На континенте память святого появляется лишь в поздних бенедиктинских мартиролагах (XVI–XVII вв.) под 12 апр. В Римском мартирологе кард. Цезаря Барония память И. отсутствует.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 65; *Marianus Scottus. Chronicon. An. 1026–1064 (1004–1042) // MGH. SS. T. 5. P. 555–557; Annala Uladh. An. 1042 // The Annals of Ulster / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Vol. 1. Dublin, 1983. P. 480–481; Abbatum monasterii S. Martini Coloniae: Catalogus II // Kessel J. H. Antiquitates monasterii S. Martini Majoris Coloniensis. Colonia, 1862. P. 112–114; *Gorman. Féilire Húi Gormáin: The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 74–75; O'Clery M. The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 100–101; Lambertus Tuitiensis. Vita S. Heriberti Archiepiscopi. 28 // ActaSS. Mart. T. 2. P. 474; *Rupertus Tuitiensis. Vita S. Heriberti Archiepiscopi. 29 // Ibid. P. 487.***

Лит.: *Kessel J. H. Antiquitates monasterii S. Martini Majoris Coloniensis. Coloniae, 1862. P. 136–138. N 23; Reiners H. Kölner Kirche. Köln, 1921<sup>2</sup>. S. 282 ff.; Zimmermann A. M. Elia // BiblSS. T. 4. P. 1049; Sauser E. Elias // BBKL. Bd. 20. Sp. 457; Huffman J. P. Family, Commerce and Religion in London and Cologne. Camb., 2003. P. 201–202.*

Н. А. Ломакин, Д. В. Зайцев

**ИЛИЯ** [греч. Ἰλιᾶς] (ок. VI–VII вв.), палестинский подвижник. В «Луге духовном» блж. Иоанн Мосх приводит краткий рассказ аввы И. от первого лица. И. подвизался в пещере близ Иордана, чтобы не иметь общения с патриархом Макарием II (552; 563/4 — ок. 575), которого считал еретиком (оригенистом). Однаж-

ды во время дневного зноя к нему постучала женщина и попросила воды. Утолив жажду, она ушла, а в И. дьявол воздвиг плотскую брань и внушил нечистые помыслы. Будучи не в силах одолеть страсть, И. пошел за той женщиной. Он уже почти догнал ее, но внезапно земля разверзлась и поглотила его. Подвижник увидел разлагающиеся тела, испускающие нестерпимое зловоние, и некий святой муж сказал: «Смотри, из-за чего ты хочешь лишить себя Царства Небесного». От сильного зловония И. упал, но святой поднял его, укротил похоть, и подвижник возвратился к себе, прославляя Бога.

Др. сведений о жизни И. не сохранилось. Иоанн Мосх называет его «воском», т. е. монахом, подвизавшимся в пустыне без постоянного жилья; воски соблюдали особо строгий пост, не употребляли пищи, приготовленной на огне, питались только кореньями и травами (Луг духовный. С. 26). По мнению прот. М. И. Хитрова, И. подвизался в окрестностях мон-ря Евнухов, находившегося близ Иордана.

Ист.: ВHG, N 2120; *Ioan. Mosch. Prat. spirit. 19; Иоанн Мосх. Луг духовный. Гл. 19.*

А. М. Гагинский

**ИЛИЯ** († 30.12.1456), еп. Тверской. До возведения на кафедру, вероятно, был настоятелем Жёлтикова в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря («благословением и строением» И. в 1437/38 был написан хранившийся в Жёлтиковом монастыре Устав церковный Иерусалимский — ГИМ. Син. № 331). Первое упоминание об И. связано с тем, что он через митрополитского посла просил Киевского митр. св. Фотия разрешить ему рукополагать священников с Бежецкого Верха и из Волока Ламского в отсутствие Новгородского архиепископа. Митрополит дал такое разрешение 8 авг. 1422 г. (РИБ. Т. 6. Стб. 421–426. № 50). Ок. 1435–1437 гг. «по единому слову со отцем своим с владыкою с Ильею» князя тверского дома выдали щедрую жалованную грамоту родовой обители — Отрочу в честь Успения Пресв. Богородицы мужскому монастырю. Сохранился документ о продаже И. одного из владений Тверской кафедры игумену Макариева калязинского во имя Св. Троицы муж. монастыря прп. Макарию Калязинскому (ок. 1444–1457). В 1437 г., по сооб-

щению «Слова похвального» кн. Борису Александровичу, написанного ок. 1453 г. иноком Фомой, И. участвовал в принятии решения о поездке тверского посла на Флорентийский Собор. Позднее, вероятно, архиерей сыграл свою роль в том, что бежавший из Москвы митр. Исидор не нашел поддержки в Твери.

В тверских летописных памятниках времени княжения Тверского вел. кн. Бориса Александровича сообщается об освящении И. храмов в Твери: во имя св. князей Бориса и Глеба (1438), во имя арх. Михаила «на сенех» (1455) (оба храма были воздвигнуты на княжеском дворе и посвящены небесным покровителям Тверских вел. князей Бориса Александровича и Михаила Борисовича), а также о том, что осенью 1446 г. епископ присутствовал при обручении в Твери сына Московского вел. кн. Василия II Васильевича Ивана (см. Иоанн III Васильевич) с дочерью кн. Бориса Александровича Марией. В дек. 1448 г. И. прислал «повольную грамоту» в Москву при поставлении на митрополичий престол св. Ионы. В 1449 г., после бывшего в Твери пожара, епископ поучал князя «от Божественных Писаний и яко не скорбети» и Борис Александрович «утешашеся святительскими глаголы» (БЛДР. Т. 7. С. 106). Когда начались работы по восстановлению города, И. символически первым принял за возведение городских деревянных стен («святитель же прежде сам нача рубити» — Там же. С. 98). В 1452 г. митр. Иона отправил И. послание, касающееся предполагаемого участия вел. кн. Бориса Александровича в походе против Орды. В нач. 1453 г. И. обвенчал в тверском кафедральном Спасском соборе кн. Бориса Александровича со 2-й женой — дочерью суздальского кн. Александра Васильевича Шуйского-Глазатого Анастасией.

В Уставе Иерусалимском об И. сказано, что он «велеи желание имееше на съвокупление книжное и на украшение церковное, печалуясь день и ночь, строя церковный чин» (Гальченко М. Г. Записи писцов в древнерусских рукописях XIII–XV вв. // Palaeoslavica. 2003. Vol. 11. N 168. P. 72).

Ист.: АСЭИ. Т. 3. № 117, 121; *Вздорнов Г. И. Искусство книги в Др. Руси. М., 1980. Кат. 28; Инока Фомы «Слово похвальное» / Подгот. текста, пер.: Н. В. Поньрко // БЛДР. 1999.*



Т. 7. С. 74, 98, 106, 126, 130; ПСРЛ. Т. 15. Стб. 490–491, 495, 496.  
Лит.: ИРИ. Ч. 1. С. 136; *Чередеев К., прот.* Биографии Тверских иерархов. Тверь, 1859. С. 46–48; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 441, 456; *Клюев Э.* Княжество Тверское: 1247–1485. Тверь, 1994 (по указ.).

**Б. Н. Флоря**

**ИЛИЯ**, митр. Критский (кон. XI — 1-я треть XII в.), визант. автор и канонист. Об И. практически ничего не известно, за исключением скудных сведений, содержащихся в его собственных сочинениях (см.: *Laurent.* 1958. Р. 118–121). Во всех рукописях И. имеет титул митрополита Критского; это, вероятно, свидетельствует о том, что он им оставался до самой смерти. Известно также, что, несмотря на свой титул, И. пребывал в основном в К-поле, поскольку находился в изгнании. В своих сочинениях И. эксплицитно упоминает «*Томос единения*» 920 г. (PG. 119. Col. 992), называет Василия Малого, архиеп. Кесарийского (X в.), своим предшественником в толковании Слов свт. Григория Богослова (PG. 36. Col. 758; *Sajdak.* 1914. Р. 96–98), рассматривая вопрос обручения лиц, не достигших брачного возраста, сообщает о повелении Алексея I Комнина (PG. 119. Col. 996), к-рая датируется июлем 1084 г. Эти свидетельства позволяют утверждать, что И. был еще жив в самом кон. XI в. В Лорану удалось указать время епископства И. еще точнее: оно приходится на период где-то между 1111 и 1135 гг. (см.: *Laurent.* 1958. Р. 118–121). Долгое время оставался открытым вопрос о возможном отождествлении И. с Илией Эджиком (так, Лоран считал, что все аргументы против этого отождествления неубедительны — *Ibid.* Р. 121–123). Однако уточнение датировки жизни Илии Эджика, сделанное А. Риго (*Mistici Bizantini / A cura di A. Rigo.* Torino, 2008. Р. 187; см. также ст. *Илия Эджик*), позволяет окончательно исключить возможность его отождествления с И.

И. известен прежде всего как автор «Комментария» (Ἐξηγησις) на 19 Слов свт. Григория Богослова и схолий (Ἐξηγησις или Ἐρμηνεῖα) на «Лествицу» прп. *Иоанна Лествичника*.

Выдержки из схолий на Слова свт. Григория были изданы А. Яном в 1858 г. по рукописи Basil. gr. A. N. I. 8 (Fol. 1–369v); публикация сопровождалась ценным предисловием (*Jahn A. Eliae Metropolitae Cretae commentarii in S. Gregorii Nazianzeni*

orationes XIX. [Bern], 1858. [= PG. 36. Col. 737–902]). Я. Сайдак, исследователь традиции комментариев на Слова свт. Григория, называет И. «самым ученым толкователем Григория» (*Sajdak.* 1914. Р. 99). «Комментарий» И. обладает несомненной исторической и богословской ценностью, в частности в вопросе о Filioque.

Схолии на «Лествицу» до наст. времени не изданы и сохранились во мн. кодексах, в частности: *Laurent. gr.* IX 11 (XII в.), *Hieros. Patr.* 26 (XIII в.), *Marc.* 128–130 (XIV в.), *Paris. gr.* 868 (XIV в.), *Paris. Coislin.* 89 (XIV в.) (*Darrouzès.* Col. 575). Некоторые из схолий И. можно найти в издании М. Радера (*Joannes Climacus, St. Opera omnia / Ed. M. Rader.* Lutetiae Parisiorum, 1633 [= PG. 88. Col. 631–1164]), однако их не всегда легко отличить от др. анонимных схолий. Схолии И. являются компиляциями предшествующих схолий на «Лествицу» и представляют интерес скорее в качестве хорошей флорилегии.

Помимо 2 больших «Комментариев» И. является также автором неск. канонических ответов мон. Дионисию (PG. 119. Col. 985–998 [= *Jus graeco-romanum / Ed. J. Loewenklau.* Francofurti, 1596. Р. 335–341]; *Ῥάλλης. Ποτλῆς. Σύνταγμα.* Т. 5. Σ. 374–388) и «Вопросоответов неизвестному священнику» (изд.: *Laurent.* 1958; публикация по единственной ркп. *Paris. gr.* 1234, XIII в.).

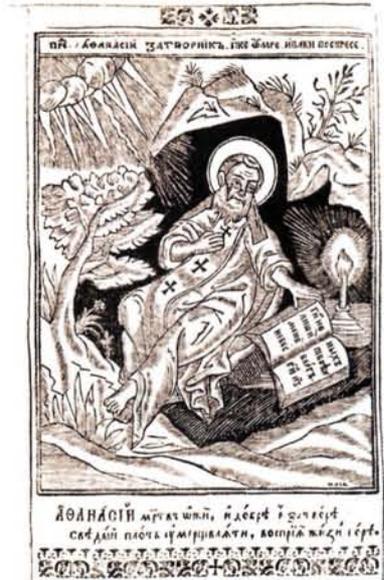
«Вопросоответы...» занимают важное место среди источников XI–XII вв., затрагивающих вопросы порядка совершения и богословской интерпретации чина проскомидии, а также Божественной литургии в целом (перевод и литургический комментарий см. в: *Бернацкий, Желтов.* 2005, а также: *Addenda et corrigenda // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1.* 2006. Вып. 15. С. 220). Они интересны не только как документ, позволяющий уточнить биографию И., но в первую очередь как важнейшее свидетельство о литургической практике К-поля и Крита нач. XII в. (особенно это касается датировки появления чина теплоты (XI в.) и поминальных частиц (кон. XI — нач. XII в.)).

Лит.: *Salaville S. Elie de Crète // DTC.* 1911. Т. 4. Col. 2331–2333; *Sajdak J. Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni.* Cracoviae, 1914. Pt. 1. P. 95–120; *Laurent V. Le rituel de la proskomidie et le métropolitane de Crète Elie // REB.* 1958. Т. 16. P. 116–135; *Darrouzès J. Elie de Crète //*

*DSAMDH.* 1960. Т. 4. Pt. 1. Col. 574–575; *Бернацкий М. М., Желтов М., диак. [свящ.]* Вопросы ответы митр. Илии Критского: Свидетельство об особенностях совершения Божественной литургии в нач. XII в. // *Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия: [Тр. кафедры Литург. богословия].* 2005. Вып. 14. С. 23–53.

**М. М. Бернацкий**

**ИЛИЯ**, мон., укр. ксилограф, работал в 30–60-х гг. XVII в. во Львове и в Киеве (подписывался: Иля, Ілі, Іліа, Ілія, Ілія, І.С.С.К., И, ИА, ИЛ, ИЛІ, ИЛІССК, Helias и др.). Известно, что в нач. 30-х гг. XVII в. он был монахом Онуфриевского монастыря во Львове. Исполнял ксилографии для Львовской братской типографии и типографии Михаила



Гравюра мон. Илии к Житию прп. Афанасия Затворника. 1656 г. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 242 об. (РГБ)

Слѣзки. В 1636 г. по приглашению Киевского митр. Петра (Могилы) переехал в Киев, стал монахом Киево-Печерской лавры. В Киеве работал в основном для лаврской типографии. Исполнил ок. 600 гравюр (титульные листы, заставки, иллюстрации). Среди них — изображение герба Петра (Могилы) и ряд гравюр для «Требника» митр. Петра (Могилы) (К., 1646), изображение соборной Успенской ц. Киево-Печерского монастыря и планы Антониевых и Феодосиевых пещер для «Патерика, или Отечника, Печерского» (К., 1661). Наиболее известные произведения — иллюстрации к ВЗ (133 ксилографии), исполненные в 1645–1649 гг. Их иконография восходит



к нидерландским иллюстрированным Библиям XVI–XVII вв., в частности к Библии Пискатора. Иллюстрации к ВЗ были отпечатаны в кон. XVII в. отдельными тетрадами (РГБ, ГМИИ, РНБ, РГАДА, НБУВ) вместе с 54 иллюстрациями к НЗ из разных киевских и львовских изданий. И. исполнял антимины: известны 2 подписанных мастером (с 10 предстоящими и 4 евангелистами (Музей Киево-Печерской лавры), архиеп. Лазаря (Барановича) (1680, Львовский музей укр. искусства)) и 2 неподписанных (митр. Антония (Винницкого) (1650, Львовский музей укр. искусства), митр. Дионисия (Балабана-Тукальского) (1660, Львовский музей укр. искусства)). И. создал гравюры к изданиям: «Минея праздничная» (Анфологион) (Львов, 1638, 1643), «Апостол» (Львов, 1639), «Октоих» (Львов, 1640), «Полуустав, или Правило истинного христианского жития» (К., 1643), «Собрание короткой науки о артикулах веры» митр. Петра (Могилы) (К., 1645), «Наука о семи сакраменталх албо тайнах» митр. Сильвестра (Коссова) (К., 1657), «Новый Завет с Псалтирью» (К., 1658) и др. Гравюры И. использовались в киевских и во львовских изданиях 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. Стб. 240–251; *он же*. Словарь граверов. Стб. 409–426; *Попов П. М.* Материалы до словника Українських граверів. К., 1926. С. 53–55; *Сичинський В.* Історія укр. граверства: XVI–XVIII ст. Львів, 1937. С. 12–13; Укр. книги кирилловської печаті XVI–XVIII вв.: Кат. изданий / ГБЛ. М., 1976–1990. Вып. 1–2; *Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д.* Памятки книжкового мистецтва: Кат. стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981. Кн. 1: 1574–1700; *Степовик Д. В.* Українська графіка XVI–XVIII ст.: Еволюція образної системи. К., 1982. С. 58–65; *Ошуркевич Л. А.* Укр. антимины гравюры XVII — 1-й пол. XVIII в. // Народная картина XVII–XIX вв.: Мат-лы и исслед. СПб., 1996. С. 61–64; *Художники народов СССР: XI–XX вв.: Биобиблиогр. словарь.* СПб., 2002. Т. 4. Кн. 1. С. 509; *Deluga W.* Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej I Akadeji Mohylańskiej XVII j XVIII w. Kraków, 2003. С. 33–34.

*М. Е. Ермакова*

**ИЛИЯ** (1-я пол. XVI в.), новгородский иером., сотрудник Новгородского архиеп. св. Макария (впосл. митр. всея Руси), свящ. домовых владычных церквей, агиограф и гимнограф, миссионер, вероятно, архиепископский нотарий. Из разных источников (см. ниже) были известны 2 новгородских иеромонаха-современника по имени Илия, связанные с Новгородским архиеп. Макарием, — книжник и миссионер. Их отождествле-

ние было предложено митр. Макарием (Булгаковым) и представляется вполне вероятным (см.: *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 755), хотя не имеет прямого подтверждения в источниках. О происхождении и жизни И. в миру ничего не известно. Не до конца изжитое в лит-ре ошибочное мнение, что И. — это монашеское имя боярина В. М. Тучкова (см., напр.: *Голубинский*. История РЦ; *Спаский*. 2008. С. 202–203, 382, 418), основано только на том, что Тучков написал в 1537 г. новую редакцию Жития прп. Михаила Клопского, службу к-рому составил И., и на убеждении, что Житие святого и службу ему должен писать один и тот же автор.

Более ранние сведения сохранились об И. как о миссионере. Согласно летописям (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 1. С. 564–566, 569; Т. 5. Вып. 1. С. 141–142; Т. 43. С. 232–233, 235) и окружной грамоте архиеп. Макария от 25 марта 1534 г. (*Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 184), в 1534 и 1535 гг. Новгородский владыка посылал иером. И., состоявшего при владычной домово́й ц. Рождества «на сенех», обращать в христианство уклонившееся в веру предков угро-фин. население Водской пятины (ижору, карелу, чудь) вплоть «до Лопи до дикие», разрушать языческие капища и «вразумлять» языческих жрецов — арбуев. Летописное повествование отличается малой степенью конкретности и представляет во многом панегирик миссионерству И., написанный, вероятно, не без влияния Жития свт. Стефана Пермского. Предположительно И. может быть отождествлен с соименным иеромонахом, упоминаемым в Житии прп. Трифона Печенгского: И. совершил иноческий постриг прп. Трифона, крестил обращенных им саамов и освятил ц. во имя Св. Троицы (см.: *Калугин*. 2009. С. 65–67, 188–190; ср.: *Голубинский*. История РЦ. Кн. 3. С. 858, примеч. 2), хотя этот вопрос нуждается в дополнительном рассмотрении. Успех лопской миссии И. был непродолжительным (отчасти, как предполагается, из-за незнания им саамского языка и как следствие отсутствия переводческой деятельности, направленной на создание хотя бы минимального корпуса текстов, необходимых для утверждения новообращенных язычников в Православии). Как отмечает митр. Макарий (Булгаков), 2 десятилетия спустя

архиеп. Феодосий вынужден был вновь принимать меры против возвращения угро-фин. населения епархии к языческим обрядам (*Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 184–185).

Между 1537 и 1542 гг. в связи с созданием Тучковым новой редакции Жития прп. Михаила Клопского И. написал канон святому по образцу канона прп. Сергию Радонежскому Пахомия Логофета. Созданный И. канон снабжен фразовым акростихом смешанного типа, «по червленым словесам», образованным как начальными словами, так и начальными буквами песнопений, также характерным для творчества серб. книжника и его русских последователей: «В царство Благочестиваго Христолюбиваго великаго князя Иоанна, Всея Русии Самодержца, Повелением [И] Благословением Макария, Святейшаго архиепископа Богоспаасаемых градов Великаго Новаграда И Пскова, Благодарное сие пение Принесеса Всепреподобному Михаилу Клопскому Рукою Пресвитера Илии» (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 179, № 485; у Ф. Г. Спасского (С. 203–204) акростих передан в позднейшей редакции). Предположительная атрибуция данного текста Тучкову (*Дробленкова*. Илья. С. 403) не учитывает свидетельства акростиха. Особенностью данного канона, вызванной посвящением *Клопского Михайловского Веряжского мон-ря* Св. Троице, является включение в текст дополнительных троичных тропарей перед богородичными.

В 1539 г., находясь длительное время в Пскове с архиеп. Макарием (скорее всего в качестве владычного нотариуса), священник владычной домово́й ц. во имя прп. Евфимия И. написал Житие мч. Георгия Нового Софийского (Сердецкого, Кратовского), пострадавшего за отказ принять ислам. Поводом к созданию произведения послужил рассказ об этом новомученике афонских иноков Прохора и Митрофана, прибывших к Новгородскому архиепископу за денежной помощью. Житию предпослано пространное введение об обстоятельствах написания памятника, а затем о насилиях, творимых мусульм. властями Османской империи над правосл. подданными (*Калиганов*. 2000. С. 64–65). Устный рассказ о мученике, вероятно, показался книжнику (возможно, и архиеп. Макарию) недостаточно репрезента-



тивным. Изложение мучения у И. основано преимущественно на лит. источнике — Житии мч. Иоанна Нового (Белгородского или Сучавского), написанном *Григорием Цамблком* в нач. XV в. В лит-ре отмечены расхождения между Житием, написанным И., и болг. Житием святого, созданным вскоре после кончины мч. Георгия (Там же. С. 82–84, 86–87). Расхождения, по-видимому, возникли в результате позднейшего смешения известий о 2 соименных и практически современных софийских святых — о *Георгии Новом Кратовском* и *Георгии Софийском Новейшем*. Сохранился вероятный автограф И. (атрибуция И. И. Калиганова) в составе сб. житий и слов «Жемчужная матица» (см. «Матица», сборник) ГИМ. Барс. № 313 (образцы почерка см.: *Калиганов*. 2000. С. 242–277). Содержащееся в старших списках Жития мч. Георгия указание на написание текста в Пскове породило в лит-ре ошибочное мнение, что И. был псковским (либо неопределенно — новгородским и псковским) книжником (см.: Там же. С. 79, 81). Соч.: Житие Георгия Нового // ПЛДР. 2-я пол. XVI в. М., 1986. С. 530–545, 633–634; *Калиганов И. И.* Георгий Новый у восточных славян. М., 2000. С. 79–277; О пророчестве Михаила Клопского // БЛДР. Т. 12 (XVI в.). С. 476–507. Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. Т. 1. С. 208; *Голубинский*. История РПЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 755–756, 858; *Яцимирский А. И.* Григорий Цамблак: Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904. С. 457–461; *Диеков П. Н.* Из истории русско-болгарских литературных связей XVI–XVIII вв. // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 318–319; *Дробленкова Н. Ф.* Илья // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 401–404; *Ключевский*. Древнерус. жития. С. 232–233, 235–237; *Макарий*. История РПЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 183–185, 430, 527; Ч. 2. С. 43, 210; *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество по печатным Минеям. М., 2008<sup>2</sup>. С. 202–206, 417–419; *Калугин В. В.* Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов, в России и Норвегии. М., 2009. С. 65–67.

А. А. Турилов

**ИЛИЯ** (Карам) (8.05 (или 20.07). 1903, Бхамдун, Ливан — 11.04.1969, Эль-Хадат, близ Бейрута), митр. Гор Ливанских (офиц.: Библа и Ботриса (Джубайла и Эль-Батруна); Антиохийская Православная Церковь). Мирское имя Салим Насыф Карам; его отец Насыф был торговцем, владел каменоломней. В 1913 г. И. окончил начальную школу, где изучал араб. и франц. языки. Время принятия И. монашеского пострига неизвестно. В 1918 г. Антиохийский Патриарх *Григорий IV* (Хаддад) поставил И. в иподиаконы. В 1921–1923 гг. И.

обучался в ДС при мон-ре *Баламанд*. 5 авг. 1923 г. в Дамаске рукоположен во диакона Патриархом Григорием IV; в дек. 1923 г. по просьбе Бейрутского митр. Герасима (Масарры) назна-



Илия (Карам),  
митр. Гор Ливанских.  
Фотография. 5 сент. 1954 г.

чен его помощником. 6 авг. 1926 г. возведен в сан архидиакона Бейрутской епархии. 2 апр. 1930 г. рукоположен во иерея с возведением в сан архимандрита. 13 янв. 1935 г. хиротонисан во митрополита Библа и Ботриса.

И. активно участвовал в развитии международных контактов Антиохийской Церкви, был близко знаком с иерархами правосл. Церквей и др. христ. конфессий, в т. ч. с папским нунцием в Германии Э. Пачелли (внсл. папа *Пий XII*), с главами гос-в (кор. Греции Георгием II, кор. Югославии Марией, Президентом Аргентины Х. Д. Пероном). И. представлял к церковным наградам от имени Антиохийской, Александрийской и Иерусалимской Православных Церквей. Долгие годы И. поддерживал связи с рус. эмиграцией в Ливане, Палестине, Югославии и др. странах. В 1935 г. присутствовал в Белграде на торжествах по случаю 50-летия священнослужения митр. *Антония (Храповицкого)*. В Ливане при участии И. были построены и отреставрированы мн. храмы.

С именем И. связано предание о явлении ему Пресв. Богородицы в Ливане после начала Великой Отечественной войны и о Ее пророчестве о победе России и возрождении РПЦ. Предание получило распространение в России в 90-х гг. XX в., после издания статьи прот. Василия Швеца «О чудесах Казанской иконы Богородицы» (Россия перед Вторым пришествием: Пророчества рус. свя-

тых / Сост.: С. В. Фомин. М., 1994<sup>2</sup>. С. 295–303). Достоверных подтверждений предания в документах, современных этому событию, не обнаружено. Нет сведений о прямых контактах И. с советским правительством и РПЦ до 1947 г.

14 нояб.— 11 дек. 1947 г. И. по приглашению Патриарха *Алексия I* посетил СССР в сопровождении архим. Василия (Самахи), хорошо знавшего рус. язык. Во время визита И. служил в храмах Москвы, Ленинграда, Киева, Одессы. В ходе визита было принято решение о возрождении Антиохийского подворья в Москве (действовало в 1848–1929; вновь открыто при храмах арх. Гавриила и вмч. Феодора Стратилата, Телеграфный (ныне Архангельский) пер., д. 15а). Впсл. И. посещал СССР в составе делегаций Антиохийской Церкви для участия в праздновании 500-летия автокефалии РПЦ (июль 1948), по случаю 100-летнего юбилея Антиохийского подворья в Москве (авг.—сент. 1954), в связи с участием в хиротонии архим. *Никодима (Ротова)* во епископа Подольского в Троицком соборе ТСЛ (июнь—авг. 1960; ЖМП. 1960. № 8. С. 15–17). В 1959 г. он был награжден орденом св. кн. Владимира 1-й степени. В кон. 1960 г. Патриарх Алексий I во время поездки по Ближ. Востоку встречался с И. в Ливане. В 1963 г. И. посетил Псков и Псковско-Печерский мон-рь, в 1968 г. участвовал в праздновании 50-летия восстановления Патриаршества в РПЦ. И. вел переписку с Патриархом Алексием I и с рядом священнослужителей РПЦ. При содействии И. мн. ливанские студенты были отправлены на учебу в СССР.

И. был похоронен в храме г. Бхамдун. Во время начавшейся в 1975 г. в Ливане гражданской войны храм был взорван. Останки И. перенесли в домовую церковь; в нач. XXI в., после восстановления храма, освященного в честь Преображения Господня, они были возвращены на место первоначального захоронения. Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 66; Д. 285. Л. 92; Д. 414. Л. 1–2, 6–13, 18–19, 57–58; Д. 722. Л. 30–32, 141–144; Д. 844. Л. 24–25; АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 30. Л. 43–48; АВП РФ. Ф. 07. Оп. 21. П. 7. Д. 86. Л. 24–27.

Ист.: *Илия (Карам), митр.* Письмо его Святейшеству Патриарху Московскому и всея Руси Алексию // ЖМП. 1954. № 12. С. 7; Беседа сотрудника «Журнала Московской Патриархии» с митр. Гор Ливанских Илией // Там же. 1960. № 8. С. 18–20; Власть и Церковь в Вост. Европе (1944–1953): Док-ты рос. архивов. М., 2009. Т. 1: 1944–1948. С. 612–614, 728.



Лит.: *Зернов М., свящ.* Митр. Ливанский Илия и архимандрит Антиохийского Патриархата Василий в гостях у Патриарха Московского и всея Руси Алексия // ЖМП. 1948. № 1. С. 45–56; Братское посещение // Там же. 1954. № 10. С. 10–13; *Петров М., свящ.* К пребыванию в СССР митр. Илии Карама // Там же. 1960. № 10. С. 12–13; *Филарет (Денисенко), архим.* Во имя единения и мира: (Паломничество Патриарха Московского и всея Руси Алексия к святыням Востока) // Там же. 1961. № 3. С. 23–39; *Иоанн (Разумов), архиеп.* Антиохийская церк. делегация в Пскове // Там же. 1963. № 10. С. 16–17; *Гнутова С.* Наперсная панagia Илии Карама, митр. Гор Ливанских // Там же. 2000. № 5. С. 66–75; Митрополит Илия (Карама) и Россия / Сост.: С. Фарах, Н. Гаврюшин. М., 2005.

*Джабер Аби Джабер, Э. П. Г.*

**ИЛИЯ** (Миньятис) [устар. Миниатис, Минятей; греч. Ἰλίας Μηνιάτης] (1669, Ликсурион, о-в Кефалиния — 1.08.1714, Патры), еп. Керницкий и Калавритский (с 1710), известнейший греч. проповедник.

**Жизнь.** Первоначальное образование получил на Кефалинии под рук. своего отца прот. Франциска († 1721). В 1681–1689 гг. обучался в коллеже Фланджини в Венеции, окончил курс с отличием и в течение 3 лет преподавал греч. язык в своем коллеже. В 1689 г. И. был рукоположен во диакона и назначен секретарем Филадельфийского архиепископа (главы греч. общины Венеции), а также проповедником греч. ц. св. Георгия (Сан-Джорджо деи Гречи) и проректором (фактически директором) коллежа Фланджини. В 1691 г. И. вернулся на Кефалинию, где преподавал и проповедовал. В 1696 г. был приглашен на о-в Керкира (Корфу) губернатором Ионийских о-вов Антонио Молиной обучать двух его племянников. В 1698 г. И. вернулся вместе с Молиной в Венецию, вновь преподавал в коллеже Фланджини. В 1699 г. стал личным секретарем Лоренцо Соранцо, назначенного венецианским послом в Стамбуле. На этом посту И. приобрел широкую известность в церковных, научных и политических кругах. Молдав. господарь Дмитрий Кантемир в 1703 г. отправил И. с миссией ко двору австрийского имп. Леопольда. По возвращении с 12 янв. 1704 г. И. короткое время занимал пост иерокирика к-польской Великой ц., был преподавателем патриаршей школы. В 1706–1707 гг. жил на Керкире, продолжал проповедническую деятельность. Венецианский наместник Пелопоннеса Анджело Эмо предлагал И. стать епископом г. Христиануполя, но И.

отказался. Преемник Эмо Франческо Гримани убедил И. переехать в Нафплион, предложив ему должность «учителя и проповедника Нафплиона и Аргоса». Наместник Мореи Марко Лоредано осенью 1710 г. уговорил И. возглавить Керницкую и Калавритскую епархию (резиденция в г. Калаврита, Пелопоннес); И. принял епископское рукоположение. О периоде его пребывания на кафедре сведений мало. Известно, что на Пасху 1714 г. И. проповедовал в нафплийском кафедральном соборе. После кончины И. его отец перенес тело в Ликсурион, где оно было захоронено в ц. свт. Николая.

**Творения.** И. подготовил и издал «Слово историческое о святой жизни всесвятейшего и мудрейшего господина Дионисия Комнина, патриарха Константинопольского» Константинопольского патриарха Герасима II Какавеласа (Λόγος ἱστορικὸς τῆς ἱερᾶς πολιτείας τοῦ παναγιωτάτου καὶ σοφωτάτου κυρίου κῆρ Διονυσίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κομνηνοῦ) (Венеция, 1689). Для этого издания И. написал энкомий Константинопольскому патриарху Дионисию IV Серогланису.

Основные труды И. изданы посмертно; их подготовкой занимался отец И. «Наставления на святую и великую Четырдесятницу, другие воскресные дни года и известные праздники, с несколькими панегириками» (Διδαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστήν καὶ εἰς ἄλλας κυριακάς τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ ἐπισήμους ἑορτάς, μετὰ καὶ τινῶν πανηγυρικῶν λόγων) представляют собой собрание гомилий; впервые издано в Венеции в 1720 г. Издание 1849 г. (переизд. в 1859), подготовленное архим. Анфимием (Мазаракисом), является самым полным, включает прежде не публиковавшиеся гомилии и их фрагменты на итал. языке. Часть гомилий И. была переведена на румын. (Бухарест, 1742), рус. (СПб., 1775), араб. (Бейрут, 1870) и тур. (Трабзон, 1900) языки. В ряде проповедей присутствовали пассажи, где формулировался догмат о непорочном зачатии Богородицы в соответствии с католич. традицией. Они по благословению К-польского патриарха Анфима IV были изъяты из текстов издания 1849 г. и последующих.

«Камень соблазна, или Объяснение начала и причины разделения Восточной и Западной Церквей, с приведением пяти главных отличий» (Πέ-

ρα σκανδάλου, ἦτοι διασάφησης τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς αἰτίας τοῦ σχίσματος τῶν δύο Ἐκκλησιῶν Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς, μετὰ τῶν πέντε διαφωνουσῶν διαφορῶν) — историко-догматическое сочинение; издано в Лейпциге в 1718 г. В 1743 г. в Бреслау (Вроцлаве) вышло 2-е издание с латинским переводом. Трактат выдержал много переизданий: в Амстердаме, Афинах, Халебе (1721, араб. перевод), Вене (1787, нем. перевод), С.-Петербурге (1783) и 1854, рус. перевод). В 1-й ч. трактата дается обзор истории К-польских патриархов святых Игнатия и Фотия (IX в.), истории Лионской (1274) и Флорентийской (1439) уний между правосл. и Римско-католической Церквами. Во 2-й ч. излагаются 5 основных пунктов догматического расхождения между Вост. и Зап. Церквами. В 1764 г. в Неаполе было опубликовано католич. опровержение «Камень соблазна...», написанное каноником Марко Антонио Грегориной.

Сохранились также нек-рые письма И. В своих произведениях И. не прибегал к сложным риторическим построениям с архаическими книжными оборотами и лексикой, использовал народный греч. язык, создавал образцы подлинного красноречия.

Соч. (рус. пер.): Поучения во святую и великую Четырдесятницу, то есть великопостные недели / Пер.: С. Писарев. СПб., 1759–1760. 2 т.; То же. 1765. 2 т.; Два слова поучительные и четыре речи похвальные / Пер. с итал.: С. Писарев. СПб., 1773; Панегирики, поучительные слова в разные праздники Пресвятой Богородицы и похвальные речи / Пер. с греч.: С. Писарев. СПб., 1776. 3 т.; Собрание разных поучительных слов / Пер.: С. Писарев. М., 1781; Камень соблазна, или Историческое изъяснение о начале и причине разделения Восточной и Западной Церкви / Пер. с греч.: С. Писарев. СПб., 1783; То же, изм. загл.: Камень соблазна, или Изложение начала и причин отпадения Церкви Западной от Восточной и предметов несогласия между ними / Пер. с греч.: Е. И. Ловягин. СПб., 1854; То же, изм. загл.: Камень преткновеня, или Изложение начала и причин отпадения Церкви Западной от Восточной и предметов несогласия между ними. М., 1999; Собрание поучительных слов во святую и великую Четырдесятницу, также в разные Недели и праздничные дни, с присовокуплением панегириков, или похвальных слов, в разные праздники Пресвятой Богородицы / Пер. с греч.: С. Писарев. М., 1787; От совести никуда не убежишь. Од., 1890, 1902; Рождество Господа нашего Иисуса Христа / Пер. с греч.: прот. М. И. Хитров. М., 1898; Христова скорбь. Серг. П., 1901, 1915; Зависть. Серг. П., 1901; О смерти. Серг. П., 1902; О рае. Серг. П., 1902; О совести и Божием правосудии. Серг. П., 1902; Проповеди: Новый пер. с греч. Серг. П., 1902; Ключи от рая и ада: Из поучительных слов. Козельск, 1997; Проповеди / Изд. Сергеевского мон-ря. [М.], 2000.



Лит.: *Gregorina M. A.* Panoplia per i Greci in cui si dà un saggio del libro mss. intitolato Pietra dello scandalo. Napoli, 1764; *Salaville S.* Élie Méniatis et l'immaculée conception: observations nouvelles à propos des diverses éditions des Didaca... // EO. 1928. Vol. 27. P. 278–294; *idem.* Miniatis ou Mèniatès Élie // DTC. Vol. 10. Col. 1769–1773; *idem.* Ἡλία Μηνιάτης θεολογικαὶ διδασκαί. Ἀθήναι, 1954; *Τατάκης Β.* Σκοῦφος, Μηνιάτης, Βούλγαρις, Θεοτόκης. Ἀθήναι, 1953; *Ερμολικός Γ.* Ἡλίας Μηνιάτης (1669–1714). Ἀπὸ τῆ ζωῆ καὶ τῆ δράσεως του // Ἀκτίνες, 1960. Τ. 23. Σ. 49–54, 93–98; *Grumel V.* Élie Miniatis // DHGE. T. 15. Col. 192 [уточнения дат издания и доп. библиогр.]; *Πατρινέλης Χ. Γ.* Ἡλίας ὁ Μηνιάτης // ΘНЕ. Т. 6. Σ. 32–37; *Couloumbis E.* Le grand prélat et prédicateur Élias Miniatis // Theologia. 1969. Vol. 40. P. 430–436; *Δημοφῶς Κ.* Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας. Ἀθήναι, 1972<sup>2</sup>. Σ. 106–108; *Stiemon D.* Miniatis (Élie) // DSAMDH. Vol. 10. Col. 1236–1238.

Ю. А. Казачков

**ИЛИЯ́** (Салиби) (1.06.1881, сел. Сук-эль-Гарб, близ Бейрута — 11.10.1977, Бейрут), митр. Бейрутский (Антиохийская Православная Церковь). Начальное образование получил в родном селении, в правосл. школе при мон-ре вмч. Георгия, среднее — в местном амер. колледже. В 1892 г. принял монашество и поступил в Бейрутскую ДС. С 1898 г. чтец, затем личный секретарь Бейрутского митр. Гавриила (Шатилы), бывш. настоятеля Антиохийского подворья в Москве. Следующий Бейрутский митр. Герасим (Масарра) в 1907 г. хиротонисал И. во диакона, через 2 года возвел в сан архидиакона. И. был назначен ответственным по связям с правительственными и др. организациями, во время отсутствия правящего архиерея возглавлял финансовый комитет и ведал делами митрополии. В 1918 г., после иерейской хиротонии, возведен в сан архимандрита. В 1926 г. в Дамаске рукоположен во епископа в помощь митрополиту Бейрутскому, с 1936 г. митрополит Бейрутский.

За время управления Бейрутской епархией И. проявил себя как опытный администратор, восстановил старые и открыл новые правосл. школы, поддерживал дружественные отношения с представителями др. конфессий и мусульманами в Ливане. 25–28 янв. 1963 г. в Бейруте отмечалось 27-летие служения И. в сане митрополита; в торжествах приняли участие представители Поместных Православных Церквей, др. Вост. Церквей и Правительства Ливанской Республики.

И. поддерживал тесные связи с РПЦ. Он принимал в Бейруте Патриархов Московских и всея Руси

*Алексия I* (1945, 1960) и *Пимена* (1972) во время их путешествий по Ближ. Востоку. При И. в Бейруте было учреждено подворье Московского Патриархата при Благовещенском храме (1946), на средства РПЦ построен госпиталь во имя вмч. Георгия Победоносца (1-й камень заложил Патриарх Алексей I в 1960), переданный в дар Бейрутской митрополии. По приглашению Московской Патриархии И. трижды посещал СССР: в 1947, 1956 (во главе делегации Антиохийской Православной Церкви, награжден дипломом почетного члена МДА, выступал по Московскому радио) и 1962 гг.; побывал в Москве, ТСЛ, Ленинграде, Киеве, Одессе. В 1959 г. И. был награжден нагрудным знаком РПЦ — звездой св. равноап. кн. Владимира 1-й степени.

И. погребен в склепе за алтарной частью Благовещенского храма в Бейруте.

Лит.: *Зернов М., прот.* Пребывание митр. Бейрутского Илии Салиби в СССР // ЖМП. 1956. № 9. С. 16–21; *Иоанн (Вендланд), еп.* Звезда св. Владимира — на груди митр. Бейрутского Илии Салиби // Там же. 1960. № 1. С. 75; *Филарет (Денисенко), архим.* Во имя единения и мира: Паломничество Патриарха Московского и всея Руси Алексия к святым Востока: Антиохийский Патриархат // Там же. 1961. № 3. С. 23–39; *И. Х.* Высокопреосвященный Илия Салиби, митр. Бейрутский // Там же. 1963. № 4. С. 47–49; *Статов П., прот.* Юбилейные торжества в честь Высокопреосвященного Илии Салиби, митр. Бейрутского // Там же. С. 49–52; *Должников А., прот.* Митр. Бейрутский Илия: [Некр.] // Там же. 1978. № 10. С. 42–43.

Э. П. Г.

**ИЛИЯ́ I** († 12.05.1000, Каир), патриарх Александрийский (с июня/июля 964). До избрания на Патриаршество был игуменом лавры св. Харитона в Палестине. По всей видимости, происходил из арабо-христ. среды, хотя несомненно знал греч. язык и поддерживал контакты с Византией. По свидетельству *Яхьи Антиохийского*, Патриаршество И. началось на 19-м году халифата аль-Мутия, в джумаде II (15 июня — 13 июля 964), и длилось 37 лет по счету лунной хиджры (в рукописи, положенной в основу издания летописи Яхьи, срок правления И. ошибочно указан как 7<sup>2</sup>/<sub>3</sub> года; эта ошибка присутствует также в рус. переводе Н. А. Медникова).

За свое долгое Патриаршество И. был свидетелем мн. событий истории христ. Востока. Т. н. византийская реконкиста в 60-х гг. X в. привела к обострению межконфессио-

нальных отношений в Вост. Средиземноморье. В 960 и 961 гг., после побед армий имп. Никифора II Фоки, в Фустате прошли погромы в христ. церквях различных исповеданий. Особенно пострадала мелькитская (правосл.) ц. св. Михаила, к-рая в течение долгого времени оставалась в полуразрушенном состоянии. Патриарх неоднократно обращался к мусульманским властям за разрешением восстановить церковь, но получал отказ. Не имея возможности совершать богослужения в ц. св. Михаила, мелькиты Фустата проводили службы в ц. св. Исидора в квартале Каср-эш-Шама. В собственности православной общины оставалась также ц. св. Феодора, где были похоронены скончавшиеся в Египте Иерусалимские патриархи Христул (969) и Иосиф (984).

В 969 г. династия Ихшидидов, правившая Египтом, была свергнута шитской династией Фатимидов. Недалеко от Фустата Фатимиды основали новую столицу Каир, куда вскоре перенесли свою резиденцию Александрийские патриархи. Первые фатимидские халифы проявляли исключительную веротерпимость и широко покровительствовали немусульм. общинам; христиане и иудеи занимали видные посты в гос. аппарате. Халиф аль-Азиз (975–996) был женат на правосл. египтянке. Один из ее братьев, *Орест*, стал в 986 г. Иерусалимским патриархом, другой, *Арсений* (впосл. патриарх Александрийский), — митрополитом Каира и Фустата. По всей видимости, митр. Арсений отгеснил стареющего И. от реального управления Патриархатом. Пользуясь близостью к халифу, Арсений отнял у коптов ряд храмов и мон-рей, принадлежавших правосл. в визант. эпоху и утраченных после араб. завоевания. Видимо, ему удалось восстановить также ц. св. Михаила, т. к. она упоминается среди каирских церквей, пострадавших от погромов в мае 996 г. Нападения на церкви в 996 г. были вызваны пожаром, уничтожившим фатимидский флот, который готовился к походу на Византию. Каирская чернь обвинила в поджоге итал. купцов из Амальфи; 160 человек купеческой колонии было убито, а их имущество и нек-рые церкви разграблены. Власти, однако, сурово наказали участников погромов и добились возвращения расхищенного имущества.



И. упоминается в послании 968 г. сиро-яковитского Антиохийского патриарха Иоанна VII копт. Александрийского патриарху Мине (*Assemani*, BO. T. 2. P. 133). Известно также о переписке И. с Антиохийским патриархом *Агапием I (II)*, который по вступлении на кафедру в кон. 977 г. разослал известительные грамоты остальным правосл. патриархам. И. в своем ответе (это единственное известное нам произведение патриарха, сохранившееся лишь в пересказе хронистов) осудил Агапия за то, что тот оставил Халебскую кафедру ради Антиохийской. Он выразил сомнения в каноничности поставления Агапия, требуя объяснения причин избрания этого патриарха и письменного свидетельства антиохийского духовенства и старейшин об их согласии с его поставлением. Ответное послание Агапия от 7 дек. 978 г. целиком приводится в летописи Яхьи и воспроизведено в более поздних сочинениях араб-христ. хронистов. Агапий с достоинством и тактом доказывал правомерность своего вступления на кафедру с т. зр. церковных канонов, а также ввиду единодушного желания антиохийцев и указывал, что сомнения И. не должны служить препятствием к общению оторванных друг от друга правосл. Церквей Востока. И., получив послание Агапия, без дальнейших споров включил его имя в диптихи.

И. скончался в Каире, однако погребение патриарха произошло в Александрии, и там же состоялось избрание его преемником Каирского митр. Арсения.

Ист.: Император Василий Болгаробойца: Извлеч. из летописи *Яхьи Антиохийского* / Изд., пер., коммент.: В. Р. Розен. СПб., 1883. С. 5–11, 19, 34–35, 42–43, 295–300; *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1897. Т. 2(1). С. 335–337, 347, 357. (ППС; Т. 17. Вып. 2(2)); *Yahya-ibn-Sa'ïd d'Antioche*. Histoire. P., 1924. Fasc. 1. P. 779–780, 793. (PO; Т. 18. Fasc. 5); 1932. Fasc. 2. P. 378–389, 415, 447–448, 462. (PO; Т. 23; Fasc. 3).

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. P. 478; *Nasrallah*. Histoire. T. 3/1. P. 107; *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 64–65.

К. А. Панченко

**ИЛИЯ II**, патриарх Александрийский (ок. 1180). М. *Лекьен* считал И. преемником *Софрония III* и датировал его пребывание на Александрийском престоле 1180 г. без ссылки на источники. В качестве косвенного подтверждения своей гипотезы

*Лекьен* указал, что в одном из использованных им каирских списков Александрийских патриархов за Софронием следует некий Альфтер, чье явно искаженное имя может относиться к И. В списке Александрийских патриархов А. фон Гутшмида это имя передано как *Елевферий*. У Х. М. Лопарёва в каталоге присутствуют оба имени; по неизвестным причинам исследователь датировал правление И. 1171–1175 гг., а Елевферия — 1175–1180 гг. Сведения об И. в др. источниках отсутствуют.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 487; *Gutschmid A.*, von. Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien // *Idem*. Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 488; *Лопарёв*. Каталог алекс. патриархов. С. XLI; *Grumel V.* La Chronologie. P., 1958. P. 444; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 2. P. 584.

**ИЛИЯ I**, патриарх Антиохийский (ок. 905 — 2 июля 931). И. происходил из среды чиновников (катибов), служивших в мусульм. администрации, и, возможно, до своего избрания в патриархи не имел духовного сана. Занятие светской христ. элитой высших постов в церковной иерархии было весьма распространенным явлением в эпоху Халифата. По сообщению хрониста *Евтихия* Александрийского, И. вступил на Патриаршество на 3-м году правления аль-Муктафи, т. е. ок. 292 г. хиджры (905 г. по Р. X.). Этой датировке несколько противоречит др. свидетельство *Евтихия* — о том, что Антиохийским патриархом, к-рый в 906 г. вел переписку с К-полем по делу К-польского патриарха Николая I Мистика и 4-го брака визант. имп. Льва VI Мудрого, был предшественник И. Симеон. *Евтихий*, однако, не знал конкретной даты К-польского Собора по вопросу 4-го брака императора (907), поэтому привязка хронистом Собора к Патриаршеству Симеона может быть произвольной.

В 912 г. И. предпринял попытку учредить архиерейский престол в Багдаде, столице Халифата, где существовала значительная правосл. община. Патриарх назначил на эту кафедру митр. Иоанна, к-рый сделал своей резиденцией одну из багдадских церквей, принадлежавшую мелькитам. Однако несторианский католикос Авраам III (905–936) не пожелал видеть рядом с собой др. архиерея. Ссылаясь на потенциальную нелояльность мелькитов, единоверцев византийцев, и подкрепляя свою просьбу значительным денежным подношением, католикос сумел заручиться под-

держкой властей Халифата. И. был вызван в Багдад и принужден подписать обязательство об отказе от учреждения в столице архиерейского престола; окормлять правосл. общину должны были епископы, периодически приезжавшие в Багдад на короткое время.

В нач. 20-х гг. X в. в халифате произошло резкое обострение межконфессиональных отношений. Во время погромов пострадали мн. церкви в Египте и Палестине. В окт. 924 г. подверглись нападению мелькитские церкви и монастыри в Дамаске. Был полностью разграблен кафедральный собор Пресв. Богородицы, на украшение к-рого христиане в свое время потратили 200 тыс. динаров.

В сочинении мусульм. писателя Абу Али аль-Мухассина ат-Танухи (2-я пол. X в.) содержится рассказ, относящийся ко времени Патриаршества И. Согласно этому источнику, Абу-ль-Хасан Али ибн Иса, везир халифа аль-Муктадира, узнав о принуждении византийцами пленных мусульман к принятию христианства, через наместника Сирии приказал, чтобы Антиохийский и Иерусалимский патриархи, чьи кафедры находились на территории Халифата, под угрозой отлучения запретили визант. властям притеснять военнопленных. Посольство от патриархов и наместника Сирии прибыло в К-поль с письмом, которое оказало должное действие. Это событие К. П. Тодт датировал нач. 20-х гг., исходя из времени написания др. письма, направленного халифу К-польским патриархом Николаем I Мистиком (июль 922), в к-ром обстоятельно опровергаются обвинения в плохом обращении с пленными, фигурирующие в рассказе ат-Танухи (RegPatr, N 750).

Мелькитский униатский историк XVIII в. Юханна аль-Аджими называет И. «ученым и писателем, опровергшим еретиков», однако в источниках не сохранилось упоминаний о лит. деятельности патриарха.

По сведениям *Евтихия*, И. правил 28 лет (по счету лунной хиджры) и умер в субботу 13 джумада II 317 г. хиджры (24 июля 929). Однако эта дата не соотносится с указанным сроком правления и днем недели. Н. А. Медников предположил ошибку в написании года и исправил его на 319 г. хиджры, в этом случае день смерти И. действительно приходится на субботу (2 июля 931). В западной историографии, начи-



ная с работ С. Каралевского, утвердилась ошибочная датировка Патриаршества И. (907 – 24 июля 934). Ист.: *Eutychn. Annales. Pars 2. P. 73–74, 82–83, 85*; Антиохийские патриархи в арабском списке *свящ. Иоанна Жеми 1756 г.* // ТКДА. 1875. Март. С. 472; *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ея арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1903. Т. 1. С. 810–811; 1897. Т. 2. С. 288, 292–293. (ППС; Т. 17; Вып. 50); *Абу Али аль-Мухассин ат-Танухи.* Занимательные истории и примечательные события из рассказов современников / Пер.: И. М. Фильштинский. М., 1985. С. 127–130. Лит.: *Assemani.* ВО. Т. 2. P. 440–441; *Karalevskiy C.* Antioche // DHGE. Т. 3. Col. 602; *Browne L. E.* The Eclipse of Christianity in Asia: from the Time of Muhammad till the 14<sup>th</sup> Cent. N. Y., 1967. P. 57–58; *Todt K.-P.* Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204). Wiesbaden, 1998. S. 182–183.

К. А. Панченко

**ИЛИЯ II**, патриарх Антиохийский (1 апр. 1032 – 8 сент. 1033). Происходил, по-видимому, из визант. Анатолии, был монахом в одном из монастырей Никомидии. Мелькитский уният. историк XVIII в. Юханна аль-Аджими без указания на источники сообщает, что И. был родом из Иерусалима. С кон. X в. визант. императоры контролировали замещение Патриаршего престола недавно отвоеванной византийцами у мусульман Антиохии (969) и во избежание появления сепаратизма не допускали избрания на него местных уроженцев. Поставление И. на Патриаршество прошло в К-поле, после чего он в отличие от предшественника Николая II подписал томос К-польского Собора (от 3 мая 1030) против яковитов и их деятельности в Мелитине (RegPatr, N 839–840).

Информация об И. содержится в гл. обр. у *Яхьи Антиохийского*, который в свою очередь опирался на несохранившиеся церковно-политические хроники сирийских христиан. В свое недолгое Патриаршество И., похоже, мог контролировать только визант. половину Антиохийского диоцеза (Киликия, Юго-Вост. Анатолия, часть Сев. Сирии), т. к. в тот период отношения Византии с мусульманами были напряженными; в пограничной зоне продолжались военные столкновения.

Политические успехи Византии сопровождалась перенесением в К-поль почитаемых ближневосточных святых. После присоединения Эдессы (1031) в имперскую столицу была перевезена местная реликвия — «Пе-

реписка Авгаря с Иисусом Христом» (см. в ст. *Авгарь*). Мусульм. правитель Халеба, стремясь заручиться поддержкой Византии, ок. 1032/33 г. прислал императору мощи св. Иоанна Крестителя, хранившиеся ранее в Эмесе (Хомсе) и перенесенные оттуда в цитадель Халеба при появлении под Хомсом армии ромеев в кон. X в. Ист.: *Eutychn. Annales. Pars 2: Accedunt Annales Yahia Ibn Said Antiochensis* / Ed. L. Cheikho et al. P. 265, 269; Антиохийские патриархи в араб. списке *свящ. Иоанна Жеми 1756 г.* // ТКДА. 1875. Март. С. 475.

Лит.: Император Василий Болгаробойца: Извлеч. из летописи *Яхьи Антиохийского* / Изд., пер., коммент.: В. Р. Розен. СПб., 1883. С. 077–081, 72, 387–391.

К. А. Панченко

**ИЛИЯ IV** (Муавад) (1914, Арсун, Ливан – 21.06.1979, Дамаск), Патриарх Антиохийский (с 25 сент. 1970). Начальное образование получил в школе при мон-ре св. Георгия (Дейр-эль-Харф) в епархии Гор Ливанских, а затем продолжал учебу в правосл. школах в Хомсе и Дамаске. С 1927 г. исполнял обязанности послушника при Патриархе *Григории IV*. В 1934 г. Патриарх *Александр III* сделал его своим иподиаконом и направил учиться в греческую богословскую школу на о-ве Халки, к-рую И. окончил в 1939 г. По возвращении домой был назначен ректором ДС при монастыре *Баламанд* и рукоположен во иерея, в 1941 г. возведен в сан архимандрита. Одновременно И. в течение неск. лет преподавал араб. литературу в правосл. средней школе «Аль-Ассия» в Дамаске. В 1947 г. был направлен в Бразилию в качестве главного священника православной араб. общины в Рио-де-Жанейро, где служил 3 года до избрания митрополитом Халебским в 1950 г. Архирейская хиротония И. прошла при участии *Григория (Чукова)*, митр. Ленинградского и Новгородского.

Будучи митрополитом, И. сыграл заметную роль в деле укрепления связей между разными христ. общинами, имел добрые отношения с муфтием Халеба. И. представлял Антиохийскую Православную Церковь (АПЦ) на Всеправославных совещаниях на о-ве Родос (1961, 1963, 1964) и в Женеве (1968); принимал участие в Международном христ. форуме «За Палестину» (Бейрут, май 1970), где выступил с речью о трагедии палестинского народа и выразил сожаление в связи с негативной позицией «христианского» Запада по отношению к палестинскому вопросу.

После кончины Патриарха Феодосия VI И. был избран Местоблюстителем Патриаршего престола, а затем Патриархом Антиохийским и всего Востока. Интронизация состоялась 27 сент. 1970 г. 7 окт. 1971 г. И. совершил торжественное открытие Богословского ин-та им. прп. Иоанна Дамаскина в Баламанде (основан в 1970). 21 июня 1972 г. он возглавил Свящ. Синод, который принял новый устав АПЦ. В 1974 г. И. открыл в Дамаске близ кафедрального собора новое здание Православного молодежного центра (раньше воскресные школы не имели постоянного помещения). Занимаясь о положении заграничных епархий АПЦ, И. в 1977 г. совершил пастырский визит в Сев. и Юж. Америку, в 1978 г. вновь посетил Лат. Америку. Дважды (1971 и 1972) посещал Грецию.

И. поддерживал тесные отношения с РПЦ. В ходе его 1-го офиц. визита в СССР 13–26 янв. 1972 г. (Москва, Загорск, Ленинград, Киев) И. был вручен диплом почетного члена ЛДА и орден равноап. кн. Владимира 1-й степени. 4–13 мая 1972 г. И. принимал в Сирии и Ливане Патриарха Московского и всея Руси *Пимена*. Второй раз И. посетил СССР по приглашению РПЦ 15–24 окт. 1974 г. (Москва, Загорск, Ленинград, Псков).

В 1974 г. И. во главе большой церковной делегации, в которую входили епископы и священники разных конфессий, отправился в г. Лакхор (Пакистан), где выступил на мусульм. конференции с речью о значении Иерусалима для арабов — христиан и мусульман. В 1975 г. посетил Саудовскую Аравию, где встретился с королем Халедом бин Абдуль-Азизом, обсуждал ряд проблем, волновавших араб. мир, и предложил королю созвать христианско-мусульм. конференцию для обсуждения вопроса о статусе Иерусалима. После этих визитов И. стали называть Патриархом арабов (или Аравийским Патриархом).

И. скончался от сердечного приступа. На его похоронах присутствовали делегации Поместных Православных Церквей, в т. ч. РПЦ, видные представители христ. Церквей Сирии, Ливана, Иордании и Египта, а также представитель ливийского лидера Муаммара Каддафи, представитель ООН, министры и депутаты парламентов Сирии и Ливана, посланцы глав разных стран. Премьер-министры Сирии и Ливана от

имени президентов своих стран возложили ко гробу И. гос. награды: орден Омейядов и почетный орден и ленту Ливанского кедр. Именем И. названа одна из улиц Халеба.

И. в совершенстве владел лит. араб., а также греч., англ., франц., португ., испан. и тур. языками. Он перевел с греческого языка на арабский сб. «Отцы-апостолы» (сочинения отцов Церкви первых веков христианства с комментариями), сб. «О крещении» (8 проповедей свт. Иоанна Златоуста), сб. «Избранное из сочинений отцов Церкви» (5 трактатов свт. Василия Великого и 10 сочинений прп. Симеона Нового Богослова), ряд произведений прп. Романа Сладкопевца и прп. Иоанна Дамаскина, кн. «О жизни во Христе» свт. Николая Кавасилы (изд. посмертно в 1982, переизд. в 2002), книгу об Афоне З. Папантониу «Святая гора»; с англ. языка на арабский — кн. «Путь к благодати» и труд Й. Хольцнера о св. ап. Павле и его роли в распространении и утверждении христианства (это самая объемная книга, посвященная ап. Павлу на араб. языке). И. является автором книг «О современной греческой поэзии» (1956, написана по просьбе Мин-ва культуры Сирии), «Жизнь и труды первоверховных апостолов Петра и Павла» (на основе греч. источников) и мн. богословских статей («Новые направления в православном богословии», «Воскресение Бога в [Марии] Магдалине», «Почему Бог согласился испытать муки на Кресте» и др.).

Ист.: *Гермоген (Орехов), еп.* Блаж. Илия IV, Патр. Антиохийский и всего Востока // ЖМП. 1971. № 2. С. 48–50; *он же.* Интронизация Блаж. Илия IV, Патр. Антиохийского и всего Востока // Там же. С. 50–53; *Ильич И., прот.* Визит Патриарху Антиохийскому // Там же. № 5. С. 9–10; Посещение РПЦ Блаж. Патр. Антиохийским и всего Востока Илией IV // Там же. 1972. № 3. С. 5–8; Посещение Святейшим Патр. Московским и всея Руси Пименом Поместных Правосл. Церквей // Там же. № 6. С. 4–7; *Пимен (Извекон), Патр. Моск. и всея Руси.* Слова и речи, произнесенные в Сирии и Ливане // Там же. № 9. С. 7–14; *Дымина С., свящ.* Паломничество председателя РПЦ: Антиохийский Патриархат. Сирия и Ливан // Там же. С. 15–22; Делегация Антиохийской Церкви в Советском Союзе // Там же. 1975. № 1. С. 4; Кончина Блаж. Илия IV, Патр. Антиохийского и всего Востока // Там же. 1979. № 8. С. 7–8; *Анатолій (Кузнецов), еп.* Блаж. Патр. Антиохии и всего Востока Илия IV: [Некр.] // Там же. № 9. С. 40–43.

Лит.: *Awad S. Ilyās batriyark al-'arab* // *At-Turāth al-'urthūdhuksī.* Beyrut (?), 2008. N 8 (<http://www.orthodoxlegacy.org> [Электр. ресурс]).

Джабер Аби Джабер

**ИЛИЯ (I)** [греч. Ἠλίᾱς], еп. Иерусалимский (2-я пол. II в.). Сведения о нем содержатся у визант. хронистов патриарха Никифора I К-польского и Георгия Синкелла (оба нач. IX в.). Авторы указывают, что И. был 25-м епископом Иерусалима и пребывал на кафедре 2 года. В их списках епископов И. занимает место между еп. Иулианом и еп. Апионом (иначе Капитон), что соответствует 2-й пол. II в. Однако Евсевий Кесарийский (нач. IV в.), сведениями которого обычно пользовались эти хронисты, не упоминает об И. Имя И., как правило, не включается в совр. офиц. списки патриархов Иерусалимской Православной Церкви.

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* IV 4; V 12; *idem. Chron.* P. 172–174; *Niceph. Chronogr.* P. 124; *Georg. Sync. Chron.* A. P. 432.

Лит.: *Papebrochius D.* Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolymitananae Ecclesiae // *ActaSS. Maii.* T. 3. P. XII.

**ИЛИЯ I (II)** (ок. 430 – 19/20.07. 518), свт. (пам. зап. 4 июля (Римский мартиролог), 18 февр. (Мелькитская католическая Церковь); в греч. и рус. синокасах не упом.), патриарх Иерусалимский (23 июля 494 – 20 июля 516). О ранних годах жизни И. известно из Жития прп. Евфимия Великого, составленного Кириллом Скифопольским (сер. VI в.). Род. в араб. семье; его родители, видимо, были родом из Каменистой Аравии. Рос в Нитрийской пустыне (Египет), где принял монашество. Подвизался там вместе с другом каппадокийцем Мартирием. В 457 г., после убийства Александрийского патриарха Протерия, в Египте получила преобладание церковная партия монофизитов во главе с патриархом Александрийским Тимофеем II Элуром; И. и Мартирий были вынуждены бежать из Египта в Палестину, где были приняты в лавре прп. Евфимия Великого. Согласно Житию, составленному Кириллом Скифопольским, прп. Евфимий предсказал им, что они оба — один за другим — займут Иерусалимскую кафедру. 10 лет спустя (467/8) И. и Мартирий покинули лавру, однако продолжали поддерживать связь с прп. Евфимием. Мартирий стал вести отшельническую жизнь в пещере в 15 стадиях к югу от лавры, а И. построил себе келлию близ Иерихона. Впосл. в этой местности И. основал 2 мон-ря, став их игуменом; во времена Кирилла Скифопольского эти мон-ри носили имя своего основателя. В 473 г. И. и Мар-

тирий присутствовали при погребении прп. Евфимия. Тогда же они стали известны Иерусалимскому патриарху Анастасию I (458–478), который рукоположил их во пресвитеров и сделал своими помощниками в Иерусалиме. Мартирий стал преемником патриарха Анастасия I на Патриаршем престоле в 478 г.

И. был возведен на Патриаршество после смерти патриарха Саллюстия. Он продолжал сохранять тесные связи с палестинскими монахами, особенно с прп. *Саввой Освященным*, в лавре к-рого 1 июля 501 г. И. освятил новый храм. Однажды, когда Савва надолго отлучился из мон-ря в связи с основанием новой обители под Никополем, среди лаврских монахов распространился слух, что их настоятель растерзан в пустыне зверями, и они стали требовать от И. назначения нового игумена. И. отказал им, а вскоре в Иерусалим явился и сам Савва в день Обновления храма Гроба Господня. И. повелел Савве вернуться в лавру и впредь не покидать ее, дабы не смущать братию. Он позволил Савве изгнать из Новой лавры оригенистов во главе с неким палестинцем Нонном, а позже отказался принять их жалобы на Савву.

В 494 или в 495 г. в Иерусалиме И. соединил большое число отдельных монашеских келлий в единый монастырь при Патриаршей резиденции. Тем самым было положено основание *Святогробского братства*. Известно также об основании в Иерусалиме большой базилики Богородицы (Новой базилики), строительство к-рой было завершено уже при имп. Юстиниане I (543). Хронист Евтихий Александрийский (X в.) сообщает, что И. построил мн. храмы, и среди них особо выделяет ц. св. Елены.

Связи И. с монашеством обеспечили ему поддержку во время конфликта с имп. Анастасием I (491–518) по вопросу о признании Вселенского IV Халкидонского Собора (451). Стремясь сохранить хрупкий мир в Церкви и опираясь на «*Энотикон*», изданный в 482 г., имп. Анастасий проводил политику компромисса между православными и монофизитами. Взойдя на Иерусалимскую кафедру, И. вступил в церковное общение с К-польским патриархом Евфимием, православным, но находившимся вне общения с Римом (вопреки утверждению Захарии Ритора — *Zach. Rhēt. Hist. eccl.* VII 1)



из-за *акакианской схизмы*. После низложения патриарха Евфимия (осень 495) И. без возражений вступил в общение с его преемником Македонием II, к-рый проводил церковную политику своего предшественника. Нек-рые разногласия И. с К-полем обнаружались только после низложения Македония (511). Избранный на его место К-польский патриарх Тимофей I (511–518) прислал И. извещение о своем избрании с приложением исповедания веры и документов о низложении Македония. И. принял исповедание нового патриарха и вступил с ним в общение, однако принял осуждение Македония отказался.

В это же время имп. Анастасий испытывал давление со стороны монофизитской партии во главе с еп. *Филоксеном* Иерапольским и палестинским мон. *Севиrom* из Созополя, к-рые требовали от Антиохийского патриарха *Флавиана II* (498–512) осудить Халкидонский Собор. Флавиан и И. принадлежали к одной партии, стремившейся к сохранению церковного мира, однако патриарх Флавиан был более склонен к компромиссу с монофизитами, хотя и отказывался открыто осуждать Халкидонский Собор. В 508/9 г. патриарх Флавиан созвал Собор в Антиохии, на к-ром наряду с подтверждением «Энотикона» и осуждением *Нестория* и *Евтихия* были выработаны особые вероучительные главы, содержавшие новые уступки монофизитскому учению о Боговоплощении, однако Халкидонский Собор открыто осужден не был. Имп. Анастасий потребовал от Иерусалимской Церкви и И. подтвердить постановления Антиохийского Собора, однако, по сообщению *Евагрия Схоластика* (*Evagr. Schol. Hist. eccl. III 31*), исповедание И., доставленное в К-поль сторонниками монофизитства, было подменено в пути, и император получил подделку, в к-рой И. якобы открыто осуждал христологическое учение о двух природах и анафематствовал халкидонитов. Узнав о фальсификации, И. подал протест и обнародовал от своего имени др. исповедание — без анафем. Богословская позиция И. основывалась на учении о двух природах во Христе, однако и тогда и после И. по дипломатическим соображениям предпочитал не упоминать Халкидонский Собор.

Осенью 511 г., после осуждения Македония, И. присутствовал на

Соборе в Сидоне, где при председательстве еп. Кесарии Каппадокийской *Сотериха* большинство получила партия монофизитов во главе с еп. *Филоксеном*. Монофизиты вновь потребовали от патриарха *Флавиана* Антиохийского безоговорочной анафемы Халкидонского Собора. И. и Флавиан сочли достаточным осуждение *Нестория* и сочинений *Диодора Тарсийского* как противоречивших анафематизмам свт. *Кирилла Александрийского*. Свою позицию И. в очередной раз обосновал в письме имп. Анастасию, отправленном из Сидона, призывая не допускать раскола из-за Халкидона, но ограничиться осуждением прежних ересей. Это послание было получено вместе с донесением *Евтропия*, императорского представителя на Соборе. Анастасий приказал распустить Собор. Дальнейшее давление монофизитов и беспорядки на религ. почве, вспыхнувшие в Антиохии, вскоре привели к низложению патриарха *Флавиана* (512).

В это же время, опасаясь продолжения наступления монофизитов, И. направил ко двору имп. Анастасия делегацию палестинских монахов во главе с прп. *Саввой Освященным*. Савва был с честью принят в К-поле, где провел долгое время (511–512), пользуясь расположением имп. Анастасия, к-рый пообещал не нарушать церковный мир в Палестине, а также оказал значительную помощь палестинским монахам. Савва смог убедить императора в том, что И. твердо стоит на позициях православия и одинаково далек от несторианства и монофизитства.

После миссии в К-поле прп. Саввы положение И. упрочилось, и он оставался на кафедре еще 4 года. Тем не менее в 512 г. Антиохийским патриархом стал *Сеvir*, и И. сразу вступил в противостояние с ним. В ответ на послание *Севира*, в котором тот извещал о своем восшествии на престол, И. отказался признать законность низложения *Флавиана* и избрания *Севира*. В мае 513 г. посланцы *Севира* вновь прибыли в Иерусалим в сопровождении военного отряда, видимо, с имп. предписанием вынудить И. вступить в церковное общение с *Севиrom*. Однако прп. Савва с прочими игуменами не допустили представителей *Севира* в город; при этом монахи громко выкрикивали анафему *Севиру*. В 514 или в 515 г. *Сеvir* созвал Собор

в Тире, на к-ром был осужден Халкидонский Собор. Александрийский патриарх-монофизит *Иоанн II* (505–516) и К-польский патриарх *Тимофей I* приняли эти соборные постановления. *Захария Ритор* утверждал, что И. поступил так же. Однако более осведомленный *Кирилл Скифопольский* сообщал, что после Тирского Собора имп. Анастасий приказал дуксу Палестины *Олимпию* либо принудить И. признать осуждение Халкидона, либо лишить его кафедры (516). *Олимпий*, прибыв с военным отрядом в Иерусалим, распространял послание, якобы написанное от имени И. из Сидона, в к-ром тот обещал отступить от Халкидона. В результате И. как защитник православия был дискредитирован среди части местного монашества и паствы. После этого *Олимпий* арестовал И. и отправил его в ссылку в г. *Айла* (ныне *Эйлат*, Израиль). Тем не менее изгнание И. и обнаруженная вскоре подложность грамот, обнародованных *Олимпием*, еще более упрочили его авторитет как исповедника веры. В 518 г., незадолго до кончины И., его посетили в изгнании прп. *Савва*, *Стефан*, игум. лавры прп. *Евфимия*, и *Евфалий*, игум. монастырей, основанных И. под Иерихоном. В ночь с 9 на 10 июля, по сообщению *Кирилла Скифопольского*, И. вышел к гостям и поведал им, что в ту минуту скончался имп. Анастасий, а ему самому надлежит отойти ко Господу через 10 дней. Это пророчество сбылось; перед смертью И. причастился вместе с гостями. По возвращении в Иерусалим прп. Савва узнал, что имп. Анастасий скончался именно тогда, когда указал И.

В рассказе *Кирилла Скифопольского* образ И. имеет нек-рые агнографические черты, однако о почитании И. никаких сведений не сохранилось. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) имени И. нет. В Римской Церкви память И. и патриарха *Флавиана* Антиохийского отмечается 4 июля, однако имена этих святых как исповедников, пострадавших от монофизитов, появляются только в Римском Мартирологе Ц. *Барония* (XVI в.). До XVI в. об их почитании на Западе неизвестно. В визант. историографии образ И. также освещается неоднозначно. В «Церковной истории» *Евагрия Схоластика* И. упоминается только в связи с историей патриарха *Флавиана*, которого, как и И., автор считает жертвой



интриг Филоксена Иерапольского и Севира Антиохийского. Хронист Феофан Исповедник (нач. IX в.) довольно негативно оценивает роль И., обвиняя его в склонности к соглашению с еретиками. В актах VII Вселенского Собора (787) И. упомянут как исповедник правосл. веры (*Mansi*. Т. 12. Col. 1042, 1046), но в этом случае, видимо, проявилась традиция, идущая от Кирилла Скифопольского. Визант. историк Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.), опираясь на Кирилла, также считает И. исповедником.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 22–28; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* III 30–33; *Niceph. Callist. Hist. eccl.* XVI 26–28, 32, 34; *Eutych. Annales* // PG. 111. Col. 1057, 1064; *Theoph. Chron.* P. 151–153, 156; *Cyr. Scyth. Vita Euthym.* S. 5–85; *idem. Vita Sabae.* P. 85–200; *Zach. Rhet. Hist. eccl.* VII. Лит.: *Vailhé S. Les premiers monastères de Palestine* // Bessarione. 1898. Vol. 3. P. 44–50; *Diekamp F. Die origenistischen Streitigkeiten im VI. Jh. Münster, 1899.* S. 15–32; *Pétridès S. Le monastère des Spoudaei à Jérusalem* // EO. 1900/1. Vol. 4. P. 225–226; *Duchesne L. L'Église au VI<sup>e</sup> siècle.* P., 1925. P. 27–33; *Grumel V. Elia I di Gerusalemme* // BiblSS. Vol. 4. Col. 1054–1057; *Grillmeier A., Bacht H. Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart.* Würzburg, 1954. Bd. 3: Chalkedon heute. S. 918; *Janin R. Elie I* [22] // DHGE. T. 15. Col. 189–190; *Capizzi C. L'imperatore Anastasio I (491–518): Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità* // OCA. 1969. Vol. 184. P. 109, 121–122, 130–133, 240, 270. *Кулаковский. История.* Т. 1 (395–518). С. 394–395, 417; *Болотов. Лекции.* Т. 4. С. 547.

#### Д. В. Зайцев

Ж. Гродидье де Матон выдвинул предположение, что И. был автором неск. кондаков (*Grosdidier de Matons*. 1964), ранее приписывавшихся кардиналом Ж. Б. Питра Иерусалимскому патриарху Илию II (III). Два из этих гимнов содержат в акростихе имя Илия: кондак мученикам Сергию и Вакху *Σεργίου τε καὶ Βάκχου* (акростих *Ἰλίου* (Илия)); списки: *Sinait. gr.* 925, X в.; *Ath. Vatop.* 1041, X–XI вв.; *Corsinianus* 366, *Ath. Laur.* Г. 28, *Patm.* 212, все 3 — XI в.; *Sinait. gr.* 927, 1285 г.; ГИМ. Син. греч. № 437, 1-я пол. XIV в.) и кондак прор. Даниилу *Ἐκ λάκκου τῶν λεόντων* (Из рва львиного) (сохр. фрагментарно; неполный акростих *Ἰλ*; списки: *Corsinianus* 366 и *Vindob. Suppl. gr.* 96, оба XII в.). Атрибуция этих гимнов И. основывается на гипотезе, что упоминание об агарянах в кондаке прор. Даниилу является аллюзией на араб. племенной союз *Гассанидов*, имевший столкновения с Византией в Сиро-Палестинском регионе в правление имп. Анастасия I.

Оба указанных гимна написаны на подобен кондака прор. Илии *Ἰλίου τὸν Θεοβίτην* (Илию Фесвитянина) 4-го гласа (сохр. проимий и первые 7 икосов; неполный акростих *Ὁ ψαλμός* (Песнь)); списки: *Corsinianus* 366, *Vindob. Suppl.* 96, ГИМ. Син. греч. № 437; иногда в качестве образца для этого кондака указывается гимн прор. Даниилу), к-рый Питра считал принадлежащим тому же автору, что и 2 вышеупомянутых гимна, а П. Маас относил к раннему периоду истории кондака, т. е. ко времени жизни И. (*Maas*. 1910. P. 21). На тот же подобен написан кондак успешим *Δυνάμει θεϊκῇ* (Силой Божией) с акростихом *Ἐπιτύμβιον μέλος τοῦ [Α]...* (Надгробное пение [Α]...), также относящийся к ранней эпохе истории жанра (в нек-рых списках он указан в качестве подобна для др. упомянутых выше гимнов). Еще один, фрагментарно сохранившийся, кондак прор. Илию — *Προφήτα καὶ προόπτα* (Пророче и провидче) — Питра считал произведением того же автора, но, по мнению Гродидье де Матона, этот гимн был создан прп. *Романом Сладкопевцем*. Позднее Гродидье де Матон отказался от гипотезы об авторстве И. и в отношении остальных упомянутых кондаков и предположил, исходя из итало-греч. происхождения рукописей, что написавший их гимнограф жил на Западе, напр. на Сицилии, подвергшейся с 830 г. араб. натиску (*Grosdidier de Matons*. 1977).

Лит.: *Pitra. Analecta sacra.* Vol. 1. P. 289–297; *Maas P. Frühbyzantinische Kirchenpoesie.* Bonn, 1910; *Grosdidier de Matons J. Romanos le Mélode. Hymnes.* P., 1964. Т. 1. P. 295–297; *idem. Romanos les Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance.* 1977. P. 53–54; *Τρεμπέλας Π. Ν. Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθοδόξου Ὑμνογραφίας.* Ἀθήναι, 1978<sup>2</sup>.

#### С. И. Н.

**ИЛИЯ II (III)**, патриарх Иерусалимский (кон. 60-х — нач. 70-х гг. VIII в. (?) — после марта 796). Точное время возведения И. на Иерусалимскую кафедру неизвестно. Хронист *Евтихий* Александрийский ошибочно датировал это событие 17-м годом халифата Хишама (741), что противоречит косвенным данным др. источников. Однако период Патриаршества, указанный Евтихием (34 года), в целом согласуется со сведениями, известными об И.

И. достаточно часто упоминается в произведениях палестинской агнографии кон. VIII — нач. IX в. Так,

в Житии прп. Стефана Савваита († 794) повествуется, что мон. Феодор, брат к-рого был личным врачом араб. наместника Палестины, намеревался свергнуть И. и занять его престол. Прп. Стефан предсказал Феодору, что его Патриаршество закончится позорным изгнанием. Тем не менее Феодор оклеветал И. и использовал все свое влияние на араб. власти, чтобы низложить патриарха. И. был сослан в «Персиду» (в араб. переводе — Багдад), где его мн. годы держали в окопах под стражей. Один из палестинских отшельников, авва Христофор, отправился к месту ссылки патриарха, чтобы поддержать его и попытаться выкупить из заточения. По неясным причинам агнограф прп. Стефана с осуждением отзывался об этой поездке и писал, что Христофор был научен коварными советами своекорыстных людей. Как предсказал прп. Стефан, Христофор хотя и увиделся с И., но не сумел освободить его и умер в вост. землях Халифата. Однако в итоге Феодор, захвативший Патриарший престол, был отлучен и низложен, по-видимому, палестинским клиром и, как пишет агнограф, «зло окончил жизнь в Персиде», а И. получил свободу и вернулся на Патриаршество. Источник не датирует эти события. По подсчетам Х. М. Лопарёва, ссылка И. и правление Феодора могли относиться к кон. 70-х — 1-й пол. 80-х гг. VIII в., и в любом случае эти факты имели место до *Вселенского VII Собора (787)*.

В актах Собора упоминается об участии в его работе Иоанна, синкелла Антиохийского патриарха, и Фомы, игумена егип. мон-ря прп. Арсения, представлявших 3 вост. патриархов, в т. ч. И. (*Mansi*. Т. 12. P. 994, 1131; Т. 13. P. 380). В ответном письме вост. монахов патриарху К-польскому св. Тарасию (*Ibid.* Т. 12. P. 1128–1136; ДВС. Т. 4. С. 403–406) поясняется, что Иоанн и Фома были направлены в Византию палестинскими монахами тайно, без патриарших грамот и вообще без ведома патриархов. Местные христиане, памятуя о ссылке И., опасались возбудить новые подозрения мусульм. властей в политической нелояльности.

И. был тем Иерусалимским патриархом, к к-рому обратился с просьбой о крещении мусульманян Равах (см. *Антоний-Равах*), пожелавший принять христианство. И. не рисковал пойти на такой шаг, сурово ка-

равшийся шариатом, и отправил Раваха к пустынным, жившим у Мёртвого м., к-рые и крестили его. Событие имело место в 791 либо в 797 г.

Последнее по времени упоминание об И. содержится в Сказании о мученичестве 20 савваитов, убитых сарацинами в марте 796 г. По словам автора, междоусобица арабских племен, сопровождавшаяся разорением городов и захватом мятежными бедуинами лавры св. Саввы Освященного, произошла в Патриаршество И. Видимо, вскоре после этого он скончался, передав престол своему синкеллу *Георгию*.

В рукописях сохранился ряд кондаков и канонов, атрибутируемых Иерусалимскому патриарху Илию. Кондаки в честь мучеников Сергия и Вакха и прор. Даниила кард. Ж. Б. *Питра* относил либо к творчеству свт. *Илии I (II)*, патриарха Иерусалимского, либо к творчеству И. Питра отдавал предпочтение последнему, исходя из того, что упоминание об агарянах в гимне прор. Даниила является аллюзией на араб. завоевание и военные кампании визант. императоров Константина V Копронима и Льва IV (*Pitra*. *Analecta Sacra*. P. 289–290, 291–292). Мнение об авторстве И. в отношении этих 2 гимнов поддержал К. *Мицакис*, который привел следующие аргументы: 1) одинаковые надписания Δυνάμει θεϊκῇ – Ἐννόησον φόβῳ (Силой Божией – Подумай со страхом) указывают на то, что оба кондака написаны на подобен анонимного кондака усопшим с акrostихом Ἐπιτόμῳβιον μέλος τοῦ [A]... (Надгробное пение [A]...), относящегося, по мнению К. *Трипаниса*, к раннему периоду истории кондака; 2) сходство проимиев и икосов этих гимнов характерно для периода упадка жанра; 3) одни и те же гимнографы начинают писать кондаки и каноны только с VII в.

Питра считал также принадлежащими И. ненадписанные кондаки на Воздвижение Креста Господня (для этого гимна он допускал также авторство свт. *Софрония I*, патриарха Иерусалимского; другие исследователи, указывая на большой размер гимна – 19 строф, относят его к творчеству прп. *Романа Сладкопевца*), на Преполование Пятидесятницы и в честь ап. Анании.

Канон в честь 12 апостолов Ἦ δωδεκάπυρρος χορεῖα καὶ στυλῶνα (Двадцатьпестерный хор и столпы) (Двадцатьпестерный лик и согласие) (акrostих Ἦλιος μελόδημα – Или

ение), к-рый Питра и К. Эмеро приписывали И., по мнению митр. *Софрония (Евстратиадиса)*, может принадлежать не ему, а мон. *Илии Сицилийскому* (AHG. Vol. 10. P. 283–309, 409–420). Митр. Софроний считал, что в акrostихах канонов И. употреблял для своего имени форму родительного падежа Ἠλία, а Илия Сицилийский – Ἠλιού (*Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. 1936. Σ. 277–280). Исходя из этого критерия, можно отнести к творчеству И., напр., канон мученикам диак. Роману и отроку Варулу (акrostих Αἶνος Ἠλία εἰς Ῥωμανὸν καὶ νηπίον – Песнь Илию Роману и отроку; ркп. Ath. Laur. B. 21. Fol. 123 sqq., XI в.; см.: *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. 1939). Всего митр. Софроний атрибутирует И. 144 ирмоса следующих канонов: 1-го гласа – 3 на Пасху, 1 в честь прп. Феодора Сикеота и 2 воскресных, 2-го гласа – 1, 3-го гласа – 1 воскресный, 5-го гласа – 1 и 8-го гласа – 4, из к-рых 2 воскресных, а 1 встречается также под именем свт. *Андрея Критского*, а также 4 канона Триодия, канон Минеи, 3 самогласна и тропарь в честь имп. Никифора I (802–811). Однако, если последняя атрибуция верна, автором может быть только *Илия III (IV)* (ок. 880 – ок. 907).

Два канона, надписанные именем патриарха Илию, изданы в сер. «*Monumenta musicae Byzantinae*» по рукописи Ath. Ivir. gr. 470, датируемой ок. XII в.: воскресный канон 5-го гласа Ἀτρίπτον ὄδον πεζεύσας Ἰσραήλ (Пешестежуя Израиль непреходимую стезю) и канон Успению Пресв. Богородицы Ἀλμυράλω θανάτῳ ἐκάλυψε (Соленую смертью покры) 7-го гласа.

Изд.: *Pitra*. *Analecta Sacra*. Vol. 1. P. XXXIV–XXXV, LXXVII, 289–292, 293, 296, 491, 507, 547, 568, 683; *idem*. *Hymnographie de l'Église grecque*. R., 1867. P. 84; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*, *μητρ. Εἰρηολόγιον*. Chennevières-sur-Marne, 1932. Σ. 15–16, 21–24, 27–29, 54–55, 88–89, 128, 142–143, 238–243. (Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη; 9); *idem*. Ἐπιτομὴν Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φῶρος. 1939. T. 38. Σ. 414–415; *The Hymns of the Hirmologium*. Copenhagen, 1952. Pt. 1. P. 208–211, 311–313. (MMB. Transcripta; Vol. 6); 1956. Pt. 3. Sec. 2. P. 41–45, 83–85. (MMB. Transcripta; Vol. 8).

Ист.: *Eutyh.* *Annales*. Pars 2. P. 46 (рус. пер.: *Медониов Н. А.* Палестина от завоевания ея арабами до крестовых походов по араб. источникам. М., 1897. Т. 2(1). С. 277); Сказание о мученичестве св. отцов, избитых варварами сарацинами в великой лавре прп. отца нашего Саввы // Сб. палестинской и сир. агнологии. СПб., 1907. Вып. 1. С. 2. (ИПС; Т. 19. Вып. 57); *Кутшидзе И. А.* Житие и мученичество св. Антония-Раваха // XV. 1914. Т. 2. Вып. 1. С. 60, 87; *Leontius of Damascus*. *The Life*

of Stephen of Mar Sabas / Ed., transl. J. C. Lamoignon. Louvain, 1999. Vol. 1. P. 38–41, 55–60. (CSCO; 578. Arab.; 50).

Лит.: *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима от времен апостольских и до наших. СПб., 1844. Ч. 1. С. 331, 334–336; *Амфилохий (Сергиевский)*, *архим.* Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII вв. по рукописи Московской Синодальной б-ки № 437. М., 1879. Т. 2. С. 34; *Лопарев Х. М.* Визант. жития святых VIII–IX вв. // ВВ. 1912. Т. 19. С. 11, 23–26; *Émeriau C.* *Hymnographi Byzantini* // EO. 1923. Vol. 22. P. 420; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*, *μητρ.* Ἠλίας ὁ Β', πατρ. Ἱεροσολύμων // Νέα Σιών. 1936. Т. 31. Σ. 201–208, 274–281; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 517; *Janin R.* *Élie II* // DHGE. T. 15. Col. 190–191; *Grosdidier de Matons J.* Romanos le Mélode. Hymnes. P., 1964. T. 31. Σ. 201–208, 274–281; *Trypanis C. A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. W., 1968. P. 65, 101; *Μισσάκης Β.* Ἀνεκὴ ὕμνογραφία. Σ. 517–519; *Τρεμπέλας Π. Ν.* Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθόδοξου Ὑμνογραφίας. Ἀθήνα, 1978<sup>2</sup>. Σ. 239, 338; *Szővérfy.* *Hymnography*. Vol. 2. P. 19, 201, 202.

К. А. Панченко, С. И. Никитин

**ИЛИЯ III (IV)** ибн Мансур, патриарх Иерусалимский (ок. 880 – ок. 907). Происходил из рода Мансура, полудеянского градоначальника Дамаска, сдвального этого город арабам в 636 г. Потомками Мансура считалось немало крупных гос. и церковных деятелей христ. Востока, в т. ч. прп. *Иоанн Дамаскин*. Хронист *Евтихий* Александрийский относит вступление И. на престол к 10-му году халифата аль-Мутамида, т. е. не ранее февр.–марта 880 г. Однако, по мнению ряда исследователей, И. был тем Иерусалимским патриархом, который направил своего представителя на проходивший в нояб. 879 – марте 880 г. в К-поле Собор по делу свт. *Фотия*. Предположение о том, что И. вступил на престол ок. 879 г., не противоречит датировке Патриаршества его предшественника Феодосия. Представитель Иерусалимского престола пресв. Илия участвовал в работе К-польского Собора 879–880 гг. и от имени своей Церкви поддержал реабилитацию патриарха Фотия и его позицию в церковно-политических вопросах (*Mansi*. T. 17. Col. 373A, 388E–389A, 409A).

Сохранилось письмо И., отправленное в 882 г. христианам Запада, с просьбой о поддержке единоверцев в Св. земле, страдавших от нищеты, голода и мусульм. притеснений (*Achery P. L., de*. *Spicilegium*. P., 1723<sup>2</sup>. T. 3. P. 363–364). В письме упоминалось об усилиях патриарха по восстановлению разоренных церквей Иерусалима. Возможно, речь идет о церквях и мон-рях, пострадавших в ходе

политических потрясений в Халифате 10-х гг. IX в. или во время мятежа наместника Палестины против власти халифа в 60–70-х гг. и завоевания Палестины правителем Египта Ахмадом ибн Тулуном. В Патриаршество И. Палестина часто оказывалась в центре военных действий: после смерти Ахмада ибн Тулуна (884) его сын Хамаравейх сражался со своими мятежными военачальниками и с армией багдадского халифа, в нач. X в. Ближ. Восток подвергался опустошительным набегам карматов, этим воспользовались *Аббасиды* и в 905 г. вернули Египет и Сирию под свое управление.

В 906 г. И. участвовал в обсуждении канонических вопросов, связанных с конфликтом имп. Льва VI Мудрого и патриарха *Николая I Мистика*. Представитель Иерусалимского престола присутствовал на Соборе, проходившем в февр. 907 г. в К-поле и разбиравшем вопрос о допустимости 4-го брака имп. Льва.

По сообщению Евтихия, в Великую субботу, 4 апр. 907 г., в Иерусалиме И. возвел на Александрийский престол *Христовула*, уроженца Халеба. Однако егип. архиереи, отстаивая независимость своей Церкви, оспорили это постановление, и Христовул по прибытии в Александрию должен был пройти посвящение вторично.

В колофоне рукописи *Sinait. georg.* 67 кончина И. датирована 4 окт. 906 г. (*Март Н. Я.* Описание груз. рукописей Синайского мон-ря. М.; Л., 1940. С. 170). Это, однако, противоречит приведенному выше свидетельству младшего современника И. Евтихия. По его сведениям, Патриаршество И. продолжалось 29 лет по счету лунной хиджры, что примерно соответствует 879–907 гг.

Ист.: *Eutych. Annales. Pars 2. P. 57, 69–75; Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1903. Т. 1. С. 796–797, 799, 804–807; 1897. Т. 2. С. 282, 287–289. (ППС; Т. 17; Вып. 50).

Лит.: *Васильевский В. Г.* Приложение // *Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест* / Изд., пер. и коммент.: В. Г. Васильевский. СПб., 1883. С. 73; *Janin R. Élie III* // *DHGE. T. 15. Col. 191; Успенский.* История. Т. 2. С. 146–151, 258–260.

К. А. Панченко

**ИЛИЯ I** [Элиа; груз. ილია], архиеп. Картли (Мцхетский) (90-е гг. IV – нач. V в.). Занимал престол первоерарха Грузинской Православной Церкви в период между правлениями *Иова* (70–90-е гг. IV в.) и *Симео-*

*на I* (нач. V – 20-е гг. V в.). Согласно груз. хронике «Мокцеваи Картлисай», И. стал архиепископом во время царствования в Картли сына крестителя Грузии царя св. *Мириана*, Бакара (50–60-е гг. IV в.) (Шатбердский сб. С. 325); по сведениям грузинского летописца Леонтия Мровели – во время правления Вараз-Бакура (Аспагура II) (ок. 368–400) (*Леонтий Мровели. С. 137*). Леонтий также добавляет, что при И. были построены храмы в Рустави и Некреси. «Мокцеваи Картлисай» относит строительство церкви в Некреси ко времени предстоятельства архиеп. Иова, а возведение *Болнисского Сиона* (Шатбердский сб. С. 325) – ко времени предстоятельства И. Ист.: *Леонтий Мровели.* Жизнь картлийских царей // КЦ. 1955. Т. 1. С. 137; Шатбердский сб. X в. / Сост.: Б. Гигинешвили, Е. Гунашвили. Тбилиси, 1979. С. 325 (на груз. яз.). Лит.: *Абашидзе З. Элиа* // *Католикосы-Патриархи Грузии.* Тбилиси, 2000. С. 12–13 (на грузинском яз.).

З. Абашидзе

**ИЛИЯ II** (Гудушаури-Шиолашвили Ираклий Георгиевич; род. 4.01.1933, Орджоникидзе (до 1931 и с 1990 Владикавказ, в 1944–1953 Дзауджикау)), Католикос-Патриарх всей Грузии, архиеп. Мцхетский и Тбилисский (с 23 дек. 1977). История рода Гудушаури насчитывает 15 веков. По преданию, царь Грузии св. *Вахтанг Горгасали* (V в.) стал восприемником основателя рода И. – Гудуши, сына Сно, соратника царя. Шиолашвили – од-



Семья Георгия и Натальи Гудушаури-Шиолашвили. В центре – Ираклий. Фотография. 2-я пол. 30-х гг. XX в.

на из ветвей рода Гудушаури, потомки Шиолы Гудушаури (XVII в.), известного своим мужеством. Именем Шиолы названа Шиолская крепость в Казбегском р-не. Родители И. принадлежали к крестьянскому сословию и жили в Пшаво-Хевсурской вол. Тионетского у. Тифлисской губ. (ныне Казбегский р-н Грузии): отец, Георгий Семенович (1883–1967), –

в с. Сно, мать, Наталия Иосифовна Кобаидзе (1895–1962), – в с. Сиони. В 1927 г. они купили дом во Владикавказе и зимы проводили там.

И., 4-й ребенок в семье, был крещен в день Рождества Христова архим. Тарасием (Канделаки; в посл. епископ Цилканский, секретарь Католикоса-Патриарха сммч. *Кириона III (Садзаглишвили)*) во Владикавказе св. равноап. Нины, в то время находившейся в юрисдикции Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Восприемницей стала мон. Зоила (Двалишвили; позже настоятельница жен. мон-ря Бедиа в Абхазии, в 50–70-х гг. настоятельница жен. мон-ря *Самтавро* в Мцхете). Младенца нарекли в честь мч. Ираклия Севастийского и царя Картли-Кахети Ираклия II (1762–1798), при котором 24 июля 1783 г. был подписан Георгиевский трактат с Россией. Семья Георгия и Натальи вела христианский образ жизни. В доме находили убежище гонимые советской властью духовные лица, оказавшие значительное влияние на формирование мировоззрения будущего Католикоса-Патриарха. Семью хорошо знал Католикос-Патриарх всей Грузии *Каллистрат (Циццадзе; 1932–1952)*, связывавшийся через Георгия с владикавказ. православными грузинами.

И. вспоминает, что с его родителями дружили и горцы-мусульмане, которые часто гостили в их доме. В 1947 г. супруги вместе со своими единомышленниками воздвигли в Дзауджикау правосл. храм в честь Покрова Пресв. Богороди-

цы (ныне в Ставропольской и Владикавказской епархии РПЦ). В 1997 г., во время празднования

50-летия основания церкви, здесь по приглашению служил И. Среди наиболее почитаемых святых церкви – Моздокский список *Иверской иконы Божией Матери*, память о грузинах – основателях храма.

В 1952 г. Ираклий окончил рус. среднюю школу № 22 в Дзауджикау и поступил в МДС, затем продолжил обучение в МДА (1956–1960). Уже



Иером. Илия.  
Фотография. 1957 г.

на 1-м курсе ДС он был награжден за лучшее курсовое сочинение. На 2-м курсе МДА он решил принять постриг. Получив благословение ректора МДА проф. прот. Константина Ружицкого и Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I*, он уехал в Тбилиси за благословением Католикоса-Патриарха Грузии *Мелхиседека III (Шхаладзе)*. Католикос-Патриарх, убедившись в твердом решении семинариста, благословил старца еп. Степанаванского *Зиновия (Мажугу)* постричь его.

Постриг был совершен 16 апр. 1957 г. в тбилисском храме во имя св. блгв. кн. Александра Невского, настоятелем которого был еп. Зиновий. Новопостриженный был наречен в честь прор. Илии. В Великий четверг, 18 апр., в патриаршем кафедральном соборе *Тбилисский Сиони* Католикос-Патриарх Мелхиседек III рукоположил его во диакона. 10 мая 1959 г. Патриарх Московский *Алексий I* в ц. во имя прп. Сергия Радонежского Троице-Сергиевой лавры рукоположил И. во иерея и наградил его золотым крестом.

В 1960 г. И. защитил в МДА соч. «История Иверского монастыря на

Афоне» и был удостоен степени кандидата богословия. Выпускнику была предоставлена возможность продолжить научную деятельность в академии, однако И., связывавший свое будущее со служением в ГПЦ, поехал в Тбилиси к Католикосу-Патриарху *Ефрему II (Сидамонидзе)*, который посоветовал поступить так, «как подсказывает сердце».

И. вернулся в Грузию и был назначен клириком кафедрального собора во имя свт. Николая в Батуми, в дек. 1960 г. стал настоятелем храма (до 1967). 19 дек. того же года был возведен в сан игумена, 16 сент. 1961 г. — в сан архимандрита. И. считает Аджарию местом, где он «впервые осознал значение слова «паства»». Часть населения Аджарии исповедовала ислам, деятельность молодого пастыря способствовала укреплению Православия в регионе и росту числа православных.

**Архиерейское служение.** 25 авг. 1963 г. Католикос-Патриарх *Ефрем II* в сослужении митр. Урбнисского Да-



Студенты и преподаватели  
Мцхетской ДС. 3-й слева в 1-м  
ряду — Католикос-Патриарх  
Ефрем II (Сидамонидзе),  
2-й слева — еп. Илия.  
Фотография. 2-я пол.  
60-х гг. XX в.

вида (Девдариани; вполн. Католикос-Патриарх *Давид V (VI)*), митр. Кутаисско-Гаенатского *Наума (Шавианидзе)*, еп. Сухумско-Абхазского *Леонида (Жвания)* и еп. Степанаванского *Зиновия (Мажугу)* хиротонисал И. во епископа Шемокмедского и назначил своим викарием, а 17 мая 1969 г. возвел его в сан митрополита. Осенью 1964 г., невзирая на сопротивление со стороны

Ректор Мцхетской ДС  
еп. Илия.  
Фотография. 1965 г.



властей, Католикос-Патриарх *Ефрем II* и И. добились открытия в древнегруз. столице *Мцхете* единственного в то время

в Грузии духовного учебного заведения — Пастырских богословских курсов им. еп. Гавриила (Кикодзе), к-рые возглавил И. В 1965 г. курсы были реорганизованы в Мцхетскую ДС, И. оставался ректором ДС до 26 мая 1972 г.

1 сент. 1967 г. И. был переведен в *Сухумско-Абхазскую епархию*. В знак уважения к прихожанам, представителям различных наций, И. во время богослужения совершал возгласы на груз., церковнослав., абх. и греч. языках.

С 1964 по 1977 г. И. возглавлял ОВЦС ГПЦ. И. уделял особое внимание вопросу признания в православном мире восстановленной в 1917 г. автокефалии ГПЦ. Несмотря на то что в 1943 г. автокефалию признала РПЦ, остальные Поместные Церкви по-прежнему рассматривали ГПЦ на правах автономной. В 1964 г. И. принял участие в 3-м Всеправославном совещании на о-ве Родос (1–15 нояб.), где, приведя доказательства в пользу исторической обоснованности автокефалии ГПЦ, поставил перед К-польским Патри-

архатом вопрос о признании этого факта на международном уровне и об

определении места в диптихе, соответствующего положению Церкви. Не достигнув взаимопонимания с участниками совещания, И. в знак протеста оставил заседание.

И. высоко ценил роль подвизавшихся на Афоне груз. монахов в развитии национального самосознания и культуры, поэтому 1-я его печатная публикация (1966) была посвящена одному из наиболее значимых святых ГПЦ — подвижнику и переводчику на груз. язык Свящ. Писания и святоотеческой лит-ры прп. Георгию Мтацминдели (Афонскому).

Особое внимание архиерей уделял также работе по защите прав человека. Личность И., его вера, преданность Церкви, богословское образование и широкий кругозор вызывали всеобщее уважение и на родине, и за рубежом. 28 июня — 4 июля 1970 г.

в Женеве на заседании комиссии «Церковь и общество» Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), членом которого ГПЦ стала в 1967 г., И. призвал участников конференции осудить неприемлемые для человечества биологические эксперименты и с осторожностью отнестись к технологическим успехам, ибо «нецелевое использование научно-технического прогресса принесет большой вред».

И. принимал участие во мн. международных форумах в Чехословакии, США и Греции, в заседаниях Богословской комиссии при Христианской мирной конференции (ХМК) в Амстердаме (1974) и в Бухаресте (1975). В 1976 г. находился с официальным визитом в Индии, встречался с Президентом страны Фахрудином Али Ахмедом и премьер-министром Индирой Ганди, а также принял участие в заседании Богословской комиссии ХМК в Бангалоре, где были затронуты вопросы прав личности. В 1977 г. И. в составе делегации ГПЦ участвовал в работе Всемирной конференции «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» (Москва).

7 апр. 1972 г. преставился Католикос-Патриарх Ефрем II. По единодушному мнению груз. паствы и клира, Патриарший престол должен был занять И. Однако его кандидатуру отклонил председатель Совета по делам религий при Совете министров СССР В. А. Куродов, сославшись на срыв совещания на о-ве Родос в 1964 г. 1 июня 1972 г. на XI Соборе ГПЦ Католикосом-Патриархом был избран Давид V (VI) (Девдариани).

В 1972 г. И. был награжден правом ношения 2-й панагии, в 1975 г. — бриллиантового креста на скуфье.

9 нояб. 1977 г., после кончины Католикоса-Патриарха Давида V (VI), решением большинства голосов собравшегося в тот же день Свящ. Си-

нода ГПЦ Местоблюстителем Патриаршего престола был избран И. 23 дек. в Тбилиском Сиони состоялся XII Поместный Собор ГПЦ, Главой Церкви стал Сухумско-Абхазский митр. Илия. 25 дек. в мцхетском патриаршем кафедральном соборе *Светицховели* состоялась интронизация, на к-рой присутствовали архиереи ГПЦ, делегации РПЦ во главе с Патриархом Московским и всея Руси *Пименом* и Армянской Церкви во главе с Католикосом *Вазгеном I*. По свидетельству современников, «наплыва такого количества людей не было во Мцхете после 12(25) марта 1917 года — дня восстановления автокефалии Грузинской Православной Церкви».

Торжественно прозвучали слова И., обращенные к собравшимся: «Я осознаю ту тяжелейшую и в то же время почетную обязанность, которую возложил на меня Господь под сводами этого святого храма... Преклоняю главу пред Грузинской Церковью и ее паствой — грузинским народом, которому должен служить с благоговением всеми силами и разумом своим, с той верой, защищая и сохраняя которую наш малочисленный народ пролил столько крови».

**Патриаршее служение.** На момент интронизации И. высшее священноначалие ГПЦ было представлено 7 архиереями; действовали 15 епархий (в т. ч. 5 вдовствующих), 34 церкви (были зарегистрированы) и 4 монастыря (не имели регистрации). Из-за давления советской идеологической пропаганды паствы почти не было, отсутствовала богослужebная и духовная лит-ра. Уже в следующем, 1978 г. И. хиротонисал 4 новых епископов; были проведены торжества, посвященные 1500-летию создания 1-го груз. агиографического произведения — Мученичества св. Шушаник; Грузию посетили церковные делегации из США, К-поля, Антиохии, с Афона. По состоянию на янв. 1979 г. в Грузии действовали уже 46 зарегистрированных



Еп. Илия и его крестная мать игум. Зоила (Двалшвили).  
Фотография. 2-я пол. 70-х гг. XX в.

Уделяя особое внимание просвещению паствы, И. определил, что каждый вечер вторника в Тбилиском Сиони будет читаться 3 проповеди, одну из к-рых всегда произносил он сам. 8 февр. 1978 г. на заседании Свящ. Синода ГПЦ было принято решение о создании Издательского отдела Патриархии и выпуске официального периодического печатного органа ГПЦ. 23 марта 1978 г. на заседании Совета по делам религий было разрешено издание церковного календаря в 2 видах: стенового листового и складывающегося карманного общим тиражом 5 тыс. экз. С 1979 г. тиражом 1 тыс. экз. стал выходить ж. «*Джвари Вазиса*» (Крест виноградной лозы).

При Тбилиском Сиони была открыта воскресная школа, при к-рой на добровольных началах проводились занятия в группах по обучению церковному чтению, клиросному пению, рукоделию. Представители молодежи, несмотря на давление со стороны властей, грозивших исключением из ун-та и увольнением с работы, бесплатно исполняли послушания чтецов, иподиаконов, преподавателей, переписчиков, уборщиков и др. Популярность И. среди верующих и уважение к нему привлекали даже членов семейств высокопоставленных груз. партийных работников, к-рые стали тайно посещать Сиони. Значительно возросла численность верующих и в др. церквях: напр., в сухумский кафедральный собор на Пасху 1978 г. (29 апр.) при-



Католикос-Патриарх Грузии Ефрем II (Сидамонидзе) и еп. Сухумско-Абхазский Илия. Фотография. 60-е гг. XX в.

церквей, священно- и церковнослужителей насчитывалось до 80 чел.

шли 5 тыс. чел., в то время как в предыдущие годы на службе было не более 1,5 тыс. верующих.

Светские власти не оставили без внимания происходившие в ГПЦ изменения: в отчете уполномоченного Совета по делам религий по Грузинской ССР Т. Онопришвили за 1979 г. выражена крайняя обеспокоенность активными действиями Первоиерарха, укреплявшего епископат ГПЦ и привлекавшего к священнослужению новые кадры. В документе особо отмечалось, что в отчетном году был впервые укомплектован 1-й курс Мцхетской ДС (16 очников и 7 заочников), на 2-м обучались 8, на 3-м — 5 студентов; ГПЦ направила семинаристов на обучение в МДС и МДА, в Ленинградскую ДС, на богословский фак-т Афинского ун-та. И. настоятельно рекомендовали снизить число проводимых им богослужений и произносимых проповедей; Онопришвили был освобожден от занимаемой должности по причине «неудовлетворительной работы».

В течение 2 лет Патриаршества И. были рукоположены 34 священнослужителя, несмотря на то что выбор духовного поприща в то время считался унижительным. И. продолжал ходатайствовать о регистрации фактически действовавших церквей и мон-рей и об открытии храмов, здания к-рых были заняты советской инфраструктурой. В 1980 г. он направил в Совет по делам религий ходатайство об открытии наиболее значительных для ГПЦ духовных центров: тбилисских церквей свт. Николая, вмч. Георгия, Джварисмама, Болниси, *Метехи*, *Анчисхати*, монастыря Лурджи и др., кафедральных мон-рей *Кватахеви*, *Шемокмеди*, *Шиомгвие*, *Зарзма*, *Сапара*, Гелати, *Икалто*, *Мартвили*, Давидгареджийского, храмов *Анацури*, *Цаиши*, *Греми*, Эртацминда, *Самтависи*, *Кинцвиси*, *Цроми*, Баракони, *Болнисского Сиона*, Атени Сиони, в Зугдиди и др. В Грузии действовали 5 монастырей (не все были зарегистрированы Отделом по делам религий): Бетанна (мужской), Самтавро, *Ольгинский*, Джикети, Теклати (женские). И. писал Председателю Правительства Грузинской ССР: «Непонятно, почему не было принято во внимание то, что монастырь Шиомгвие является действующим, у которого есть настоятель, и там не прекращалось богослужение? Ставится вопрос, причем в грузинском монастыре орган?»

Рассмотрим положение и других церквей: в Метехском храме, где погребена св. вмч. Шушаник (V в.), — молодежный театр, проводятся спектакли с танцами; в великолепном Пицундском храме, где была кафедра Католикоса-Патриарха в Западной Грузии, находится орган и проводятся концерты, церковь свт. Николая в Тбилиси превращена также в концертный зал, в Анчисхатской Патриаршей церкви — мастерская, в церкви Богородицы в Надзаладеви — баня, в Цхнетской церкви — пекарня. В городах и районах Грузии множество церквей и монастырей превращены в склады, в места общественных развлечений и отдыха».

Уполномоченный Совета по делам религий Г. Майсурадзе в отчете от 9 нояб. 1987 г. вновь указывал, что ГПЦ особое влияние оказывает на молодежь, чему причиной «приход молодого, энергичного, более образованного, умного и гибкого Ильи II». Майсурадзе также отмечал, что, несмотря на ограниченные возможности ГПЦ издавать церковную лит-ру, «эта ситуация используется рацио-



*Илия, митр. Сухумско-Абхазский, Местоблюститель Патриаршего престола, на XII Поместном Соборе ГПЦ в Тбилисском Сионе. Фотография. 23 дек. 1979 г.*

нально... основным ориентирующим средством для верующих является настольный календарь в объеме 25–27 печатных листов». Вскоре стал выходить «Богословский сборник». С 1990 г. издается церковная газ. «Мадли» (Благодать), с 1999 г. — газ. «Сапатриаркос Уцкебани» (Ведомости Патриархии). Под эгидой Издательского отдела Грузинской Патри-

архии стали выходить научные труды и учебники, богословская лит-ра, издаются оригинальные памятники древнегруз. церковной лит-ры и переводные произведения.

В 1985 г. И. добился разрешения Совета по делам религий на издание



*Католикос-Патриарх Илия II. Фотография. 1979 г.*

Библии в переводе на совр. груз. язык. Библия была издана в 1989 г., 26–30 июня в Тбилиси прошел научный симпозиум, посвященный проблемам перевода Библии, в котором участвовали представители Болгарской, Польской, Финляндской, Элладской Поместных Церквей, ученые из ин-тов перевода Библии (Швеция, Великобритания) и Библейских об-в (Франция, Греция, ФРГ, США).

Изменение политического курса СССР в 1988 г. сказалось и на положении ГПЦ. За этот год были открыты 45 церквей. На территории Азербайджанской ССР в юрисдикции ГПЦ в церкви в г. Кахи служили 2 священника и псаломщик, на территории Армянской ССР были восстановлены 2 церкви, где служили 2 священника. В том же году открылась *Тбилисская Духовная Академия*, в этом поддержку И. оказал уполномоченный по делам религий А. Циклаури. Мцхетская ДС была перенесена в Тбилиси и находилась в одном здании с ДА. В речи на торжественной церемонии открытия академии 1 окт. И. отметил, что «в академии не только будут воспитываться образованные духовные лица, но это учебное заведение должно превратиться в центр научных исследований, с которым будут связаны как духовные лица, так и ученые, мы будем сотрудничать с другими высшими учебными заведениями, а также с православными христианскими учебными центрами».

В 1994 г. при Тбилисской ДА начал функционировать Богословский ин-т. Обучение в ин-те проводится на 3 фак-тах: психологии и религиоведения, искусствоведения и педагогики, иконописи и реставрации. 25 мая 1995 г. в Кутаиси возобновила работу Гелатская академия, основанная св. царем Давидом IV Строителем при мон-ре Гелати и широко известная еще в средневековье. Членами новой академии стали видные груз. ученые. Духовные учебные заведения открылись в Кутаиси, Ахалцихе, Батуми (ДС); в Поты, Кварели, Кобулет, Гори, Зугдиди, Цхалтубо (духовные гимназии). В 2007–2008 гг. при Грузинской Патриархии начали работу курсы сестер милосердия, высшее муз. уч-ще для регентов церковных хоров, колледж экологии и озеленения, курсы пчеловодства, школы иконописи, перегородчатой эмали, резьбы по камню и дереву, рукоделия. В 2008 г. при Грузинской Патриархии был основан светский Грузинский ун-т им. св. ап. Андрея Первозванного.

С 1999 г. радиостанция Патриархии Грузии «Иверия» ведет передачи на все крупные города страны, к-рые также транслируются по спутнику и Интернету. В 2007 г. Патриархия приступила к вещанию на собственном телеканале «Иверия» (с 2009 «Эртсуловнеба» (Единодушные)).

По инициативе И. в годы его предстоятельства были канонизированы мн. святые, прославившиеся как в древности, так и в XIX–XX вв., среди них — прав. *Илия Чавчавадзе* (канонизирован 20 июля 1987); Католикос-Патриарх Грузии смчм. *Амвросий (Хелая)*, смчм. *Назарий (Лежава)* и пострадавшие с ним, святители Гавриил (Кикодзе) и Александр (Окропиридзе), смчм. *Григорий (Перадзе)*, прп. *Алексий (Шушания)*, смчм. *Феодор Квелтели* (18–19 сент. 1995); родители св. равноап. Нины преподобные *Завулон и Сосанна* (23 дек. 1996); мч. *Цотне Дадиани* (26 окт. 1999); смчм. *Кирион III (Садзаглишвили)*, свт. *Зосим Кумурдойский*, смчм. *Феодор Ачарели*, прп. *Иларион Грузин (Канчавели)*, *Кларджетские преподобные отцы и жены*, праведные *Тбели Абусердидзе* и *Евфимий Такашвили* (18 окт. 2002); *Лазские* мученики, исп. *Евфимий (Кереселидзе)*, Бетанийские преподобные *Иоани (Майсурадзе)* и *Иоани-Георгий (Мхеидзе)* (18 авг. 2003); свт. *Георгий Чкондидели*, митрополиты священному-

ченики *Досифей (Церетели)* и *Евфимий (Шервашидзе)*, смчм. *Димитрий Китиани*, царь Имерети св. *Соломон II* (27 июня 2005); царь мч. *Вахтанг III* (23 дек. 2005) и др.

В 1979 и 1995 гг. в патриаршем соборе Светицховели И. совершил чин освящения св. мира. Стали традиционными крестные ходы по местам, где осуществляли миссию просветители Грузии — св. ап. *Андрей Первозванный* (от Аджарии до Мцхеты) и св. равноап. *Нина* (от оз. Паравани до Мцхеты).

14 окт. 2002 г. в Светицховели Президент Грузии Э. Шеварднадзе и И. подписали конкордат — Конституционное соглашение ГПЦ с гос-вом, 2-й по значению после Конституции Грузии закон страны, регулирующий отношения Церкви и гос-ва (подробнее см. в ст. *Грузия*).

Весьма значительным событием, происшедшим за период патриаршего служения И., стало приуроченное к 2000-летию Рождества Христова возведение в Тбилиси на народные пожертвования и средства меценатов нового патриаршего кафедрального собора — лавры *Самеба* (Св. Троицы; 1995–2004). Этот наиболее крупный собор в Грузии и один из самых больших в православном мире (77×65 кв. м, высота 68 м) имеет 11 престолов.

На торжественной литургии после освящения собора (23 нояб. 2004) И. сослужили архиеп. и клирики К-польской, Александрийской, Антиохийской, Русской, Сербской, Румынской, Кипрской, Элладской, Польской, Албанской Православных Церквей, а также Православной

тельный фонд Католикоса-Патриарха Грузии «Возрождение и развитие духовности, культуры и науки». При нем в 2006 г. был основан Международный центр груз. церковной музыки и народной песни. Одним из основных направлений своей деятельности фонд Католикоса-Патриарха определил поддержку внедрения превентивных мер в борьбе против наркомании.

Особое внимание И. уделяет вопросам милосердия. Он издал указ, в к-ром призвал верующих посвящать каждую субботу ближнего: посещать больных, заключенных, обездоленных и по возможности словом или делом оказывать им помощь. В апр. 1990 г. И. направил письменное обращение Президенту СССР М. С. Горбачёву с призывом отменить смертную казнь и заменить ее иным наказанием, проявить милосердие к осознавшим свои ошибки, покаявшимся и готовым к исправлению. И. регулярно посещает места лишения свободы, встречается и беседует с заключенными. Почти во всех местах заключения в Грузии устроены молитвенные комнаты или уголки; по просьбе узников и с их помощью строятся храмы. Особый интерес к вере проявляют несовершеннолетние заключенные.

По настоянию И. в последнее время духовным лицам разрешено не только навещать заключенных, но и ходатайствовать об их помиловании, что дало возможность Католикосу-Патриарху и в целом ГПЦ предоставить свободу сотням заключенных; такие освобожденные ведут христ. образ жизни, регулярно причащаются и не замечены в совершении тяжких преступлений. По благословению И. в 2002 г. в



Католикос-Патриарх Илия II совершает богослужение в день перенесения мощей св. царя Соломона II в мон-ре Гелати. Фотография. 1990 г.

Церкви в Америке. И. назвал Самеба «автопортретом грузинского народа».

8 февр. 2005 г., в день почитания св. царя Давида IV Строителя, И. учредил Международный благотвори-

Грузии был восстановлен институт полковых священников, что, по мнению Католикоса-Патриарха, «в значительной степени будет способствовать духовному возвышению военнослужащих».

И. проявляет особую опеку по отношению к лишенным родительской



Католикос-Патриарх Илия II  
на горнем месте в патриаршем соборе  
Самеба в Тбилиси. Нач. XXI в.

заботы детям и не имеющим пристанища пожилым людям. В 90-х гг. XX в. монахини искали на улицах детей, лишившихся родителей в годы гражданской войны в Грузии. Сироты находили приют в тбилисском Преображенском жен. монастыре. Позже был открыт детский дом ГПЦ при монастыре *Дзевги*. Церковь следит за судьбой сирот даже после их выпуска из детского дома. Патриаршие детские дома были открыты в Ахалкалаки, Батуми, Бедиани, Сачхере, Сурами. Также были основаны бесплатные столовые для всех нуждающихся, независимо от их национальности и вероисповедания. Под эгидой ГПЦ созданы объединения матерей, потерявших детей; члены таких семей духовно и материально поддерживают друг друга, что позволило многим из них выйти из кризиса и начать новую жизнь.

И. всегда находится в эпицентре всех происходящих в стране событий. 9 апр. 1989 г., во время массового митинга в Тбилиси на проспекте Руставели перед зданием Правительства Грузинской ССР (ныне парламента), где звучали призывы к выходу Грузии из состава СССР, И., обеспокоенный тем, что к проспекту стягивались советские военные части, в 3 ч. ночи вышел к митингующим и призвал народ к умиротворению,

настаивая на том, чтобы демонстранты пошли вместе с ним молиться в находящуюся рядом ц. Квашвети. Однако большинство участников митинга не вняли его словам; в результате столкновения с военными частями погибли 19 чел. Личность И. и его участие в событиях сыграли значительную роль в преодолении грузинским народом боли трагедии 9 апр., объявленного в Грузии Днем скорби, и последующих дней.

В дек. 1991 — янв. 1992 г. в стране вспыхнула гражданская война. И. старался примирить враждующие стороны, дал согласие на проведение в Патриархии переговоров между ними. Встречи имели определенный результат, хотя избежать столкновения все же не удалось. Этот тяжелый для Грузии период этноконфликтов привел к разрушениям, жертвам и прекращению многолетних связей между грузинами и абхазами и грузинами и осетинами, а также к военным действиям между Грузией и Россией в авг. 2008 г.

Однако, несмотря на это, ГПЦ и РПЦ сохранили дружественные отношения, т. о. показав мировой обществу, что именно Православие является той основой, на которой возможно будущее мирное сосуществование 2 соседних суверенных гос-в. При содействии Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* и председателя ОВЦС РПЦ митр. Смоленского и Калининградского *Кирилла* (Гундяева; ныне Патриарх Московский и всея Руси) И. смог вывезти тела погибших из зоны конфликта (Цхинвальский р-н), дав возможность родным похоронить их по правосл. обычаю. И. активно участвовал в ведении переговоров и процедуре освобождения военнопленных.

Особое внимание И. уделяет вопросу исправления демографической ситуации в Грузии. Католикос-Патриарх обратился к жителям Грузии с новой инициативой: «В случае желаний родителей крестным отцом каждого третьего ребенка любой семьи, независимо от их этнической принадлежности, станет лично Католикос-Патриарх». Первое такое крещение прошло 19 янв. 2008 г. в Самеба. На данный момент состоялось 8 крещений (последнее — 28 сент. 2009). И. имеет уже 3,7 тыс. крестников. Увеличение числа регистрируемых браков и рождаемости в Грузии, которое наблюдается за послед-

ние 2 года, специалисты квалифицируют как демографический бум, основным фактором которого они называют именно инициативу И.

По состоянию на кон. 2009 г. усилиями И. состав высшего клира ГПЦ увеличился до 39 архиереев; в юрисдикцию Церкви входит столько же епархий. Пять из учрежденных при И. епархий восстановлены на исторических территориях Грузии (Лазети, Тао-Кларджети, Эрети, Ташири), принадлежащих ныне Армении, Азербайджану и Турции: это Ахалцхско-Тао-Кларджетская, Батумо-Лазская, Дедоплисцкаркойско-Некресская и Эретская епархии. 17 окт. 2002 г. для приходов Зап. Европы была учреждена *Западноевропейская епархия*. В предстояние И. были открыты свыше 1,5 тыс. церквей и 170 мон-рей, где служат 3,2 тыс. духовных лиц.

**Внешнеполитическая деятельность** И. в первые годы Патриаршества была прежде всего направлена на решение вопроса о признании автокефалии ГПЦ К-польским Патриархатом и др. Поместными Православными Церквями. 4 марта 1990 г., в день празднования Торжества Православия, К-польский Патриарх *Димитрий I (Пападопулос)* передал И. грамоту, удостоверяющую «издревле существующее независимое управление Грузинской Церкви и исторический и традиционно подтвержденный древними грамотами Патриарший титул грузинского Первоиерарха... как архиепископа Мцхетского и Тбилисского, Католикоса-Патриарха всей Грузии». Было определено место ГПЦ в диптихе: 11-е после Болгарской Православной Церкви (БПЦ); в диптихе РПЦ и большинства др. Поместных Православных Церквей — 6-е после РПЦ.

Большое внимание И. уделяет восстановлению отношений с зарубежными мон-рями, в свое время принадлежавшими ГПЦ, в особенности с *Иверским мон-рем* (Ивирином) на Афоне и с *Крестовым мон-рем* в Иерусалиме.

Католикос-Патриарх всегда проявляет заботу по отношению к грузинам, проживающим за рубежом; всячески старается укрепить в них национальные чувства и поддержать стремление возвратиться на родину, чему также способствуют груз. священники, служащие в груз. общинах за рубежом.

И. с самого начала своего патриаршего служения установил теплые



*Патриарх Московский и всея Руси Алексий II и Католикос-Патриарх всей Грузии Илия II на презентации XIII т. Православной энциклопедии. Храм Христа Спасителя, Москва. Фотография. Март 2007 г.*

взаимоотношения с правосл. Церквями и их Предстоятелями и главами других конфессий; Предстоятели Церквей обменялись визитами. Углублению отношений способствовало и избрание И. на пост президента ВСЦ (1978–1983). И. принимает участие в различных международных конференциях и неизменно как на внутрицерковной, так и на внешнеполитической арене отстаивает миротворческую позицию.

Будучи Местоблюстителем Патриаршего престола, он принимал участие в состоявшейся 14 дек. 1977 г. в Троице-Сергиевой лавре встрече Глав и представителей Церквей и религ. объединений СССР, во время к-рой выразил протест против производства нейтронного оружия и его размещения на территории стран Зап. Европы. В 1978 г. выступил против массовых гонений и убийств армян в Бейруте (Ливан). В 1983 г. на заседании ВСЦ в Женеве И. и председатель ОВЦС РПЦ митр. Кирилл призывали вывести советские войска из Афганистана, что было примером большой гражданской смелости. В 1990 г. были завершены начатые по благословению И. работы по установлению места захоронения пленных немцев в Тбилиси. 29 апр. 1991 г. И. направил Президенту Турции Т. Озала письмо, в к-ром осудил факт допроса К-польского Патриарха Димитрия I тур. властями.

В 1997 г. в ГПЦ начались волнения. Представители мн. груз. мона-

стырей выступили с категорическим требованием выхода ГПЦ из состава ВСЦ, обосновывая это тем, что действия ВСЦ постепенно приняли экклезиологический характер. ГПЦ вышла из ВСЦ и Конференции европейских церквей, но активно участвует в открытых диалогах представителей Православия с представителями др. христ. и нехрист. конфессий.

29 мая 2001 г. на встрече в Тегеране с руководителем Организации по вопросам исламской культуры и связей Ирана аятоллой М. Али Ташкири И. отметил, что высоко оценивает инициативу диалога между цивилизациями, с к-рой выступил президент М. Хатами. В частности, И. указал на то, что хотя «бытие Православной Церкви далеко от международной политики, но созданная в мире ситуация естественно требует высказать и наше мнение в этом направлении... Религиозные лидеры тоже обязаны поддержать механизмы создания мировой безопасности, что заключается в следующих направлениях: 1. Активизация и расширение ООН новыми структурами, где право решающего голоса будут иметь все независимые государства, члены ООН; 2. Признание территориальной целостности и фиксированных границ, существующих на сегодняшний день; 3. Реальные действия для достижения мирного сосуществования между мировыми государствами; 4. Создание международных во-

однако, не должно приводить к поглощению крупными странами духовных и национальных ценностей малых стран в целях создания единой, но безликой культуры.

В февр. 2003 г. в Тбилиси было распространено заявление И., резко осудившего положение в Ираке. «Время холодного мира, — отметил он, — в ближайшем будущем может стать серьезной угрозой для тысяч и миллионов... людей». В 2007 г. И. подверг критике факт размещения в прессе нек-рых европ. гос-в карикатур на Мухаммада, осудив их как оскорбление религ. чувств верующих.

По инициативе И. в окт. 2007 г. в Тбилиси прошел Международный форум мира, в работе к-рого приняли участие ученые из Великобритании, Германии, Италии, Нидерландов, Польши, России, США, Чехии, представители Болгарии, Армении и Литвы. В рамках форума состоялся 3-й Международный симпозиум «Диалог цивилизаций — просвещение и воспитание как возможность сотрудничества сторон»; его организаторами стали Международный центр христ. исследований при Грузинской Патриархии и Гелатская АН. Были затронуты темы духовного просвещения, религ. этики, практической педагогики, просветительных технологий, интерференции культур, диалога цивилизаций.

7 июня 2008 г. в Баку Глава Управления мусульман Кавказа шейх-уль-ислам Аллахшукюр Пашазаде и И., «намереваясь продолжить совмест-



*Католикос-Патриарх всей Грузии Илия II у гроба Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Храм Христа Спасителя. Москва. Фотография. 9 дек. 2008 г.*

оруженных сил для мировой безопасности».

Судьбе малочисленных наций посвящено выступление И. на Международном форуме «Глобализация и диалог между цивилизациями», прошедшем в 2002 г. в Тбилиси. Католикос-Патриарх отметил, что глобализация неизбежна и связана с научно-техническим прогрессом, что,

ные труды ради созидания мира на Кавказе», подписали мирную декларацию. В документе отмечено, что Управление мусульман Кавказа и ГПЦ «обладают уникальным опытом межрелигиозного сотрудничества, который приносит добрые плоды и может служить поучительным примером... Стремление народов жить в добром соседстве, не отчуждая себя друг от друга, храня взаимопонимание и взаимоуважение, — это единственный путь, гарантирующий прочный и

справедливый мир, освященный благословением Всевышнего».

В апр. 2007 г. И. был приглашен в Кувейт и Бахрейн, где он встретился с гос. и религ. деятелями ислам. стран. Это первый в новейшей истории прецедент, когда христ. религ. лидер с офиц. визитом посетил араб. страны.

В марте 2007 г. И. с офиц. визитом посетил Москву и Троице-Сергиеву лавру, принял участие в презентации XIII т. Православной энциклопедии, в состав к-рого вошла серия статей, посвященных Грузии и ГПЦ, сослужил Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II на литургии в храме Христа Спасителя. 24–27 дек. 2008 г. состоялся ответный визит в Грузию российской церковной и общественной делегации, приуроченный к 31-й годовщине интронизации И. Делегацию возглавили митр. Оренбургский и Бузулукский *Валентин (Мишук)* и специальный представитель Президента РФ М. Е. Швыдкой.

8 дек. 2008 г. делегация ГПЦ, возглавляемая И., первой из делегаций Поместных Церквей прибыла в Москву на похороны Патриарха Московского и всея Руси Алексия II; И. возглавил панихиду у гроба почившего Патриарха. 9 дек. в храме Христа Спасителя И. и Глава и клир др. правосл. Церквей провели заупокойную литургию и совершили отпевание Святейшего.

**Творческая деятельность.** Проповеди и послания И. в 3 томах имеют большую популярность; эти издания стали для мн. верующих настольной книгой. В них с особой остротой поставлены вопросы, в ответах на которые, по мнению И., нуждается сегодня груз. народ, — независимость, свобода, воспитание мышления, экономическое развитие страны.

И. принадлежит неск. молитвословий, среди к-рых наиболее известны: Покаянная молитва, хвалебные песни Св. Троице, Пресв. Богородице, свт. Николаю, архиеп. Мирликийскому, и вмч. Георгию, молитва «За мир и благополучие Родины». Особое значение И. придает разработанному им для всей паствы ГПЦ точному 7-кратному молитвенному правилу и часто отмечает, что это самое важное, что он совершил. Молитвы правила читаются по часам: в 6.00 (начальные молитвы, Пс 22, «Спаси, Господи, люди Твоя»), в 9.00 («Отче наш», Пс 50, «Богородице Дево»), в 12.00 («Отче наш», Пс 90, «Милосердия двери»), в 15.00 («От-



*Иверская икона Божией Матери. Иконописец Католикос-Патриарх всей Грузии Илия II. XX в. (кафедральный собор Самеба в Тбилиси)*

че наш», Пс 142, тропарь св. Нине), в 18.00 («Отче наш», Пс 69, тропарь вмч. Георгию), в 21.00 («Отче наш», Пс 127, тропарь свт. Николаю) и в 00.00 («Отче наш», Пс 133, молитва об усопших, «Се, Жених грядет в полунощи»).

В 2007 г. был записан диск «Слава в вышних Богу», куда вошли созданные И. муз. композиции церковных произведений: Трисвятое, «Ис полла эти, деспота», «Отче наш», ектения при рукоположении, «Милость мира», «Покаяния отверзи ми двери», «Свят Господь Бог наш», заупокойная ектения, «Прииди ко мне, Господи», исполняемый на акафисте гимн св. Нине «Радуйся, прекрасная» и песня на стихи груз. поэта *Важа Пшавелы* «Эрекле перед боем». Песнопения на музыку И. часто исполняются на церковных и народных праздниках.

В 2007 г. в Тбилиси был издан альбом с воспроизведением икон, написанных И.: «Троица», «С нами Бог», «Ветхий денми», «Грузия под покровом Всевышнего», Иверской и Влахернской икон Божией Матери, образов архангелов Михаила и Гавриила, прор. Давида, св. царей Соломона II и Вахтанга Горгасали, св. царицы Тамары и др. Иконы работы Католикоса-Патриарха можно увидеть в Самеба, в Тбилиском

Сиони, в ц. Пресв. Богородицы в монастыре *Манглиси*, в кафедральном соборе св. царя Вахтанга Горгасали в Рустави, в Грузинской Патриархии. Его кисти принадлежит фреска с изображением св. царицы Тамары в ц. Пресв. Богородицы в *Дидубе* (Тбилиси); в соавторстве с ним разработана иконография Спасителя для росписи в куполе Самеба. Католикосу-Патриарху принадлежат также живописные и скульптурные портреты известных груз. мирян.

**Награды и звания.** И. является почетным членом МДА (с 1978); почетным доктором богословия Нью-Йоркской ДА (с 1991); действительным членом Международной академии информатизации при ООН и почетным членом Критской ДА (с 1997); почетным доктором богословия Свято-Тихоновской ДС Православной Церкви в Америке (с 1998); почетным доктором богословских наук Тбилисского государственного ун-та (с 2003); почетным членом АН Грузии (с 2005).

Имеет много церковных наград и светских знаков отличия, среди которых — ордена св. равноап. Нины и вмч. Георгия (ГПЦ) «за усердное служение Церкви Христовой» (1972 и 1977); орден св. Иоанна Рильского 1-й степени (БПЦ; 10 мая 1977); орден Дружбы народов «за большую патриотическую деятельность в защиту мира и в связи с 50-летием»; орден св. царя Давида IV Строителя (высшая гос. награда Грузии) «за восстановление независимости Грузинской Православной Церкви, за духовное и физическое спасение грузинского народа, за особый вклад в строительство государственности и борьбу за воссоединение страны» (1997); орден Славы (высшая гос. награда Азербайджана) «за развитие отношений между Грузией и Азербайджаном» (июнь 2005); Золотой орден хитона Господня (ГПЦ) «за неоценимые заслуги перед грузинским народом» (27 июня 2008); орден Культурного наследия (Международная федерация русскоязычных писателей стран СНГ) «за просветительскую и общественную деятельность, социальную ответственность и значительный личный вклад в дело сохранения и приумножения мирового культурного наследия» (июль 2008); орден св. кн. Ярослава Мудрого 3-й степени (Украина) «за многолетнее пастырское служение и милосердно-благотворительную деятельность, за выдающийся

личный вклад в развитие грузино-украинских духовных связей» (17 окт. 2008) и мн. др.

Деятельности И. посвящены документальные фильмы «В гостях у Патриарха» (режиссер Г. Шалуташвили, 2007) и «Крест Патриарший» (режиссер Г. Торадзе, 2007), кн. «Патриарх» (2005), монографическое исследование С. Вардосанидзе «Святейший и Блаженнейший Католикос-Патриарх всей Грузии Илия II» (2008) и кн.-альбом «Солнечная ночь» (2008). Следует отметить, что последнее название — это слова, принадлежащие И., которыми он характеризует период своего Патриаршества.

Арх.: Шюлашвили Ираклий Георгиевич, Католикос-Патриарх всей Грузии Илия II: Личное дело // ГАРФ. Ф. 6991 Р. Оп. 7. Д. 193.

Соч.: История Иверского монастыря на Афоне: Дис. Загорск, 1960; Георгий Мтацминдзели (Святогорец) // ЖМП. 1966. № 6. С. 48–95; Послания, речи, проповеди. Тбилиси, 1997. Т. 1, 2; 2008. Т. 3 (на груз. яз.).

Лит.: На интронизации нового Предстоятеля Церкви Грузии // ЖМП. 1978. № 4. С. 46–51; *Никитин В.* Из жизни Грузинской Православной Церкви // Там же. 1980. № 12. С. 63–64; Визит Католикоса-Патриарха всей Грузии Илии II // Там же. 1996. № 12. С. 29–34; Празднование 25-летия Первосвятительского служения Предстоятеля Грузинской Православной Церкви // Там же. 2003. № 1. С. 94–95; *Дуларидзе Л.* Четверть века патриаршего служения: 25 лет со дня интронизации Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всей Грузии Илии II // Там же. С. 92–94; *Шухашвили Г.* Католикос-Патриарх Грузии Илия II об актуальных вопросах социально-экономического развития // Логос. Тбилиси, 2004. № 3. С. 82–84 (на груз. яз.); Патриарх / Ред.: М. Кацадзе, прот. Г. Звиададзе и др. Тбилиси, 2005 (на груз., англ. языках); [Илия II]: Сб., посвящ. Католикосу-Патриарху Илии II в связи с его 75-летием и 30-летием его интронизации / Груз. Нац. АН; ред.: Р. Метревели, Н. Гиошвили, М. Инасарадзе. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Ермакишвили А.* Прекрасный музыкант // Там же. С. 31–33; *Надирашвили Ш.* Святейший и Блаженнейший Патриарх Илия — покровитель духовности грузинского народа // Там же. С. 79–83; С нами Бог: Альбом / Ред.: прот. Г. Звиададзе. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); Солнечная ночь: Жизнь и служение Католикоса-Патриарха Грузии Илии II / Ред.: М. Курдиани, Н. Чавчавадзе, Л. Тогонидзе и др. Тбилиси, 2008 (на груз., англ. языках); *Вардосанидзе С.* Католикос-Патриарх всей Грузии Святейший и Блаженнейший Илия II. Тбилиси, 2008 (на груз. яз.).

**ИЛИЯ I** († 6.05.1049), католикос-патриарх Церкви Востока (с 16 июня 1028). Род. в г. Карка-де-Геддан в обл. Бет-Гармай. Отроком пришел в Багдад, обучался в Мадаине (Селевкии), там же был рукоположен во иерея. В молодости был близок к семейству Бану-ль-Джамаль и принял его

родовое имя. Рукоположен во епископа Тирхана, входившего в состав «великой епархии» Бет-Арамайе (Болотов. С. 111/1031. Примеч.). По смерти католикоса Ишоява IV из-за междоусобиц буидских правителей, когда подверглись разграблению патриаршая келья и резиденция в Дар-эр-Руме, выборы его преемника не проводились 3 года (местоблюстителем был еп. Нуманийский Иезекииль (по др. сведениям, Илия)). Ситуация стабилизировалась с приходом к власти эмира Джалал ад-Даулы. Иерархи смогли собраться в Дар-эр-Руме для избрания католикоса (февр. 1028), к-рым стал престарелый И. Интронизация состоялась в Мадаине.

Еще до принятия епископского сана И. написал грамматику сир. языка (по сути собрание филологических рассуждений), в к-рой в противовес доминировавшей эллинистической традиции впервые попытался применить методологию и терминологию араб. языковедов. Составил трактат о диакритических точках и знаках препинания, где насчитал 30 акцентов (изд.: *Merx*); вполн. этот трактат использовал в своей грамматике *Иоанн бар Зоби* (XII–XIII вв.). И. принадлежит окончательная редакция свода постановлений Соборов, созданных при католикосах и епископах — от Исаака до Хнанишо (IV–IX вв.), и посланий выдающихся деятелей Церкви Востока (*Chabot. Synod. orient.*). В 1043 г. секретарь И. *Абдаллах ибн ат-Тайиб аль-Ираки* перевел этот свод на араб. язык, позднее в переработке *Илии бар Шинайи* его включил в «Номоканон» *Авдишо бар Бриха*. И. также приписывается авторство богословского компендиума «Основы религии» в 22 главах на арабском языке (иногда атрибутируется католикосам *Илии II* или *Илии III*) и составление чина литургии. Сохранилось (отчасти в переработке *Илии бар Шинайи*) несколько сочинений И. по гражданскому праву (право наследования, брачное право), где прослеживается влияние римско-византийских юридических представлений.

Соч.: *Syrische Grammatik* / Hrsg., übers. F. Baethgen. Lpz., 1880; *Merx A.* Historia artis grammaticae apud Syros. Lpz., 1889. Nendeln, 1966. P. 197–200; *Рылова Р. Г.* Грамматика сирийского языка Ильи Тирханского XI в. Л., 1965. (ППС; Вып. 14(77)).

Ист.: *Greg. bar Hebr. Chron. eccl.* Vol. 2. P. 285–287; *Maris, Amri et Slibae De patriarchis Ne-*

*storianorum commentaria* / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 118–119; 1896. T. 2/1. P. 97–99. Лит.: *Assemani. VO.* T. 3/1. P. 262–265; *Болотов В. В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901. С. 127/1197; *Paüm.* Очерк. С. 166–167; *Duval. Littératures.* P. 164, 166, 173–175, 291, 394; *Baumstark. Geschichte.* S. 286–287; *Chabot. Lit. syr.* P. 119; *Dawilliet J. Chaldéen (droit)* // DDC. Vol. 3. Col. 353–355; *Graf. Geschichte.* Bd. 2. S. 159–160; *Рылова Р. Г.* Жизнь и грамматические труды Ильи Тирханского // ППС. 1962. Вып. 7(70). С. 162–177; *Van Roey A. Elie I<sup>er</sup>* (4) // DHGE. T. 15. Col. 164.

**Т. К. Кореев**

**ИЛИЯ II** бар Мукли (ибн аль-Мукли) († 14.10.1131, Багдад), католикос-патриарх Церкви Востока (с 16 апр. 1110). Уроженец Мосула, был сначала митрополитом Мосульским (Ниневийским) и Арбельским (Хазским). Возведен в сан патриарха митр. Сабришо Нисибинским. Церемония прошла в ц. Престола в Мадаине (Селевкии) в присутствии мн. иерархов и представителей восточносир. общины (в их числе был знаменитый врач и влиятельный придворный Амин ад-Даула ибн ат-Тилмиз). После интронизации совершил торжественный объезд мон-рей Мар-Мари и Мар-Габриэль и посетил важнейший несторианский центр церковного образования — т. н. Школу (аль-Ускуль) в Мадаине. Согласно источникам, «правил по истине и справедливости между сильным и слабым, богатым и бедным».

Ист.: *Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria* / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 152–153; 1896. T. 2/1. P. 103–104. Лит.: *Болотов В. В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901. С. 129/1199.

**Т. К. Кореев**

**ИЛИЯ III** [в миру Абу Халим (ибн) аль-Хадиси] (1108, Май-фарикин — 12.04.1190, Багдад), католикос-патриарх Церкви Востока (с 25 янв. 1176). Ранее митрополит Нисибинский; поставлен на Патриаршество митр. Иоанном Гундишанским (Джунди-Сабурским). Прославился нищелюбием и благотворительностью; отстроил разрушившуюся патриаршую келью и церковь в Дар-эр-Руме, перестроил храм Мар-Мари в мон-ре Дейр-Кунна (Дор-Кони), ряд др. церквей и мон-рей.

И. занимался грамматическим и лексикологическим исследованием сир. и араб. языков. Сохранились его многочисленные проповеди на праздники и др. случаи, написанные по-арабски рифмованной прозой; по косвенным данным, он владел искусством араб. стихосложения. Есть

упоминания о речах и посланиях И. «во утверждение подлинности христианской веры». По-сирийски И. составлены только молитвы (изд.: *Manna*) и письма. Молитвослов под редакцией И. (Абу Халима) получил широкое распространение в богослужении Церкви Востока и еще в XIX в. читался при завершении всенощного бдения каждое воскресенье и в течение 3 дней поста ниневитян перед началом заутрени. Соч.: *Exegesis sive homilia in festum Natalis Benedicti (Dominici sive Salutiferi) // Arabicæ linguæ tyrocinium, id est Thomæ Erpenii Grammatica Arabica; Cum varia Praxios materia. Lugd. Batav., 1656. P. 249–263; Discours religieux pour les principales fêtes de l'année / Ed. l'abbé Yacoub. Mossoul, 1873, 1901<sup>2</sup>; Manna J. E., éd. Morceaux choisis de littérature araméenne. Mossoul, 1901. Pt. 2. P. 173–181; Gebete zu den Morgengottesdiensten der Herrenfeste / Hrsg., übers. G. Dietrich. Lpz., 1931. Ист.: *Greg. bar Hebr. Chron. eccl. Vol. 2. P. 367–370; Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1896. T. 2/1. P. 110–114. Лит.: Assemani. BO. T. 2. P. 450; T. 3/1. P. 287–295; Болотов В. В. Из истории Церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901. С. 131/1201; *Pa'im. Очерк. С. 182–184; Baumstark. Geschichte. S. 288–289, 354, 359; Chabot. Lit. syr. P. 138; Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 202–205; Van Roey A. Élie III // DHGE. T. 15. Col. 164.***

Т. К. Корнеев

**ИЛИЯ III** (1867, Мардин, совр. Турция — 13.02.1932, Манджиниккара (совр. шт. Керала, Индия)), Патриарх Антиохийский, Глава Сирийской яковитской Церкви (с 1917), причисленный этой Церковью к лику святых (пам. 13 февр.). Второй сын в многодетной семье хорепископа Ибрагима и Марьям Шакер. При крещении был наречен именем Насри. Обучался в местных школах, занимался ювелирным и сапожным ремеслом. По рекомендации яковитского Антиохийского патриарха Петра IV поступил в богословскую школу 40 Севастийских мучеников в Мардине. В юности страдал от кожной болезни; родители дали обет в случае исцеления посвятить сына Богу. Он излечился и в 1887 г. поступил в мон-рь Дейр-эз-Зафаран (см. *Анании святого монастырь*) близ Мардина. В том же году был рукоположен во диакона, в 1889 г. принял монашество с именем Илия. В 1892 г. патриарх рукоположил И. во иерея и назначил его настоятелем мон-ря св. Кириака в епархии Эль-Баширия, а через год — настоятелем мон-ря Дейр-эз-Зафаран. В кон. XIX в. эти мон-ри служили убежищем для сиро-яковитов и армян, жертв геноци-

да со стороны османских властей. И. оказал помощь ок. 7 тыс. армян в монастыре св. Кириака и 100 сиротам в мон-ре Дейр-эз-Зафаран во время резни 1895 г. и позднее.

В 1908 г. И. был рукоположен патриархом Абдуллою II во епископа с именем Ивannis и назначен митрополитом г. Амида (ныне Диярбакыр, Турция). В 1911 г. он был отправлен в Тур-Абдин для выяснения ситуации в этом регионе, населенном сиро-яковитами. Во время пребывания там он основал 7 начальных школ. В 1912 г. был переведен на кафедру Мосула, которую занимал до восшествия на Патриарший престол.

В 1919 г. И. посетил Стамбул, где последний османский султан Мехмед VI Вахидеддин наградил его орденом «Османие». В том же году И. отправил на Парижскую мирную конференцию большую делегацию во главе с митр. Ефремом Бар Саумом (впосл. Патриарх Антиохийский *Ефрем I*) с докладной запиской, в которой содержались сведения о жертвах тур. геноцида сиро-яковитских христиан: были истреблены 134 тыс. чел. (1/3 общины), разрушены десятки церквей и монастырей. В ответе османское правительство запретило И. и митр. Ефрему въезд в Турцию.

После распада Османской империи и избрания Мустафы Кемалю Ататюрку Президентом Турецкой Республики Патриарх отправил ему поздравительную телеграмму. В этот период И. совершил 2 пастырские поездки (1919 и 1925) по городам Ближ. Востока и Турции, в ходе которых встретился с Ататюрком в Анкаре, освятил новую ц. св. Ефрема Сирина в Халебе (Сирия), ц. св. Георгия в Захле (Ливан), заложил фундамент ц. св. Ефрема в Вифлееме. И. провел неск. месяцев в Иерусалиме, где переиздавал ж. «Аль-Хикма» (Мудрость) и издавал газеты на сир. и араб. языках. В 1927 г. отправился на север Ирака, где участвовал в строительстве новых помещений при мон-ре св. Матфея (Мар-Маттай). В 1930 г. И. возглавил Священный синод в этом мон-ре, включавший по его инициативе не только священников, но и мирян. На этом синоде прихожанам было разрешено использовать музыку во время церковной службы и есть рыбу во время поста.

В связи с расколом, возникшим среди последователей Сирийской

яковитской Церкви в Индии, 1 дек. 1930 г. И. получил письмо от вице-кор. Индии лорда Ирвина, в к-ром тот просил его способствовать преодолению конфликта. Патриарх решил отправиться в Индию, несмотря на возражения врачей, опасавшихся за его сердце. 6 февр. 1931 г. И. во главе церковной делегации покинул Мосул, в Багдаде его радушно принял во дворце кор. Ирака Фейсал I. 8 марта И. прибыл в Дели, где встретился с лордом Ирвином в его официальной резиденции. В течение года он посетил несколько инд. городов в разных штатах, встречался со священниками и с мирянами и возглавлял собрания противоборствующих сторон. 13 февр. 1932 г., во время прогулки во дворе ц. св. Стефана в Манджиниккаре, И. почувствовал себя плохо и в тот же день скончался. 14 февр. он был погребен с северной стороны от ц. св. Стефана, на холме, где впоследствии были построены церковь и небольшой монастырь св. Игнатия. В 1982 г. И. был причислен к лику святых; он особенно почитается сиро-яковитами Индии.

Лит.: *Ефрем Бар Саум, митр. Патриархи Сирийской Церкви в XX в. Бейрут, 2001* (на араб. яз.).

Джабер Аби Джабер

**ИЛИЯ АЛЬ-ДЖАУХАРИ** [араб. *إيليا الجوهري*], еп. Иерусалимский в юрисдикции Церкви Востока, арабоязычный церковный писатель (IX в.). Под его именем сохранилось 2 сочинения. В богословском трактате «Единство веры» (Vat. arab. 657, 1691 г.) И. Д. выделяет общие положения в догматах, литургической практике и библийском каноне, объединяющие его единоверцев-несториан с др. христ. конфессиями — мелькитами (православными) и яковитами (монофизитами). Трактат «Устранение печалей» (Vat. arab. 1492, XIV в.) написан в форме послания и адресован другу-христианину, отстраненному от занимаемой им должности. Стиль произведения указывает на то, что оно было составлено во 2-й пол. IX в. под влиянием одноименного сочинения мусульм. философа аль-Кинди (ок. 800 — ок. 873). Краткий вариант трактата сохранился в рукописи Paris. arab. 206 (1371 г.), он также включен в состав более поздних сборников проповедей в качестве гомилии на 6-й четверг Великого поста.



И. С. *Ассемани* отождествил И. Д. с Илией, митр. Дамаска, автором древнейшего перевода свода канонів Церкви Востока на араб. язык (Vat. arab. 157, XIII в.), и их обоих — с еп. Илией ибн Убайдом, упомянутым в араб. несторианской хронике Амра ибн Матты (сер. XIV в.), согласно к-рой 15 июля 893 г. он был перемещен католикосом Иоанном III с Иерусалимской кафедры на Дамаскую (*Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria* / Ed. H. Gismondi. R., 1896. [Т. 2:] Pars altera: Amri et Slibae textus. P. 80). Впоследствии не было найдено свидетельств ни в пользу, ни против этого отождествления. Известны 2 рукописи, в к-рых собрание канонів приписывается И. Д., но обе они слишком поздние по времени написания, чтобы служить аргументом в пользу изначального тождества авторов. На неизвестное произведение Илии Али ибн Убайда, несторианского митрополита Дамаска, неоднократно ссылается с целью опровержения копт. писатель *Севир ибн аль-Мукаффа*, еп. Ашмунейна (2-я пол. X в.), в соч. «История Соборов» (*Sévère ibn al-Moqaffa', évêque d'Aschmounaïn. Histoire des Conciles (second livre)* / Éd., trad. L. Leroy. P., 1911. P. 485, 518, 552. (РО; Т. 6. Fasc. 4)). Однако, по замечанию Г. *Графа*, текст, цитируемый в «Истории Соборов», неидентичен сохранившемуся тексту трактата «О единстве веры». Т. о., вопрос о личности и лит. наследии И. Д. остается открытым. Соч.: Il conforto delle tristezze / Ed., trad. G. Levi Della Vida // *Mélanges E. Tisserant*. Vat., 1964. Vol. 2. P. 345–352; (ST; 232). Лит.: *Assemani*. ВО. Т. 3/1. P. 513–516; *Le Quien*. ОС. Т. 2. Col. 1290, 1299; *Baumstark*. Geschichte. S. 82–83; *Dauwilliet J.* Chaldéen (droit) // DDC. Vol. 3. Col. 351–352; *Graf*. Geschichte. Bd. 2. S. 132–135; *Jargy S.* Élie de Damas, dit «al-Jauhari» // DDC. Vol. 5. Col. 248–251.

С. А. *Моисеева*

**ИЛИЯ АРДУНИС** [греч. Ἰλίας ὁ Ἀρδούνης] († 1686), прмч. (пам. греч. 31 янв.), цирюльник из г. Каламе (ныне Каламата, Пелопоннес). И. А. обладал рассудительностью и был опытен в житейских делах, за что пользовался уважением тур. старейшин, к-рые нередко с ним советовались. Однажды, когда в беседе с мусульманами речь зашла о непомерных налогах, взимаемых с христ. населения, И. А. в пылу спора заявил, что невыносимое положение христиан может привести к принятию всеми греками ислама, и добавил, что

если бы ему предложили тур. феску, то он бы сменил вероисповедание. Один из турок, поймав его на слове, купил для И. А. феску, и тот, придя к судье, объявил себя мусульманином. Спустя нек-рое время И. А. почувствовал раскаяние, удалился на Св. Гору, исповедал свой грех и, исполнив наложенную на него епитимию, был возвращен в лоно Церкви через миропомазание. Затем он принял монашеский постриг и прожил на Афоне 8 лет. Несмотря на строгое подвижничество, угрызения совести не оставляли его. Получив благословение своего духовника на мученический подвиг, И. А. отправился в Каламе. Когда узнавшие его турки спросили, не он ли Мустафа Ардунис, тот ответил, что теперь он не Мустафа, а христианин Илия, и начал обличать мусульм. веру. Избив И. А., турки отвели его к судье, сказав, что тот по своей воле принял ислам, а теперь хулит его. Судья приказал бросить И. А. в тюрьму и мучить. Спустя нек-рое время его снова привели на суд, но он остался непоколебимым в вере. Тогда судья приговорил И. А. к сожжению на костре. По пути к месту казни один из слуг нанес И. А. глубокую рану, ударив его по спине саблей. Когда тело преподобномученика вынули из костра, то оно, как и ряса, чудесным образом оказалось не тронутым огнем. Ночью над телом И. А. был виден свет. Христиане, собрав значительную сумму денег, выкупили мощи святого у турок. Честная глава И. А. хранится в мон-ре *Вулканы*, и от нее происходят исцеления.

Житие И. А. помещено в сб. «Новый Мартирологий» прп. *Никодима Святогорца*. Служба, составленная иерокириком (священнопроповедником) Неофитом Георгиадисом и изданная в Каламе в 1864 г., была включена в «Великий синаксарист» К. Дукакиса (*Petit. Bibliogr. d. acoulouthies grecques*. P. 77).

Местная память И. А. совершается также в Неделю жен-мироносиц. Ист.: NM. Σ. 105–106; *Δουκάκης*. ΜΕ. Т. 1. Σ. 666–680; *Ματθαῖος*. ΜΕ. Т. 1. Σ. 729–730; *Μακκάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος ἱερομον., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη*, 1996<sup>3</sup>. Σ. 265–267; Афонский патерик. Ч. 1. С. 223–226; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 198.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 30; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες. Σ. 41; Ἰλίας ὁ Ἀρδούνης // *ΘНЕ*. Т. 6. Σ. 32; *Περαντώνης. Λεξικόν*. Т. 2. Σ. 193–194; *Σαφρόνιος (Εὐστροπαΐδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 167.

Э. П. А.

**ИЛИЯ БАР ШИНАЙЯ** [Илия Нисибинский; сир. ܐܝܠܝܐ ܒܪ ܫܝܢܝܝܐ; араб. [إيليا ابن السيني (ابن شينا)] (11.02. 975, Шенна (араб. Эш-Шинн или Эс-Синн), В. Месопотамия — 18.07. 1046, Майафарикин), еп. Нисибинский, церковный деятель и писатель *Церкви Востока*. Обучался в мон-ре св. Михаила под Мосулом, где отроком при настоятеле Иоанне Хромом принял постриг. 15 сент. 994 г. рукоположен во иерея Нафанаилом, еп. Шеннским (впсл. католикос Иоанн VI), в 996–1000 гг. был игуменом мон-ря св. Симеона, расположенного на противоположном от Шенны берегу Тигра. 15 февр. 1002 г. поставлен епископом Бет-Нухадрэ (ныне Дахук, Сев. Ирак). 26 дек. 1008 г. принял управление Нисибинской митрополией, к-рой подчинялись города Харран, Амида, Решайна, Балад и Синджар; поддерживал дружественные связи с курдскими эмирами Мумаххид ад-Даулой Абу Мансуром Саидом и Насир ад-Даулой Абу Насром Ахмадом из династии Марванидов. Был в хороших отношениях с католикосом Иоанном VII бар Назоком (1012–1020), но выступил против его преемников Ишоява IV бар Иезекииля (1020–1025) и *Илии I* (1028–1049), с к-рым впсл. примирился.

Согласно указанию Салибы ибн Юханны (XIV в.), И. б. III умер днем в пятницу 10 мухаррама 438 г. хиджры, что соответствует 18 июля 1046 г. (*Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria* / Ed. H. Gismondi. R., 1896. Т. 2/1. P. 99). Однако И. С. *Ассемани* (*Assemani*. ВО. Т. 3/1. P. 266) заметил, что в одном из сочинений И. б. III католикос Илия I († 6 мая 1049) упомянут как почивший. Исходя из этого, *Ассемани* предложил датировать кончину И. б. III. 1049 г. Эту т. зр. приняли большинство исследователей (как варианты предлагались датировки ок. и после 1049, 1050, 1056). Однако Э. К. Делли доказал (*Delly*. 1957. P. 15–17), а Х. Самир впсл. подтвердил, что упоминание католикоса Илии как почившего принадлежит не И. б. III., а его переводчику, и т. о. нет оснований отвергать столь точное указание Салибы ибн Юханны (*Samir Kh. Date de la mort d'Elie de Nisibe // Oriens Chr.* 1988. Bd. 72. S. 124–132).

И. б. III принадлежит много трудов на сир. и араб. языках в области историографии, богословия и апологетики, канонического права, фило-





логии и др. Значительное число произведений И. б. Ш., исследований о нем и сводная библиография, в разные годы издававшиеся Х. Самиром в периодической печати, были включены в его монографию (*Samir*. 1996).

Составленная И. б. Ш. двуязычная «Летопись» («Хронография»; كتاب الأمانة; 1018/19) является крупнейшим из восточносир. исторических сочинений. Она сохранилась в единственной рукописи (Lond. Brit. Mus. Add. 7197), современной автору (возможно, частично автограф), где сир. текст и араб. перевод по преимуществу самого И. б. Ш. приведены в параллельных столбцах. Труд состоит из 2 частей: 1) хронологические таблицы, списки римских пап и Александрийских патриархов до Халкидонского Собора, различных царских династий, в т. ч. Сасанидов (на основе данных *Иакова Эдесского*), католиков Церкви Востока до IX в. включительно и собственно хроника восточносир. Церкви (гл. обр. в Месопотамии) с 25 (от принципата Тиберия и царствования в Эдессе Авгарей) до 1012 г. (по образцу «Хроники» *Евсевия* Кесарийского), часто с указанием источников напротив каждого абзаца анналов, благодаря чему сохранились заглавия мн. утраченных работ (церковных хроник Нисибина и др. городов Месопотамии, сир. трактата по истории халифов, труда мусульм. ученого IX в. Абу Джафара Мухаммада аль-Хуваризми); 2) синхронистические таблицы и изложение методики согласования различных систем летосчисления, в т. ч. эры Йездигерда (с обзором иран. календарей и зороастрийских праздников, независимым от данных мусульм. энциклопедиста аль-Бируни) и эры хиджры. В «Летописи» приведены ценные сведения по эпохе Сасанидов, истории Церкви в Персии и ранней истории курдов.

Основное богословское сочинение И. б. Ш. «Книга доказательства истинности веры» (изд. в нем. переводе по араб. рукописи, хранящейся в Ватикане: *Horst*. 1886) состоит из 4 частей: 1) триадиологической против мусульман; 2) христологической против иудеев; 3) опровержения взглядов «мелькитов и яковитов» — против православных и монофизитов; 4) об исповедании и самоопределении «восточных», т. е. членов Церкви Востока (несториан). Вторая часть включает краткую историю Соборов;

особое внимание уделено причинам, по к-рым Церковь Востока отвергает Эфесский Собор 431 г. и осуждение *Нестория*. И. б. Ш. подчеркивает, что неприятие Церковью Востока именованья Девы Марии Богородицей не означает умаления Ее почитания.

Назидательный характер носят соч. «Устранение тоски» в 12 главах, посвященное достижению душевного спокойствия (*Basha*. 1902; *Samir, Pagnini*. 2007), и «Изречения, полезные душе и телу» (*Sbath*. 1936). Соч. «О добродетели целомудрия» (изд.: Аль-Машрик. 1968. Т. 62. С. 3–74; *Нау*. 1970) направлено против возражений мусульм. писателя аль-Джахиза. И. б. Ш. составил очерк о значении араб. существительных *كيان* (мироздание) и *إله* (бог). Сочинение о подлинности Евангелия «Пять сомнений и ответы на них» (не изд.) обращено к *Ибн Бутлану*, с к-рым И. б. Ш. был близко знаком (в тексте именует его «наш шейх»).

Особое место в наследии И. б. Ш. занимают апологетические «Собеседования» (*المجالس*) в 7 главах — пересказ бесед на богословские и филологические темы, к-рые он вел 5–29 июля 1026 г. в Нисибине с вазиром Насир ад-Даулы Абу Насра Ахмада, Абу-ль-Касимом аль-Хусайном ибн Али аль-Магриби, известным покровителем наук и искусств (записаны в Майафарикине после смерти вазира осенью 1027, с одобрения *Абдаллаха ибн ат-Тайиба аль-Ираки*; в качестве предисловия помещено письмо И. б. Ш. к его брату секретарю Абу-ль-Але Саиду ибн Сахлу) (*Cheikho*. 1923); к беседам примыкает переписка И. б. Ш. с Абу-ль-Касимом аль-Магриби (издание с франц. переводом готовят Х. Самир и М. де Фенойль). Будучи знатоком араб. культуры и одним из первых сир. богословов, развернувших аргументированную полемику с исламом, И. б. Ш. подчеркивал, что притеснения христиан осуждаются мусульм. законооведами, и склонен был даже утверждать, что главные расхождения между 2 религиями сводятся к непризнанию христианами пророческого достоинства Мухаммада, однако решительно отстаивал учение о Троице и Боговоплощении. Защита догматов христианства является также главным содержанием посланий «О единстве Творца и троичности Его лиц» (1029?; *Cheikho*. 1920. Р. 124–129) и «О сотворении

мира, единстве Творца и троичности Его лиц» (*Sbath*. 1929). В «Статье о блаженстве будущей жизни» (*Cheikho*. 1920. Р. 129–132) подвергаются критике представления мусульман о загробном мире.

И. б. Ш. составил грамматику сирийского языка для начинающих (*Gottheil*. 1887), снискавшую значительную популярность (о чем свидетельствуют многочисленные списки); приложением к ней служит «Книга толмача в обучении языку сирийцев» — арабско-сирийский словарь, разбитый на 30 тематических глав, с глоссарием омонимов в конце (изд. с лат. пер.: *Obicinus, Dominicus*. 1636; изд. в евр. графике: *Lagarde*. 1879). И. б. Ш. принадлежат гимны, формализованные метрические гомилии (напр., «Слово о любви к науке», где не используется буква «алаф» и через весь текст проходит рифма «ан») и послания, одно из к-рых, обращенное к епископам и жителям Багдада (1020), направлено против избрания католика Ишоява IV (*Vandenhoff*. 1913). Известно также соч. «Книга о весах» (не изд.).

Согласно «Каталогу писателей» *Авдишо бар Бриха*, И. б. Ш. составил 4-томный свод канонических постановлений на сир. языке (не сохр.), представлявший собой, вероятно, сокращенный вариант собрания католика Илии I. Авдишо также включил в составленное им собрание церковных постановлений и канонов перевод с арабского на сирийский трактата И. б. Ш. «О наследствах». Это сочинение представляет собой сокращенный и разделенный на 25 глав вариант соответствующего труда Илии I (*Scriptorum veterum nova collectio* / Ed. A. Mai. Romae, 1838. Vol. 10/2. Р. 54–65, 220–231). Ряд исследователей (В. Райт, Р. Дюваль, Г. Граф и др.) считали этот трактат 4-й частью основного канонического свода И. б. Ш., др. (А. Баумштарк) — отдельным сочинением.

Еще в древности И. б. Ш. была ошибочно приписана сир. апология христианства, к-рая в действительности представляет собой сокращенное изложение «Собеседований» католика *Тимофея I* с халифом аль-Махди (*Roey A., van*. Une apologie syriaque attribuée à Elie de Nisibe // *Le Muséon*. 1946. Vol. 59. Р. 381–397). Авторство приписываемых И. б. Ш. арабоязычных сочинений «Послание о молитве» и «Большое толкование Символа веры», а также сир.





поэмы «О мудрости» (*Cardahi G. Liber thesauri de arte poetica Syrogum. Romae, 1875. P. 85 sq.*) спорно.

Брат И. б. Ш. Абу Саид Мансур ибн Иса, к-рому он посвятил соч. «О добродетели целомудрия», — также яркий представитель восточно-сир. интеллектуальной элиты. Он носил прозвище Захид аль-улама (Аскет среди ученых), служил секретарем и личным врачом при Насир ад-Дауле и Абу-ль-Касиме аль-Магриби. Средства, полученные от эмира за исцеление дочери, он употребил на строительство больницы в Майафарикине, которую постарался обеспечить за счет вакфов и которой впосл. заведовал. Ему принадлежат трактаты «Книга больниц», «О разделах, вопросах и ответах», «О том, что следует прежде всего знать изучающим ремесло врачевания», «О снах и видениях».

Соч.: *Obicinus T., Dominicus G. Thesaurus arabico-syro-latinus. R., 1636; Lagarde P., de, ed. Praetermissorum libri duo. Gottingae, 1879. P. 1–96; Horst L., übers. Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. Colmar, 1886; Gottheil R. J. H., ed., transl. A Treatise on Syriac Grammar. B.; N. Y., 1887; Basha C., ed. Kitab daf' al-hamm. Mişr, [1902]; Opus chronologicum / Ed., interpr. E. W. Brooks, J.-B. Chabot. Parisii e. a., 1909–1910. Louvain, 1954–1962. 2 vol. (CSCO; 62–63. Syr. Ser. 3; 7–8); La Chronographie / Trad. L. J. Delaporte. P., 1910; Vandenhoff B., übers. Ein Brief über die Wahl des Katholikos Iso'jahb IV // Oriens Chr. 1913. N. S. Bd. 3. S. 59–81, 236–262; Cheikho L., éd. Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens, IX–XIII<sup>e</sup> siècles. Beyrouth, 1920. P. 124–132; *idem*, éd. Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne. Beyrouth, 1923. P. 26–73; *Sbath P.*, éd. Vingt traités philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle. Le Caire, 1929. P. 75–103; *idem*, éd., trad. Massime. Cairo, 1936; *Hau A.*, hrsg., übers. Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit gegenüber dem Geschlechtsverkehr. Bonn, 1970; *Samir Kh.*, ed., *Pagnini A.*, trad. Il libro per scacciare la preoccupazione. Torino, 2007. 2 vol. (Patrimonio culturale arabo cristiano; 9–10).*

Лит.: *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 266 sq.; *Brockelmann C. L.* Die syrische und die christlich-arabische Litteratur // Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients. Lpz., 1909. S. 56, 69–70; *Paim*. Очерк. С. 168–171; *Duval*. Littérature. P. 201–203, 395; *Baumstark*. Geschichte. S. 287–288; *Chabot*. Lit. syr. P. 118; *Dawilhet J.* Chaldéen (droit) // DDC. Vol. 3. Col. 356–357; *Graf*. Geschichte. Bd. 2. S. 177–189; *Delly E.-K.* La théologie d'Elie bar-Šênaya: Étude et traduction de ses Entretiens. R., 1957. (Studia Urbaniana; 1); *Brock S. P.* Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources // *Idem*. Studies in Syriac Christianity: History, Literature & Theology. Hampshire, 1992. P. 1–30; *Samir Kh.* Foi et culture en Irak au XI<sup>e</sup> siècle: Elie de Nisibe et l'Islam. Aldershot etc., 1996; *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002. С. 137–139.

Т. К. Кореев

### ИЛИЯ БЕН ШЛОМО ЗАЛМАН

[Илия Гаон, Виленский Гаон (идиш Дер вилнер Гоэн), акроним ха-Гра, т. е. Гаон рабби Элияху]; (1720, Селец, совр. Брестская обл., Белоруссия — 1797, Вильна, ныне Вильнюс, Литва), талмудист, каббалист, филолог и математик, один из наиболее авторитетных учителей ортодоксального *иудаизма*. Среди его предков были мн. известные знатоки евр. традиции, в т. ч. раббе Моше Ривкес. Уже в раннем возрасте у И. были обнаружены способности к учебе. В 7 лет, изучая *Талмуд* с раббе Моше Маргалиотом, автором комментария к Иерусалимскому Талмуду, И. выучил неск. талмудических трактатов. По достижении 10 лет он продолжил изучать традицию самостоятельно, помимо Торы и Талмуда уделяя особое внимание *каббале*, а также астрономии и математике, по его мнению необходимым для более полного понимания евр. религии. Женившись в 18 лет, И. через нек-рое время отправился в путешествие по общинам Польши и Германии. В 20-летнем возрасте его познания были столь обширны, что мн. раввины обращались к нему за помощью в решении вопросов *галлахи*. Всю жизнь И. изучал Свящ. Писание и иудаизм; не получив традиц. образования в *иешиве*, он был свободен от устоявшихся и общепризнанных мнений, но при этом его решения и суждения не выходили за рамки традиц. норм. С 1745 г. он поселяется в Вильно (1795–1920 Вильна) и, отказавшись занять пост раввина, занимается изучением и комментированием Талмуда, каббалистических текстов. Вскоре И. стал духовным лидером литов. еврейства. Община, уважая его ученость и праведную жизнь, выплачивала И. до кончины денежное содержание, во много раз превосходившее жалованье самых титулованных раввинов.

И. отличался скромностью и бескорыстием, вел уединенную жизнь, изучая Тору. Он старался не выносить вердиктов и не давать рекомендаций, считая свое мнение недостаточно весомым. Аскетизм И. выделял его среди евр. учителей. По достижении 40 лет он стал преподавать ближайшим ученикам грамматику иврита, объяснять смысл Писания, Мишны, мидрашей, уделяя особое внимание Иерусалимскому Талмуду. Среди них были такие известные в дальнейшем знатоки традиции, как Хаим Воложинер и братья Менахем

Мендель и Симха Буним из Шклова. Занятия проходили в специально устроенной для этого молитвенной комнате. Свое глубокое убеждение, что в изучении Торы заключается вся жизнь религ. еврея, он стремился привить своим ученикам. Впосл. раббе Хаим Воложинер основал т. н. Воложинскую иешиву, ставшую центром раввинской учености XIX в.

И. зарекомендовал себя последовательным и непримиримым противником *хасидизма* — религ. движения в иудаизме, возникшего во 2-й четв. XVIII в. на территориях совр. Польши, Литвы, Украины и Белоруссии, к-рое, с его т. зр., могло привести к расколу в еврействе, как это произошло веком ранее в связи с появлением лжемессии *Саббатая Цеви*. И., считая хасидов прямыми наследниками саббатиянства, использовал свой авторитет для борьбы с ними. Будучи знатоком каббалы, он видел большую опасность для единства веры в идеях о превосходстве мистического знания над галахическим; кроме того, он не принимал изменений в молитвенной практике и обрядах, внесенных хасидскими учителями. В нач. 70-х гг. XVIII в. под влиянием И. в Вильно были закрыты хасидские молельни, книги из них сожжены, а хасиды отлучены от общины. В 1772 г. лидеры виленского еврейства послали во все крупные евр. общины письма, призывавшие поступать с хасидами также, как это сделали в Вильно, и следить за ними до тех пор, пока они не раскаются. Документ об отлучении хасидов был издан в Вильно в нач. 80-х гг. XVIII в. Город стал центром движения против хасидизма (т. н. митнагдима). Несмотря на неоднократные попытки лидеров хасидов встретиться с И. и объяснить ему свою позицию, он отказывался от общения с ними, объявив их (в частности, раббе Шнеура Залмана) еретиками и пантеистами и призвав благочестивых евреев не заключать браки с хасидками. В свою очередь в хасидской среде распространялись сплетни, порочащие И., в результате чего его жизнь в общине осложнилась. Так, в кон. 80-х гг. XVIII в. по ложному обвинению он был заключен на нек-рое время в тюрьму.

И. удостоился наименования Гаон, к-рое носили во 2-й пол. I тыс. по Р. Х. главы раввинских академий в Вавилонии. Аскетизм, скромность и праведность принесли ему еще





одно почетное прозвание — Хасид, поскольку именно он, по мнению современников, воплощал идеалы евр. благочестия (хасидут). Св. праведник и мудрец, он стал одним из наиболее влиятельных учителей иудаизма, основоположником и символом литов. («литвацкого») ортодоксального иудаизма, прославившегося в последующие 2 века учителями и подвижниками, к-рые следовали разработанному И. кодексу поведения, нормам и обрядам (т. н. минхаг ха-Гра). В 1808–1812 гг. 3 группы учеников И. с семьями (всего ок. 500 чел.) переселились в Палестину, обосновавшись сначала в Цфате (В. Галилея), затем в Иерусалиме. Назвав себя «прушим» (отделенными, т. е. оставившими все земные блага ради изучения Торы), они стали первыми организованными переселенцами из Европы в Св. землю в Новое время и сыграли значительную роль в истории ее заселения евреями.

В многочисленных сочинениях и комментариях И. затрагивал все области знания, так или иначе связанные с иудаизмом (мидраши, мистические тексты, в т. ч. «Сефер йецира», Зохар и др., галахические кодексы, в частности «Шулхан Арух», литургическая литература, медицина, астрономия и др. науки). В основе его мировоззрения лежало убеждение в вечности и универсальности Торы, неслучайности и исключительной важности каждой ее буквы. Считая, что Тора имеет фундаментальное значение для всего мироздания, и в особенности для жизни человека, он не признавал никаких изменений или послаблений в исполнении заповедей и предписаний. В понятие Торы И. включал не только письменный, но и устный закон, т. е. традицию галахи, а также каббалу. Стремясь привлечь внимание к сравнительно мало изучавшемуся в мире ашкеназского еврейства Иерусалимскому Талмуду и галахическим источникам, И. пытался возродить обычаи и предписания, уже давно не применявшиеся на практике.

Светские науки интересовали И. не сами по себе, но именно в той мере, в какой они могут помочь пониманию Торы. В этом было отличие И. от евр. просветителей-маскилим; он не выступал против них открыто, поскольку в то время они еще не призывали к отказу от соблюдения предписаний галахи. И. полагал, что в Торе, универсальном источнике

ка всякого знания, сокрыты и истинные научного мировоззрения, а потому задача настоящего ученого — их обнаружить. Данные науки могут помочь прояснить те места в Писании и Талмуде, к-рые не понятны в наши дни; в частности, именно с этой целью по его предложению был сделан перевод на иврит сочинений Иосифа Флавия как ценного источника сведений о жизни евреев в древности, а также работ Евклида. Пренебрежение светскими науками, распространенное среди раввинов, он называл проявлением невежества, позорящего само имя народа Израиля. И. высоко ценил музыку и медицину, был автором сочинений по математике, географии, астрономии, работ о движении планет и составлении календарей.

Однако основную свою задачу он видел в пояснении сложных и малопонятных мест в Талмуде посредством установления правильных прочтений. И. боролся против казуистических приемов интерпретации, преподававшихся в иешивах, заявляя, что простое прочтение является наиболее точным и осмысленным (именно поэтому он считал комментарии Раши лучшим пособием для изучения Талмуда). Основываясь на тщательном филологическом исследовании источников, предпринимая сравнительный анализ текста с учетом тонкостей грамматики и синтаксиса иврита и араб. языка и во многом предвосхищая совр. методы критического изучения текста, И. внес многочисленные исправления и добавления во мн. раввинистические и каббалистические сочинения. Его отрицательное отношение к казуистической тонкости метода пилпул также было связано с желанием выявить первоначальную редакцию различных мест Талмуда, а тем самым и галахи. Особое внимание он уделял проблеме пропусков и лакун в тексте Талмуда, применяя в таких случаях собственный экзегетический метод. Тот же метод, т. е. использование прямого смысла в сочетании с экзегетическими разъяснениями, И. применял и при комментировании каббалистических текстов, таких как «Сефер ха-бахир» (Книга блеска), «Сефер ха-Зохар» (Книга сияния) и др. В данном случае его особой заботой было показать, что тексты каббалы ни в чем не противоречат талмудическим; если же разногласия между ними все-таки были существенными, он объяснял их не-

верным прочтением или неправильным пониманием соответствующих слов Талмуда или каббалы. И. также изучал тексты лурианской каббалы, особенно популярной в то время, в частности в хасидизме. Он стремился выдвинуть на первый план простое, букв. понимание написанного, хотя, по словам его учеников, за этим «простым смыслом» он стремился сблечь эзотерическое значение соответствующего мистического текста. Приверженностью каббале объясняется неприятие И. воззрений Маймонида, отрицавшего ответственность призывания божественных имен, влияния амулетов и заклинаний, т. е. практической каббалы, которой И. увлекался еще в юности. Вместе с тем И. считал, что занятия каббалой возможны только для того, кто строго соблюдает заповеди и уже стал знатоком Торы и Талмуда. Согласно мнению И., человек может войти в мир мистики, только обладая совершенством знаний и поведения, экзальтация и безудержный энтузиазм, к-рые он видел в хасидизме, не способствуют познанию основ мистики.

При жизни И. не было опубликовано ни одно из его произведений. Ему приписывается ок. 70 сочинений и комментариев. Лишь немногие труды (комментарий к «Шулхан Аруху», фрагменты комментариев к Писанию и др.) были написаны его рукой, большинство же были восстановлены его сыновьями и учениками по обрывочным записям на листах бумаги и на полях книг. И. составил комментарии почти ко всем книгам Свящ. Писания, к некоторым книгам Мишны, к мидрашам (Мехилта, Сифра, Сифре) и агаде. Наиболее значимые его произведения: «Адерет Элияху» — комментарий к Пятикнижию, опубликованный в сб. Hamishah humshe Torah. Dubrowna, 1804; комментарии к книгам Пророков и Писаниям (Притчей, Ионы, Аввакума, Паралипоменон, Песни Песней и др.), опубликованные с 1798 по 1854; комментарий к трактату Авот (Shklov, 1804); комментарий к 4 разделам «Шулхан Аруха» (1803–1858); «Дикдук Элияху» (грамматика иврита, Vilno, 1833). Его комментарии к каббалистическим сочинениям «Сефер йецира», «Бахир», Зохар, «Тикуне ха-Зохар» и др. оказали огромное влияние на мн. религ. мыслителей XIX–XX вв. Наиболее известным собранием изречений И.



является кн. «Маасе Рав» (Изречение учителя), составленная Иссахаром Бэром из Вильны (Zolkiew, 1808). Лит.: Ackerman C. D., Singer Y., transl. and annot. Even Sheleimah: The Vilna Gaon Looks at Life. Jerusalem, 1974; Landau B. The Vilna Gaon: The Life and Teachings of Rabbi Eliyahu, the Gaon of Vilna / Adapted by Y. Rosenblum. N. Y., 1994; Schochet E. J. The Hasidic Movement and the Gaon of Vilna. Northvale (N. J.), 1994; Shulman Y. D. The Vilna Gaon: The Story of Rabbi Eliyahu Kramer. N. Y., 1994; Freedman Ch. Eliyahu's Branches: The Descendants of the Vilna Gaon (of Blessed and Sainly Memory) and His Family. Teaneck (N. J.), 1997; The Book of Johan: «Journey of the Soul»: An Allegorical Commentary / Adapted from the Vilna Gaon's Aderes Eliyahu by M. Schapiro. N. Y., 1997; The Gaon of Vilnius and the Annals of Jewish Culture: Materials of the Intern. Scientific Conf., Vilnius, Sept. 10–12, 1997 / Comp. I. Lempertas. [Vilnius], 1998; Etkes I. The Gaon of Vilna: The Man and His Image. Berkeley (Calif.), 2002; EncJud. Vol. 6. P. 341–346.

К. Ю. Бурмистров

**ИЛИЯ ДИАКОН** [Элия; груз. ილია დიაკონი], прп. (пам. груз. 4 янв., вместе с 12 сирийскими отцами, основателями монашества в Грузии) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), сподвижник и ученик прп. Иоанна Зедазнийского (Зеданели) (сер. — 2-я пол. VI в.). Имя И. Д. неоднократно упоминается во всех 3 редакциях Жития прп. Иоанна (кименная ред.: Sinait. iber. 50 (нет окончания), X в.; 1-я метафрастическая ред. кон. XI в.: НЦРГ. Q 795 (нет окончания), 1479–1495 гг.; 2-я метафрастическая ред. предположительно XII в.: НЦРГ. А 160, 1699 г.; А 180, 1713 г.; 7 рукописей XVIII в.), а также в метафрастической редакции XIII в. Жития преподобных Шию Мгвимского и Евагрия Шиюмгвимского (НЦРГ. А 160, 1699 г.; А 130, 1713 г.; 12 рукописей XVIII–XIX вв.).

В источниках сказано, что сир. монахи обосновались близ древнегруз. столицы Мцхеты на горе Задени, где основали мон-рь Зедазени. Спустя некоторое время прп. Иоанну явились во сне Пресв. Богородица и св. равноап. Нина и повелели разослать учеников в разные места Вост. Грузии, с тем чтобы они основывали на месте своего подвижничества мон-ри. Но И. Д., к-рый «был ему утешением и опорой в немощи его», прп. Иоанн «оставил при себе».

На горе Задени не было источников, и И. Д. носил воду из р. Арагви, ежедневно спускаясь к подножию горы. Наблюдая за тяжелым трудом ученика, прп. Иоанн молил Бога о чуде и оно свершилось: на вершине горы забил источник с целебной во-

дой. Сюда на излечение стали привозить больных. К источнику также приходили животные. Среди них был медведь «необыкновенной величины». И. Д. поведал о звере прп. Иоанну, и тот последовал за учеником к источнику. Увидев пьющего воду медведя, прп. Иоанн сказал ему: «Пей, если жаждешь, и иди отсюда, но, говорю тебе, чтоб ты и твой род отныне на этой горе не смели никому и никогда причинять какого-либо вреда». С тех пор, как сказано в Житии, больше никто из диких зверей на горе не трогал человека. Позже для сбора воды в 5 м от церкви Зедазени был сооружен небольшой резервуар. Источник, вода которого «собирается в каменном бассейне... и этой водой лечат недуги», упоминает историк XVIII в. Вахушти Багратиони; М.-Г. Сабинин описывает чудесные явления, происходившие у источника в XIX в.

И. Д. часто сопровождал прп. Иоанна, когда он «навещал учеников своих, дабы не ослабевали они духом», а также был свидетелем чудес, к-рые творили учитель и его ученики прп. Шию Мгвимский и свт. Иессей Цилканский.

И. Д., прп. Фаддей Степанциминдский (в источнике — Тата) и др. ученики, «которые были еще живы», присутствовали при кончине прп. Иоанна. Однако вопреки воле почившего, завещавшего похоронить его в пещере на горе Задени, на месте, где он совершал духовные подвиги, И. Д. и прп. Фаддей «соорудили честную раку» и погребли тело учителя в основном прп. Фаддеем монастыре Нижний Задени. Вскоре после этого началось землетрясение, оно завершилось лишь после того, как мощи святого перенесли в пещеру (позже, предположительно в кон. VI — нач. VII в. здесь была выстроена церковь). После кончины прп. Иоанна И. Д. стал настоятелем Зедазени. Погребен подле прп. Иоанна; к лику святых причислен в древности.

Ист.: Сабинин. Рай. С. 219–264; Вахушти Багратиони. Описание царства Грузинского. Тбилиси, 1941 (на груз. яз.); Житие и подвижничество святого отца нашего Иоанна Зеданели и учеников его, которые просветили страну эту северную // Абуладзе. Сир. подвижники. 1955. С. 2–58 (на груз. яз.); То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 3–68, 191–217; 1971. Т. 3. С. 83–107; Житие и подвижничество преподобных отцов наших Шию и Евагрия // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 69–143; 1971. Т. 3. С. 107–170.

Лит.: Мачитадзе З., прот., др. Жития грузинских святых. Тбилиси, 2002. С. 7.

Э. Габидзашвили

**ИЛИЯ ЕГИПТЯНИН**, мч. Кесарие-Палестинский (пам. 16 февр.) — см. в ст. Памфил, сщмч., пресв., и др. мученики Кесарие-Палестинские.

**ИЛИЯ, ЛУКИАН, ЗОТИК И ВАЛЕРИАН** [греч. Ἰλιεῖ (Ἠλεῖ), Λουκιανός, Ζωτικός, Οὐαλ(λ)εριανός (Οὐαλ(λ)έριος)] (1-я четв. IV в.), мученики Томские (Кюстенджийские) (пам. 13 сент.). Были родом из Скифии, пострадали в г. Томы (Кюстендже, ныне Констанца, Румыния) в правление имп. Лициния (308–324). По приказу правителя по имени Максим И., Л. и З. долго мучили, а затем усекли мечом. В. умер от горя у них на могиле.

Состав дружины мучеников в разных греч. синаксах и календарях неодинаков. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) память И., Л., З. и В. отмечается вместе с памятью мучеников Макровия и Гордиана. В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца к дружине присоединены пострадавшие в разных местах мученики Кронид, Леонтий, Серапион, Селевк и Стратон, кончина которых не связана с мученичеством И., Л., З. и В. У архиеп. Филарета (Гумилевского) под 13 сент. значатся Филей, Зотик, Лукиан и Илия (Филарет Гумилевский), архиеп. Святые южных славян. СПб., 1883<sup>3</sup>. С. II). В разных греческих синаксах скончавшийся от печали В. упомянут то в мученичестве И., Л. и З., то в мученичестве Макровия и Гордиана, то в объединенной дружине мучеников.

Комментаторы собрания Житий святых свт. Димитрия, митр. Ростовского, считали, что Скифия располагалась в черноморских владениях Римской империи. Однако в Мученичестве речь скорее всего идет о рим. пров. М. Скифия (ныне Добруджа, Румыния и Сев.-Вост. Болгария), где находился г. Томы.

В Мартирологе блж. Иеронима память мучеников помещена под 27 мая и 8 июня.

Ист.: ActaSS. Maii. Т. 4. Col. 24; SynCP. Col. 40–41; PG. 117. Col. 45 [Минологий Василия II]; Νικόδημος Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 135–136; MartHieron. P. 276, 309–310; ЖСв. Сент. С. 286.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 371–372; Т. 3. С. 419; Amore A. Elia, Luciano e Zotico // BiblSS. Vol. 4. Col. 1058; Auber R. Jacques le Mineur // DHGE. Vol. 26. Col. 603–604; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 166.

О. Н. А.

**ИЛІЯ МҰРОМЕЦ** († 1188 ?), прп., Киево-Печерский (пам. 19 дек., во 2-ю неделю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов, 28 сент. — в Соборе Киево-Печерских преподобных от-



Прп. Илия Муромец.  
Икона. 1-я пол. XIX в.  
(Благовещенский собор  
Благовещенского мон-ря  
в Муроме)

цов, в Ближних пещерах почивающих, 23 июня — в Соборе Владимирских святых, 10 июня — в Соборе Рязанских святых).

**Образ И. М. в фольклоре.** И. М. — главный герой русского героического эпоса — былин, записанных в XVIII–XX вв. в основном в Олонецкой и Архангельской губерниях и в Сибири. Наиболее ранние упоминания о богатыре «Илье (Ilia) русском» содержатся в немецких рыцарских поэмах, зафиксированных в XIII в. В записанной в сер. XIII в. северонем. «Тидрек-саге», посвященной одному из главных героев нем. героического эпоса Дитриху Бернскому (его прототипом является остгот. кор. Теодорих Великий, завоеватель Италии (ум. в 526)), названы сидящий в Новгороде правитель Руси Гернит и рожденный от наложницы его сын Илья — «великий властитель и сильный рыцарь». В сражении с гуннами Илья побеждает дядю Дитриха Гильдебранда.

В южнонемецкой поэме ломбардского цикла «Ортнит», записанной в 20-х гг. XIII в., Илья из Руси — дядя по матери Ортнита, правящего в Гарде в Ломбардин, помогает добыть ему невесту (*Веселовский А. Н.* Русские и вильгины в саге о Тидреке Бернском (Веронском). СПб., 1906. С. 137, 140, 166). Эти сведения имеют мало общего с образом И. М. рус. былины, обнаруживая связь скорее с древнерус. преданиями о кн. Владимире, Добрыне или Вольге Всеславиче.

В отличие от др. былинных героев — Алеши Поповича и Добрыни — И. М. не упоминается в летописях. В 1-й пол. XV в. в летописи получило отражение предание о гибели рус. богатырей в битве на Калке, послужившее прообразом для былины. Главным героем этого предания выступает ростовский «храбр» Александр (Алеша) Попович, к-рый собирает богатырей для защиты Киева от татар. О богатырях кн. Владимира повествует ст. «О начальстве Рускыа земля» из сб. Кирилло-Белозерского мон-ря 1568 г. (по мнению А. И. *Соболевского*, она написана в нач. XVI в. на белорус. землях): «И быша у князя Володимера храбрии вои мнози во граде Киеве, и начаша избивати силы великыа половецкна под городом под Киевом; и оттоле начаша боятися цари ординскна. У князя Володимера было храбрых богатыров много, и начат их посылати по всем градом и странам» (*Соболевский*. С. 18). В белорус. народных песнях кон. XV — нач. XVI в. упоминаются богатыри кн. Владимира, избивавшие «силы великия половецкия» под Киевом. Никоновский летописный свод (ПСРЛ. Т. 9. С. 68) и Житие кн. Владимира по списку Четых-Миней свящ. Иоанна Милютина (ГИМ. Син. № 807. Л. 916 об.) содержат схожие (видимо, основанные на одном общем источнике) рассказы о богатырях Владимира и их подвигах. В Никоновской летописи названы Александр Попович, Рагдай Удалой, Ян Усмошвец, Малвред Сильный, Андрих Добрянков. И. М. не упоминается. Перечень богатырей без И. М. включен в 65-ю гл. 1-й грани «*Книги Степенной царского родословия*» (60-е гг. XVI в.) «О храбрых мужех»: Ян Усмошвец, Рагдай, Александр «рекомый Попович», Маловред, Андрих Добрянков «и инии мнози» (Степенная книга. 2007. Т. 1. С. 323; кн. Вла-

димир сравнивается с царем Давидом, имевшим 37 «храбрых мужей»). Возможно, Степенная книга стала основой для перечней богатырей, которые встречаются в рус. рукописях XVIII–XIX вв., содержащих тексты фольклорного характера. По-видимому, в XVII в. в этот перечень было включено имя И. М. (наиболее ранняя великорус. письменная фиксация предания об И. М. содержится в «Сказании о киевских богатырях, как ходили во Царьград», известном в списках начиная с XVII в.). В предисловии В. А. Лёвшина к его изданию «Русские сказки» (М., 1780. Ч. 1. С. 4) названы богатыри кн. Владимира: Добрыня Никитич, Алеша Попович, Чурило Пленкович, И. М. и дворянин Залешенин. В рукописи XIX в. ГИМ. № 1597 в перечне богатырей «Илья Иванович Муромец» назван вторым. Отсутствие летописных упоминаний об И. М. побудило

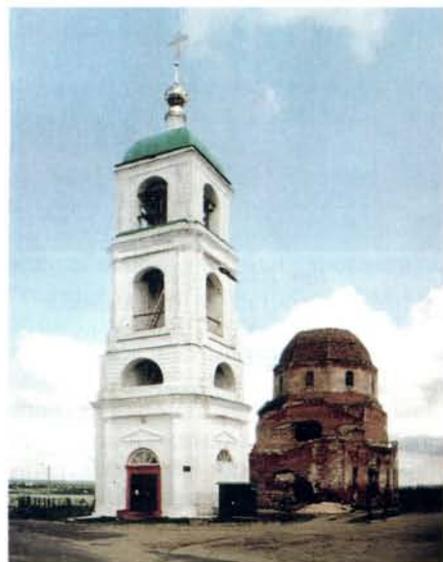


Прп. Илия Муромец.  
Икона. 1998 г. (ц. прп. Илии Муромца  
при военном гарнизоне в дер. Власихе  
Одинцовского р-на Московской обл.)

исследователей искать его в летописях под др. именами: толкуя имя Ilia из нем. sag как Eligas, М. Г. Халанский отождествлял И. М. с киевским кн. *Олегом*.

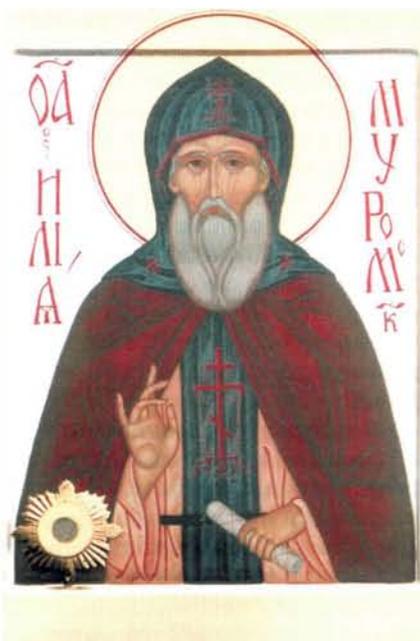
Молчание великорус. летописей об И. М., вероятно, свидетельствует о юго-западнорус. происхождении относящегося к богатырю предания. Можно согласиться с мнением В. Ф. Миллера, писавшего о том, что сказания об И. М. попали на великорус. земли достаточно поздно. По-видимому, возникновение и первоначальное

распространение посвященных И. М. фольклорных текстов связаны с украинско-белорус. землями, к к-рым относятся наиболее ранние — относящиеся к XVI в. — письменные свидетельства о существовании связанного с И. М. предания. В авг. 1574 г. Филон Кмита, староста г. Орша в *Литовском великом княжестве*, писал трокскому каштеляну Евстафию Воловичу, жалуясь на свое положение «на стороже» в Орше, где он терпел голод и холод. Кмита сравнивал себя с И. М., который также стоял «на стороже» и испытывал пренебрежение со стороны князя. Оршанский староста завершает письмо словами: «Приидет час, коли будет надобе Илии Муравленина и Соловия Будимировича, приидет час, коли будет служб наших потреба» (*Źródła do dziejów polskich*. Wilno, 1844. Т. 2. S. 290). Староста сравнивает себя с героями эпоса, о к-рых вспоминали при опасности, — именно в такой ситуации изображается И. М. в ряде былин. Очевидно, к 2-й пол. XVI в. на украинско-белорус. землях сложился и получил широкое распространение цикл сказаний о богатыре, известный по бытованию в более позднее время и в другом регионе (России). Распространенность преданий об И. М. в Киеве отметил австр. дворянин Э. Лясота, посетивший город в 1594 г. Путешественник записал,



Троицкий храм в с. Карачарове.  
Фотография. 2009 г.

что он видел во внешнем притворе Софийского собора место, где «была некогда гробница Илии Моравлянина, который был славным богатырем, как они его здесь называют,



Прп. Илия Муромец.  
Икона. 2005 г. (часовня при Троицком храме  
в с. Карачарове)

и о котором рассказывают много легенд». (Лясота также пишет о сохранившейся в притворе Софийского собора гробнице «товарища» И. М. и о гробнице великана и богатыря по прозвищу Чоботок (укр. сапожок) в Киево-Печерском мон-ре. Когда на Чоботка напали враги, он сапогом обратил их в бегство (Дневник Эриха Лясоты из Стеблева // Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси / Пер.: К. Мельник; Ред.: В. Антонович. К., 1890. Вып. 1. С. 157, 159)).

В обширном комплексе былин об И. М. современные исследователи выделяют собственно устное народное творчество, т. е. былины, записанные в XVIII–XIX вв. от народных сказителей (Сборник Кириши Данилова (копия сер. XVIII в. более раннего сборника), былины, собранные П. В. Киреевским, П. Н. Рыбниковым, А. Ф. Гильфердингом и др.), и былины из рукописных сборников XVII — нач. XIX в., к-рые несут следы редакторской правки и переработки. Д. И. Иловыйский писал о том, что в эпосе об И. М. можно выделить неск. исторических пластов: связанные с Киевской Русью, со временем монг. ига, со *Смутным временем*. По мнению совр. исследователей, к домонг. периоду следует отнести былины о встречах в поле И. М. с вражескими богатырями — Збутом, Жидовином, Сокольниковом и др., а также былины об И. М. и Соловье-разбойнике. С эпохой монг.

ига связаны былины об И. М. и Калине-царе (самая ранняя запись текста — № 25 в Сборнике Кириши Данилова), известные в неск. версиях (И. М., Самсон и Калин-царь; И. М., Ермак и Калин-царь; Камское побоище), былина об Идолице, нек-рые версии былины об И. М. и Соловье-разбойнике (в них Соловей получает прозвище Рахматович или именуется Одихмантьев сын) и др. События XVII в. отразились в былине «Илья Муромец на Соколе-корабле», где рассказывается о том, как плывущий по Хвалынскому м. (древнерус. название Каспийского м.) на корабле И. М. вместе с др. богатырями (иногда со С. Разиным) отражает нападения крымских татар и турок. В былине запечатлелись воспоминания о казачьих походах в Каспийское м., в низовья Волги и Дона (былина известна в записях из казачьих поселений Поволжья, Сибири, сел Вологодской и Вятской губерний). Возможным историческим прототипом И. М. для этого сюжета послужил самозванец Лжепетр — казак Илейко Муромец, участвовавший в казачьих походах против горских племен и сражавшийся против царя *Василия Иоанновича Шуйского*. (История Лжепетра изложена в «Царской грамоте в Соль Вычегодскую о трехдневном молебствии по случаю сдачи мятежниками царским войскам г. Тулы и выдачи самозванца Лжепетра с приложением показания сего последнего о роде его» от 19 окт. 1607 г. — ААЭ. Т. 2. № 81. С. 173–176. Прозвище Илейки, Муромец, связано с его происхождением из Муромы. Объявив себя сыном царя *Феодора Иоанновича*, самозванец не претендовал на связь с былинным героем.)

Образ И. М. встречается в «Сказании о киевских богатырях, как ходили во Царьград» (списки XVII–XVIII вв.), в «Сказании о семи богатырях» (самый ранний список 1-й четв. XVIII в.), в былине о Михаиле Потыке. И. М. фигурирует в качестве символа богатыря, подобно всем живущим на земле бессильного против смерти, в особой редакции (или разновидности) «Повести о прении живота со смертью», представленной в старообрядческом сборнике 3-й четв. XVIII в. — РГБ. Собр. А. И. Маркушевича. № 22. Л. 70 об. — 73 об. (данная редакция «Повести...» не учтена в монографии-публикации: *Дмитриева Р. П. Повесть о споре жизни и смерти*. М.; Л., 1964). В записях

кон. XIX в. известна былина о встрече в поле и столкновении И. М. и Добрыни. Появление новых сюжетов в эпосе об И. М. исследователи фиксировали до 60-х гг. XX в.: былина о женитьбе И. М., записанная в Пудожье в кон. 30-х гг. XX в. (Былины Пудожского края. № 50), и ряд былин М. С. Крюковой о подвигах И. М. (Былины М. С. Крюковой. Т. 1. № 10, 12, 13, 15).

Наиболее распространенными и древними являются былины об И. М. и Соловье-разбойнике. Сюжеты «Илья и разбойники», «Илья и Идолище», «Испеление Ильи сидня», встречающиеся в устной традиции как самостоятельные былины, в рукописях XVIII — нач. XIX в. объединены с повествованиями об И. М. и Соловье-разбойнике. Былины об И. М. и Соловье-разбойнике из рукописных сборников исследователи разделяют на 2 версии: в 1-й версии И. М. по пути из Мурома в Киев освобождает г. Себеж (город известен с нач. XV в., ныне в Псковской обл.) (себежская версия), во 2-й редакции богатырь освобождает Чернигов (черниговская версия). Внутри каждой группы выделяется неск. редакций.

В подавляющем большинстве былин рассказывается о происхождении И. М. из Мурома (город возник, вероятно, на рубеже X и XI вв., ныне районный центр Владимирской обл.). Согласно поздним редакциям былин из рукописных сборников, И. М. был родом из самого города. В большинстве текстов себежской версии сообщается, что богатырь родился в с. Корочаеве под Муромом. В некоторых текстах говорится, что он был сыном крестьянина Ивана из дер. Лаптевой или сельца Каптяева, в др. былинах социальный статус И. М. не уточняется, но приводится имя отца — Иван Елефериевич («стар матер человек» в Муроме). В текстах черниговской версии И. М. — сын крестьянина Ивана Тимофеевича из с. Карачарова (село известно с XVII в., ныне в черте Мурома; в XIX в. в селе жили крестьяне Ильюшины, к-рые вели свое происхождение от И. М., ныне потомками И. М. считают себя живущие в Карачарове Гуцины, род к-рых известен с XIX в.). В устных былинах имена родителей богатыря — Иван Тимофеев и Евфросинья Яковлева. В ряде былин местом рождения И. М. назван г. Морав, с этим названием соотносятся встречающиеся

ся прозвища И. М. — Моровец, Муровец, Муравленин, Моровлянин. Данные факты дали основание В. Ф. Миллеру высказать предположение о происхождении И. М. из упоминаемого в летописях с XII в. г. Моравийска



Прп. Илья Муромец.  
Икона. 2008 г. Иконописец И. В. Сухов  
(частное собрание, Москва)

в Черниговском княжестве (ныне с. Моравск Черниговской обл., Украина). Согласно гипотезе ученого, после перенесения посвященной И. М. фольклорной традиции из юго-западнорусских земель в Россию Моравийск трансформировался в Муром. Карачаров исследователь считал измененным названием древнерус. г. Карачева (известен с XII в., ныне в Брянской обл.). С Карачевом к XIX в. было связано немало местных легенд об И. М.: недалеко от города, у с. Девять Дубов, богатырь сражался с Соловьем-разбойником. Здесь показывали речку Смородинку, пень, оставшийся от 9 дубов, на к-рых сидел Соловей (Миллер. 1924. Т. 3. С. 86–90).

По-видимому, в древнейшем предании об И. М. местом его рождения указывался Муром, как об этом рассказывается в подавляющем большинстве былин и о чем свидетельствуют относящиеся к кон. XVI в. топонимы Мурома (см. ниже). Прозвища И. М., зафиксированные на украинско-белорус. землях (Муровлянин, Моровлянин (см. свидетельства Филона Кмиты и Лясоты)), вероятно, являются результатом бытования сказаний о богатыре среди восточнорус. населения Речи Поспо-

литой в условиях исчезновения там знаний о реалиях Московской Руси. Производность данных прозвищ от Моровска представляется маловероятной, поскольку город, сожженный во время княжеских междоусобиц в 1175 г., был восстановлен не ранее XVI в.; кроме того, с Моровском не связаны никакие местные легенды об И. М. Представляется интересным совпадение указанных прозвищ богатыря с древнерус. обозначением жителей Моравии (напр., мравляне (маравляне, морявляне, моревляне) упоминаются в Слове «О похвале Богородице Кирилла Философа», древнейший список к-рого (русский) относится к XV в. (Турилов А. А. К истории великоморавского наследия в литературах южн. и вост. славян: (Слово «О похвале Богородице Кирилла Философа», в рукописной традиции XV–XVII вв. // Великая Моравия: Ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 260–261); в Никоновской летописи «маравлянами» названы славяне, поселившиеся на берегах р. Моравы (ПСРЛ. Т. 9. С. 3)). Возможно, «моравское» прозвище И. М. появилось под влиянием отразившегося, в частности, в «Повести временных лет» и в др. текстах понимания особого значения Великоморавского гос-ва для Руси и для всего славянства: Моравия здесь предстает физической и духовной родиной всех славян, местом проповеди ап. Павла и трудов равноапостольных Кирилла (Константина) и Мефодия. Древнерус. гос-во, по мнению автора ПВЛ, является преемником Вел. Моравии (см. о восприятии великоморав. наследия в Др. Руси: Rogov A. И. Великая Моравия в письменности Др. Руси // Великая Моравия: Ее историческое и культурное значение. С. 269–281). Можно предположить, что синоним к прозвищу Моровлянин в отношении И. М. — это «славянин» и прозвище должно отсылать к условному времени общеслав. древности. (В поздних летописных текстах вместо названия Моравия может употребляться топоним Муром: «А инии словяне ошаша на старине на Дунаи, град же у них Муром» (Пилларов Ф. А. Предания начальной русской летописи. М., 1878. С. 5).)

Ряд исследователей ставит под сомнение крестьянское происхождение И. М. По мнению Иловайского, «в конце Киевского периода Илья, по-видимому, считался знатным человеком» (Иловайский. 1893. С. 40).

Предположение Иловайского, как можно думать, подтверждается былинами, в к-рых сообщается о том, что богатырь был грамотен: «У колодызя срубил сырой дуб, / У колодызя поставил часовенку, / На часовне написал свое имячко: / «Ехал такой-то сильный могучий богатырь / Илья Муромец сын Иванович»» (*Буслав Ф. И.* Русская хрестоматия... для средних учебных заведений. М., 1909<sup>11</sup>. С. 390). Рассказы о крестьянском происхождении богатыря появляются в былинах из рукописных



*Прп. Илья Муромец.  
Икона. 2000–2001 гг.  
Иконописец Н. Чурбанов  
(ц. прп. Или Муромца  
на Вербовском кладбище в Муроме)*

сборников и в былинных сюжетах позднего времени, в частности в былине об исцелении И. М. В былине об И. М. и Соловье-разбойнике из сборника Кириши Данилова (наиболее ранняя запись восходит к рубежу XVII и XVIII вв.) такой темы нет.

В былине об исцелении И. М. рассказывается, что из-за греха своего деда И. М. до 30 лет не владел ногами (был «сиднем»), днем и ночью молился и клал поклоны. После того как неизвестные странники напоили его водой, он встал на ноги и ощутил в себе необыкновенную силу. В былинах себежской версии И. М. был исцелен «каликами переходжими» (паломниками) накануне праздника

прор. Илии. Во 2-й пол. XVIII в. неизвестный книжник предпринял попытку переработать былинину об И. М. в житие, написав «Гисторию о славном, о храбром и сильном богатыре Илье Муромце сыне Ивановиче и Соловие-разбойнике» (известна в 3 рус. списках: Памятники рус. фольклора. № 10–12). Согласно «Гистории...», богатырь исцелился по молитвам к свт. Николаю Чудотворцу. Родители И. М. дали обет в случае рождения сына ежегодно служить молебен святому. Ребенок родился «сиднем». В день своего праздника свт. Николай явился богатырю и попросил пить, на что тот ответил, что не может «востати на ноги». Святитель сказал: «Восстани и ходи!» — и стал невидим. И. М. облачился в доспехи и попросил у родителей благословения ехать в Киев. Они дали наставление сыну не чинить в пути никому обиды и не проливать напрасно христ. крови. В устных былинах рассказ о благословении страннее. Когда И. М. попросил отца благословить его на ратные подвиги, тот колебался. Тогда богатырь вышел на Оку, уперся плечом в гору и сдвинул ее, перекрыв русло реки. Путь от Муром до Чернигова конь И. М. проделал за 3 «скока». Когда конь сделал 1-й «скок», то из-под копыт ударил ключ «живой воды». Эти подробности нашли отражение в топографии Муром. В сотной выписи Муромского посада 1574 г. упоминается Богатырёва гора «против Оки реки» и «Скокова гора» «в залуке на посаде» (Акты юридические. СПб., 1838. № 229. С. 250). По свидетельству В. И. Даля, в XIX в. под Муромом показывали старое русло Оки, засыпанное И. М., над источником «живой воды» стояла часовня во имя прор. Илии (Песни, собр. П. В. Киреевским. С. XXXIII).

По дороге в Киев И. М. освободил, по черниговской версии, Чернигов от басурманского войска, по себежской версии, Себеж от осадивших его 3 заморских царевичей. Себежский царь уговаривал богатыря остаться на службе, обещая полцарства, но И. М. не согласился и попросил указать прямую дорогу в Киев. Царь сказал, что из-за нападения Соловья-разбойника по дороге никто не ездит. Победив Соловья, И. М. узнал у него, где хранилась его казна, и отправился в «села Кутузовы», где жили сыновья Соловья. В. А. Кравчинская указывала на распростра-



*Прп. Илья Муромец.  
Надгробный образ. 1844 г.  
Мастер И. Эрикссон (Ближние пещеры  
Киево-Печерской лавры)*

ненность с кон. XV в. фамилии Кутузовы в псковских землях, где бытовали себежские тексты. В большинстве устных вариантов былин названы не Себеж, но Чернигов и др. города (Смолянин, Смоленский, Титов и др.), не упоминаются «Кутузовы села». В текстах черниговской версии фигурируют не сыновья, а дочери Соловья. По мнению В. Ф. Миллера, белорус. Себеж мог появиться в былинах об И. М. в XVI–XVII вв., когда Русское гос-во вело борьбу с Польшей за этот пограничный город.

Заканчивается былина об И. М. и Соловье-разбойнике рассказом об испытании богатыря в Киеве. Кн. Владимир щедро наградил И. М. В некоторых былинах себежской версии говорится, что И. М. привез в Киев родителей, женился и благополучно дожил до старости. В др. текстах сказано, что Владимир отпустил И. М. «постихся» (Памятники русского фольклора. С. 41). Достаточно старым (в частности, отразившимся в письме Филона Кмиты 1574 г.) является былинный сюжет о конфликте И. М. с кн. Владимиром, не почтившим богатыря. Иногда тексты себежской версии содержат рассказ о победе И. М. над Тухманом-царем (сюжет не известен в устном народном творчестве), в черниговских текстах таким добавлением является рассказ о победе над «Идолищем поганым». В устных былинах конец жизни И. М. либо представлен как окаменение в скале, либо связан

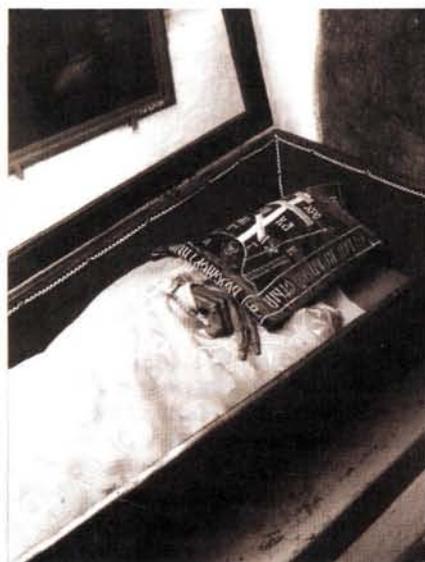
с киевскими пещерами. Согласно достаточно поздней онежской былине «О трех поездочках Ильи Муромца», «когда построил стар церкву индейскую, да начал строить церковь пещерскую, тутова стар и окаменел». Завершают былину слова: «Да к тому стиху и славы поют» (*Киреевский*. 1868. С. 89). В др. былине рассказывается о том, как, найдя «живот-богачество», И. М. «воздвигнул живот во славный Киев град / И построил он церковь соборную / Тут Ильи и окаменел / И поныне его мощи нетленныя» (*Рыбников*. 1864. Т. 3. С. 53).

Во всех былинах И. М. выступает защитником христ. веры и правосл. Церкви. По мнению О. Ф. Миллера, характерной чертой богатыря является способность «не подпадения страсти»: он не соблазняется «на красоту ли, на золото ли, на власть ли, на какую бы то ни было личную сласть» (*Миллер О. Ф.* 1870. С. 789). И. М. справедлив и миролюбив: «Илья бьет не охотно, а только в крайних случаях; а где нет этой неприятной для него необходимости, он только показывает безвредно свою богатырскую силу, чтобы заставить уступить себе» (*Аксаков К. С.* Личные воспоминания // *Киреевский*. 1868. С. XXX). Эти качества сделали И. М. любимым героем народного эпоса, поэтому канонизация богатыря, отразившаяся, по мнению О. Ф. Миллера, уже в былинах, была вполне закономерна.

**И. М. в агиографической традиции.** Первое документальное свидетельство об отождествлении И. М. богатыря и святого, мощи которого почитают в Киеве, содержится в уже приводившейся выдержке из записок Лясоты, посетившего Киев в 1594 г. Вероятно, почитаемая гробница И. М. находилась у Софийского собора (как сообщает Лясота), затем останки были перенесены в Киево-Печерский мон-рь. Подробное описание гробницы И. М. содержится в «Тератургиме» лаврского инока *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), где указано, что мощи святого, к-рый преставился 450 лет назад (т. е. в 1188), находятся в Ближних пещерах. Афанасий считал, что святой был монахом и народ его неправильно зовет Чоботком (по свидетельству М. А. Максимовича, киевский дворянский род Чеботьков вел происхождение от И. М.). Московский свящ. Иоанн Лукьянов, посетивший Киев в 1701 г., писал о мо-

щах И. М.: «Поидохом в Антониеву пещеру и ту... видехом храброго воина Илию Муромца в нетлении, под покровом златым, ростом как нынешних крупных людей, рука у него левая пробита копием, язва вся знатна на руке; а правая рука изображена крестное знамение, сложены персты, как свидетельствует Феодорит Блаженный и преподобный Максим Грек: крестился он двома персты» (Путешествие в Св. Землю свящ. Лукьянова / Сообщ. С. А. Соболевским // РА. 1863. Вып. 2. С. 151). Старообрядцы (см. ст. *Старообрядчество*) считали перстосложение святого доказательством в пользу правильности *двоперстия*. Их правосл. оппоненты с этим не соглашались. В частности, архиеп. *Филарет (Гумилевский)* писал, что у И. М. «три первые персты соединены вместе и протянуты, а два последние, безымянный и мизинец, пригнуты к ладони. Преподобный почитает в молитвенном положении и неотразимо обличает раскол» (*Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 715).

Предание об И. М. как о богатыре было подтверждено медико-антропологическим исследованием св. мощей, к-рое проводилось в 1988–1990 гг. Исследование показало, что И. М.



Рака с мощами прп. Ильи Муромца  
(Ближние пещеры Киево-Печерской лавры)

был погребен в XI–XII вв., имел высокий для своего времени рост (177 см), исключительно развитую мышечную систему, в юности страдал заболеванием позвоночника, которое привело к перестройке организма. Экспертиза обнаружила неск. переломов ребер и правой ключицы,

сквозную рану на левой руке, проникающее ранение груди (вероятно, копьем), к-рое, по всей видимости, послужило причиной смерти. И. М. погиб в возрасте 40–55 лет. С. А. Никитин по методу М. М. Герасимова создал скульптурный портрет И. М.

И. М. был канонизирован как местночтимый святой в 1684–1690 гг., когда при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; впол. митрополит Киевский) установилось празднование преподобным отцам, почивающим в Ближних пещерах, в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня; тогда же была составлена служба Собору. Святой прославляется в 5-м тропаре 4-й песни канона как «в руке имущий от оружия язву, в сердце же любовь ко Христу» (Служба преподобным отцем печерским, ихже нетленные мощи в Ближней пещере почитают // Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 1). Память «преподобного Ильи Муромца, богатыря» отмечена в «Описании о российских святых», известном в рукописях XVIII–XIX вв. (Описание о российских святых. С. 26). Общецерковное почитание И. М. 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. Существуют тропарь и кондак И. М.

Возобновление активного почитания И. М. в Муроме произошло в 90-х гг. XX в. В 1998 г. в городе на Вербовском кладбище был освящен новопостроенный храм во имя святого, куда была передана икона с частицей мощей И. М., написанная монахами Киево-Печерской лавры в 1995 г. и освященная на гробнице преподобного. В 1999 г. в Муроме был установлен памятник богатырю работы В. М. Клыкова. Частица мощей И. М. имеется в иконе святого, написанной в 1992 г. по заказу жителей Карачарова Гуциных, считавших себя потомками богатыря. Икона находится в муромской ц. во имя святых Гурия, Самона и Авива (построена в 1845), освященной в 1993 г. В 1999 г. из Киево-Печерской лавры в муромский в честь *Благовещения Пресв. Богородицы мон-рь* была

привезена икона И. М. Образ святого с частицей мощей был подарен Киево-Печерской лаврой Мурому в 2005 г. Образ хранится в часовне, устроенной в колокольне, оставшейся от разрушенной Троицкой ц. (построена в 1828) в Карачарове, на высоком берегу Оки. Неподдалеку от колокольни находится св. источник, забивший на месте «скока» коня И. М. По местному преданию, первоначально здесь был построен деревянный храм, для к-рого богатырь выловил из Оки 3 мореных дуба. Еще одна частица мощей И. М.



Рака с частицей мощей прп. Илии Муромца. 2006 г. (Преображенский собор Преображенского мон-ря в Муроме)

в мае 2006 г. была передана из Киево-Печерской лавры в муромский в честь Преображения Господня мон-рь. 2 авг. того же года, на праздновании юбилея Спасо-Преображенской обители, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II освятил на ковчеге со св. мощами символический меч И. М., к-рый был передан Президенту РФ В. В. Путину. После освящения Патриарх Алексий сказал: «Этот меч поможет президенту править Отечеством нашим, утверждая возрождение России, помогая духовному возрождению Святой Руси» [сайт Спасо-Преображенского монастыря — <http://svyuto.ru/index.html>]. Имя И. М. в 90-х гг. XX в. было включено в местно празднуемый 21 мая Собор Муромских святых (празднование приурочено к памяти блгв. кн. Константина и его сыновей, Михаила и Феодора

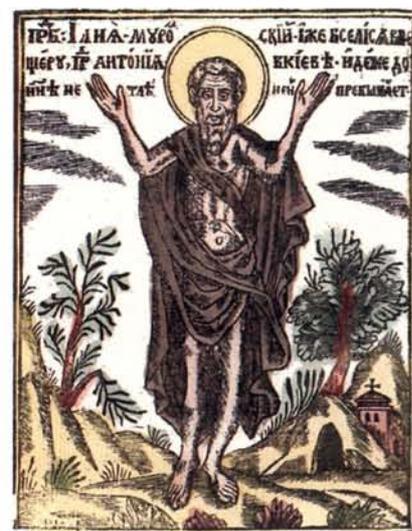
Муромских) (образ И. М. отсутствует на более ранних иконах Собора Муромских святых).

Ист.: *Лёвшин В. А.* Рус. сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях, сказки народные и пр. М., 1780. Ч. 1; *Рыбников П. Н.* Песни, собр. П. Н. Рыбниковым. М., 1861–1867. 4 ч.; *Киреевский П. В.* Песни, собр. П. В. Киреевским. М., 1868. Т. 1: Песни былевые. Время Владимирово. Вып. 1: Илья Муромец — богатырь-крестянин; *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины, записанные... летом 1871 г. СПб., 1894–1900. 3 т.; Сборник Кириши Данилова / Ред.: П. Н. Шеффер. СПб., 1901; *Чулков М. Д.* Собрание разных песен. СПб., 1913. Т. 1; Былины М. С. Крюковой / Ред.: Ю. М. Соколов. М., 1939; Былины Пудожского края / Подгот. текстов: Е. Н. Парилова и А. Д. Симонов. Петрозаводск, 1941; Илья Муромец / Подгот. текстов, ст. и коммент.: А. М. Астахова. М.; Л., 1958. (Лит. памятники); Памятники рус. фольклора: Былины в записях и пересказах XVII–XVIII вв. / Изд. подгот.: А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. О. Скрипиль. М.; Л., 1960. Лит.: Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847. С. 110; *Буслаев Ф. И.* Рус. богатырский эпос // РВ. 1862. Т. 38. № 3. С. 1–64; Т. 41. № 9. С. 5–102; Т. 10. С. 523–571 (то же; СБОРЯС. 1887. Т. 42. № 2); СИСПРЦ. С. 103; *Миллер О. Ф.* Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом нар. рус. эпоса: Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1870; Сб. мат-лов для ист. топографии Киева и его окрестностей. К., 1874. Отд. II. С. 17–19, 121; *Максимович М. А.* В каком веке жил Илья Муромец? // Собр. соч. К., 1876. Т. 1. С. 126–128; *Димитрий (Самбикин).* Месясцеслов. Дек. С. 41–42; *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 219–221; *Соболевский А. И.* К истории рус. былин // ЖМНП. 1889. Ч. 264. Июль. С. 15–19; *Майков Л. Н.* Мат-лы и исследования по старинной рус. литературе. СПб., 1891. С. 3–8; *Иловайский Д. И.* Богатырь-казак Илья Муромец как ист. лицо // РА. 1893. Кн. 2. № 5. С. 33–58; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 20–21; *Миллер В. Ф.* Очерки рус. народной словесности. М., 1897. Т. 1. С. 397; М., 1924. Т. 3. С. 86–96; *Халанский М. Г.* Об отношении былин об Илье Муромце к сказаниям об Олеге Вещем // ЖМНП. 1911. Сент. С. 56–57; *Ширяева П. Г., Кравчинская В. А.* 2 былины в записях кон. XVII–XVIII вв. II. «История о двух сильных богатырях Илье Муромце и Соловье-разбойнике» // ТОДРЛ. 1948. Т. 6. С. 339–371; *Сперанский М. Н.* Рукописные сборники XVIII в. М., 1963. С. 127–133; *Колтакова В. М., Кабанець Е. П.* Комплексні медико-антропологічні дослідження св. мощей Києво-Печерської Лаври // Дива печер лаврських. К., 1997. С. 85–91; *Азбелев С. Н.* Устная история Вел. Новгорода: Очерки IX–XVII ст. Вел. Новгород, 2006.

**Е. В. Лопухина, Б. Н. Флора**

**Иконография.** Изображения И. М. до 2-й пол. XVII в. неизвестны. Персональные образы святого до 90-х гг. XX в. были немногочисленны. После освящения новых храмов во имя И. М., распространения его почитания в Муроме образ святого появился на иконах, в росписях храмов, произведениях скульпторов. В наст. время иконография И. М. достаточно разнообразна.

Наиболее раннее изображение И. М. — гравюра работы мастера *Илии*, создан-



Прп. Илья Муромец.

Гравюра мон. Илии. Ок. 1661 г. (ГЛМ)

ная для издания Киево-Печерского патерика 1661 г., но не вошедшая в него; подпись автора: «илия с.». Была обнаружена В. В. Стасовым в коллекции старопечатных книг И. П. Каратаева (*Стасов В. В.* Изображение Ильи Муромца, чудотворца Печерского, на гравюре XVII в. // ИИАО. 1861. Т. 3. Вып. 2. С. 122–126. Прил. Ил.; *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 632; Кн. 4. С. 59–60. Примеч. 83). На гравюре И. М. представлен как пустынный, полуобнаженный (на плечи накинут плащ), босым, с непокрытой головой. Он изображен в рост, с воздетыми в молении руками (оранг), волосы короткие, слегка вьющиеся, борода средней длины, немного кудрявая. Надпись по сторонам от нимба: «Пр(д)б: Илия Муромскій. іже вселіся в пещеру пр(д). Антонія в ківѣ. идеже до ннѣ нетлѣнен пребывает». На поземе изображены горки и деревья, справа от фигуры И. М. вход в пещеры прп. Антония Печерского (обозначен проемом и главой Крестовоздвиженского храма). Данное изображение И. М. является исключением в его иконографии. Согласно иконописным подлинникам кон. XVIII в. и 20-х гг. XIX в., святой изображался иначе: «Надсед, брада Феодосиева, разохата, власы с ушей, на плечах клубук черн, риза преподобническа, испод вохра» (БАН. Строг. № 66. Л. 319, «левая страны» 53-й; *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 4. С. 59. Примеч. 82); «Сед, брада доле Власиевы, в клубуке, риза преподобническа, а почивает в пещере киевской» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 84; под 24 дек.).

И. М. представлен в композиции «Собор Киево-Печерских святых» в левой группе, за прп. Антонием Печерским, в ряду чудотворцев Ближних пещер. Наиболее ранней (кон. XVII — нач. XVIII в.) является гравюра на меди Иосифа Гочемского (монограмма I. g.; работал в тип. Почаевской Успенской

лавы) из собрания Д. А. Ровинского (ГМИИ, см.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 621–623), на которой святые предостоят образу Успения Богородицы, в центре изображен собор Киево-Печерской лавры. Изображение И. М. присутствует на повторениях данной гравюры, напр. В. Белецкого 1751 г., М. Нехорошевского XVIII в., И. Кончаковского 1771, 1774 гг., Г. Проценко 1821 г. и др. (РНБ, ГМИИ; известно более 15 гравюр и ряд литографий). Как правило, святой помещен в 4-м ряду 4-м слева, с непокрытой головой или в некоторых случаях в клобуке. Представлен средневеком или старцем с окладистой бородой, с волосами на прямой пробор, в надписи нередко именуется «Муромец» — гравюры (в т. ч. с раскрашенной), кон. XVIII — 1-й трети XIX в., тонные и хромолитографии 1893 и 1894 гг. мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ, РГБ). На раскрашенной литографии А. Абрамова 1883 г. (ГРМ) И. — 3-й слева в 4-м ряду (Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169).

Известны иконы, складни, эмали с изображением Собора Киево-Печерских святых XVIII–XIX вв., близкие по иконографии к эстампам. К ним относится, напр.: икона посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ — Иркутские иконы: Кат. / Сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28) — И. без клобука, с проседью; образ 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) — с вьющимися



Прп. Илия Муромец.  
Икона. 1963 г. Иконописец инокия Глафира  
(собрание Н. С. Епанчиной, Муром)

русскими волосами и большой бородой; палехская икона 1-й пол. XIX в. (частное собрание); киевская икона XIX в. (*Хведченя*. 2005. Вкл.); образ посл. четв. XIX в. (ц. Воздвижения Креста в Женеве). На иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание, см.: «И по плодам узнается древо...»: Рус.



Прп. Илия Муромец.  
Икона. 1992 г. Иконописец И. В. Сухов  
(ц. мучеников Гүрия, Самона и Авива  
в Карачарове)

иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) святой с именем Илия представлен в правой части (за прп. Феодосием, но рядом с др. подвижниками Ближних пещер) в 4-м ряду 2-м от центра, в клобуке, с русой бородой. Его образ имеется на большом эмалевом образке 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский монастырь в Финляндии).

Единоличное изображение И. М. размещено на стене над ракой с мощами (надпись над гробницей: «преподоб. Илии из града Муром») в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры. Надгробный образ исполнен в 1844 г. на медном листе мастером И. Эриконом, по стилю близок к портретной живописи 1-й пол. XIX в. Это поясное изображение старца влоботорота вправо в темной монашеской одежде, с непокрытой головой, с четками в правой руке (в левой — посох), черты лица правильные: высокий лоб, прямой нос, небольшой рот, седая борода средней величины. Вверху надпись: «Препод. Иліа Муромец».

В Благовещенском мон-ре в Муроме находится др. образ И. М. 1-й пол. XIX в., написанный на холсте в реалистической манере профессиональным мастером. Художник изобразил И. М. в рост, в небольшом повороте вправо, облаченным в коричневатую монашескую рясу с широкими рукавами, длинная до пола мантия почти черная, на голове куколь зеленоватого оттенка, в левой руке, с четками на запястье, раскрытая книга (текст только намечен), десница в молитвенном жесте возле груди. У него продолговатое лицо,

тонкий прямой нос, впалые щеки, длинная седая борода, темные выразительные глаза. Надпись вверху: «св. пр. илія муромецъ чуд. печ.».

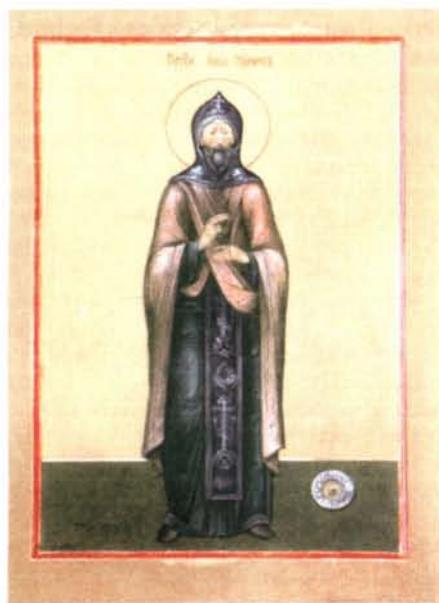
В монументальной живописи образ И. М., исполненный в академической манере, был помещен в росписи интерьера московского храма Христа Спасителя в числе 34 Киево-Печерских святых на лестнице, ведущей на хоры юж. части зап. крыла (70-е гг. XIX в., худож. К. А. Горбунов — Храм Христа Спасителя; Перепеч. изд. «Ист. описание храма во имя Христа Спасителя в Москве» М. С. Мостовского / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996. С. 86). В стенописи галереи рус. чудотворцев в Почаевской Успенской лавре И. М. введен в группу подвижников XII в. (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконан Пансия и Анатолия; поновлена в 70-х гг. XX в.).

В иконописи XX в. образ И. М. был включен в группу чудотворцев Дальних пещер в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианией (Соколовой)* по благословению свт. *Афанасия (Сахарова)*, в частности на иконах 1934 г., нач. 50-х гг. XX в., 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 кон. XX — нач. XXI в. (Н. Е. Алдошина, Н. В. Масюкова, М. В. Пыжов и др.). На рисованных лицевых святцах рус. святых 1959–1962 гг. (частное собрание, см.: *Juliania (Sokolova)*, *nun*. *Russian Saints = Святые Руси* / Ed.: N. Aldošina. [Jyväskylä], 2000. P. 45) ростовое изображение И. М., в куколе, со свитком в покровенных руках, помещено под 19 дек. вместе с фигурой прп. Игнатия, архим. Киево-Печерского.

В Муроме, в собрании Н. С. Епанчиной, хранится образок святого, который принадлежал местному краеведу А. А. Епанчину (1948–1998), с отроческих лет занимавшемуся сбором фольклорных материалов и церковных Преданий об И. М. Икона написана в 1963 г. на старой (XIX в.?) липовой доске, представляет святого влоботорота вправо, по пояс, в коричневой мантии и серо-зеленой рясе, куколь и параман синего оттенка, правая рука на груди, в левой — книга, длинная седая борода сужается книзу. Надпись на обороте: «В лето 1963 от РХ написана сия Илии Муромца, Чудотворца Печерского, икона во граде Муроме Выксунского монастыря иннок. Глафирой по заказу мирянина Александра, Благословение иннок. Надежды племяннику мирянину Александру в лето от РХ 1967 25 июля (6 августа)» (инокия Воскресенско-Покровского мон-ря С.-Петербургской губ. Надежда (Епанчина) — тетя А. Епанчина).

Первая совр. икона И. М. была создана в Муроме в 1992 г. худож. И. В. Суховым по инициативе представителей рода

Гущиных, считающих себя потомками святого. В день памяти И. М. 1 янв. 1993 г. образ был перенесен крестным ходом во главе с еп. Владимирским Евлогием (Смирновым) в возрожденный храм мучеников Гурья, Самона и Авива в Карачарове, где установлен в киоте на левом клиросе. В икону вложена частица мощей И. М. в серебряной оправе 1850–1875 гг., выполненной нижегородским



Прп. Илия Муромец,  
Икона. 1995 г.

Мастерская Киево-Печерской лавры  
(ц. прп. Илии Муромца  
на Вербовском кладбище, Муром)

мастером (передана из МИХМ, куда поступила из Нижегородского музея в 1930). На иконе, написанной в древнерус. стилистике, И. М. представлен прямолично, по пояс, в коричневой мантии и охристой рясе, в остроконечном куколе, с благословляющей десницей и со свитком в левой руке. У него тонкие аскетические черты лица и длинная, овальной формы седая борода, надпись: «оаг прид Илиа Муромец Печер». В храме зафиксированы видения, чудеса и исцеления от этого образа (см.: Сухова О. А. Муромский миф о богатыре Илье: История и современность // Уваровские чтения—IV. Муром, 14–16 апр. 1999 г. Муром, 2003. С. 14. Ил.: Она же. Муромский миф о богатыре Илье // Благо. 2005. № 1. С. 97. Ил.).

20 мая 2005 г. при каменном Троицком храме (в руинах, отреставрирована только колокольня) в Карачарове была освящена часовня. 21 мая 2005 г. в ней был установлен образ И. М. аналогичного извода (с частицей мощей в звездообразном ковчеге) в резном киоте, написанный в Киеве по благословию митр. Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана) и освященный в Антониевых (Ближних) пещерах на раке святого.



Прп. Илия Муромец,  
Икона. 2004 г. Иконописец И. В. Сухов  
(ц. свт. Николая Чудотворца  
(Набережного) в Муроме)

И. М. облачен в розоватую рясу и бордово-коричневую мантию, резко выделяются морщины на щеках. От этого образа также известны случаи исцелений.

В Благовещенском мон-ре Муроме имеется неск. совр. изображений святого, в частности поясной образ И. М. 1999 г. большого размера на светлом фоне, с частицей мощей (правая рука с раскрытой ладонью, в левой — свиток). На нижнем поле в надписи указано, что икона «сооружена в Свято-Троицком Ионинском монастыре г. Киева и приносится в дар от Свято-Успенской Киево-Печерской лавры Свято-Благовещенскому монастырю г. Муром», она создана «стараниями игумена Иосифа (Левченко), Павла Вялова, Бориса Батманова, Вячеслава Клыкова, Валентины Громовской и иконописца Андрея, послушника Свято-Троицкого Ионинского монастыря г. Киева». Икона украшена чеканной цатой работы местного муромского ювелира. В муромском храме свт. Николая Чудотворца (Набережного) находится небольшой поясной образ И. М. (2004, Сухов): святой представлен влоборота влево, с четками в левой руке, куколь на плечах, в небесном сегменте — благословляющая десница Господня. В Киеве икона И. М. была создана в иконописной мастерской Киево-Печерской лавры (2004, иконописец В. В. Бутина, консультант С. Б. Хведченя). Святой показан прямолично, по пояс, в схиме, с длинной седой бородой, в левой руке четки. Слева от него Успенский собор лавры («древний вид»), справа горки («Печерские холмы в виде ступеней на небеса»).

Помимо монашеской иконографии существует др. тип изображения И. М. как св. воина, защитника Русской земли. Таким он предстает на храмовом образе

1998 г. из ц. во имя И. М. на Власихе в Подмоскovie (Патриаршее подворье в военном гарнизоне Главного штаба Ракетных войск стратегического назначения, Одинцово; освящен в 1998). Святой изображен в рост, в доспехах и шлеме, в правой руке копьё, левая опирается на щит. На плечи И. М. накинута монашеская мантия, клобук за спиной, параман с Голгофским крестом свисает поверх воинской одежды; надпись: «оаг препный илиа муромец». В левой части композиции показаны 3 сцены битвы И. М. (на коне во главе войска) с врагами. В правой части — сюжет пострижения святого в монашество на фоне Киево-Печерской лавры. Стиль исполнения образа восходит к работам мастеров Палеха и Мстёры.

В 2006 г. Попечительский совет по воссозданию муромского Преображенского мон-ря выступил с инициативой написать икону И. М. в виде монаха-воина для воинского храма 46-й бригады внутренних войск на Сев. Кавказе (г. Грозный). Вновь созданный образ работы Сухова уникален по иконографии, в нем учтены результаты исследований мощей И. М., проведенные С. А. Никитиным (автор скульптурной реконструкции облика святого). Святой изображен поколенно, лик широкий, скуластый, борода окладистая, на голове остроконечный куколь. Поверх голубого испода надеты



Прп. Илия Муромец,  
Икона. 1999 г.

Иконописец послушник Андрей  
(Благовещенский собор Благовещенского  
мон-ря в Муроме)

доспехи, на плечи накинута монашеская мантия, в правой руке крест, в левой — копьё. 25 апр. 2006 г., в Светлую седмицу, икона в окладе, изготовленном в Москве, торжественно отправлена в дар воинскому храму. Иконописцем Суховым

в 2006–2007 гг. были написаны образы И. М. подобной иконографии (меньших размеров), им же создан образ св. богатыря на коне (2008). Идея изображения И. М. как св. воина легла в основу и при создании памятника И. М. в Муроме (1999, скульптор В. М. Клыкков). Св. богатырь облачен в доспехи поверх монашеской рясы. На голове шлем, в правой руке поднятый меч, в левой крест. Оглавный образ богатыря-воина чеканится на российском ордене И. М. (История Мурома и Муромского края / Под ред. Ю. М. Смирнова. Муром, 2001. С. 410. Обл.).

Образ И. М. вводится в совр. композицию «Собор Муромских чудотвор-



Прп. Илья Муромец.  
Икона. 2006 г. Иконописец И. В. Сухов  
(воинский храм 46-й бригады внутренних  
войск МВД, г. Грозный)

цев», в изображения избранных Муромских святых. На иконе 1997 г. письма Сухова из Благовещенского мон-ря Мурома 13 местных святых изображены прямолично на фоне Благовещенского собора. И. М.— крайний слева в нижнем ряду, с длинной сужающейся бородой (как у блгв. кн. Константина Муромского), с прижатой к груди десницей и со свитком в левой руке, надпись: «прп. Илья Муромец Печер». В муромском Троицком мон-ре находятся 2 подобных образа (1996) работы Сухова в местном ряду иконостаса и у правого клироса, рядом с мощами св. кн. Петра и св. кнг. Февронии. На 2-м святые «града Мурома» предстоит Муромской иконе Божией Матери, по сторонам от нее 2 собора; И. М.— справа в нижнем ряду (рядом со св. кн. Петром и св. кнг. Февронией).

Примером включения образа И. М. в монументальные циклы является роспись алтарной преграды придельного храма во имя ап. Иоанна Богослова в монастыр-

ском Благовещенском соборе Мурома (2000–2001, владимирский художник А. Г. Филиппов). Композиция выполнена в стиле религ. живописи кон. XIX в., восходящей к образам М. В. Нестерова и В. М. Васнецова, содержание отражает местное церковное Предание, хранителем к-рого в Муроме был Епанчин. В росписи представлены все основные местные святые. Мощная фигура И. М. в движении (в красно-коричневом монашеском одеянии, в куколе с Голгофой, крестами и ангелами) помещена справа от царских врат, развернута влево, в правой руке — знамя на древке с крестом.

В 2006 г. в соборе Преображенского мон-ря Мурома у юж. стены за правым клиросом создан новый «надгробный» комплекс И. М.: на возвышении установлена рака с сенью, в гробнице находится резная фигура святого из дерева (муромский худож.-резчик С. А. Субботин, консультант Никитин). И. М. в монашеском облачении, с прижатой к груди десницей, рядом меч. В серебряном ковчеге в виде кисти левой руки находится частица мощей святого, привезенная из Киева; над гробницей — Печерская икона Божией Матери. Рака поднесена в дар Преображенскому монастырю Попечительским советом по воссозданию обители и ос-



Собор Муромских святых.  
Икона. 1996 г. Иконописец И. В. Сухов  
(Троицкий собор Троицкого мон-ря  
в Муроме)

вящена Патриархом Алексием II 2 авг. 2006 г. В мон-ре находится совр. икона «Собор Киево-Печерских чудотворцев» (в их числе И. М.) — дар братии Киево-Печерской лавры 27–28 мая 2006 г.

На совр. иконе, побывавшей на космической орбите, с изображением И. М. и вмц. Варвары надпись: «Благословляется. Верю, что молитвенное представительство вмц. Варвары и прп. Илии Мурома будет способствовать космической программе России. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II».

Кроме того, И. М. как герой русских былин изображался на картинах ху-

дожников XIX — нач. XX в. (В. М. Васнецов, И. Я. Билибин, К. А. Васильев), а также в русском лубке.

Лит.: *Закревский Н. В.* Описание Киева. К., 1868. 2 т. Прил. Ил.; *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Кн. 4. С. 59–64, 761–763. № 1505 а, 1517; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 120; *Хведоченя С. Б.* Илья Муромец — св. богатырь. К., 2005. С. 85, 87, 90, 111–112, 114–115, 156. Ил. Вкл.; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.] / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006; Св. образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский. М., 2006. С. 142, 143, 387. Кат. 87; *Чернышев В. Я.* Муромский Спасский мон-рь: Страницы истории. М., 2006. С. 121–123; *Башлыкова М. Е.* Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества // Юный художник. 2007. № 1. С. 32–33. Ил.; *Сухова О. А., Смирнов Ю. М.* Илья Муромец. М., 2007.

О. А. Сухова

**ИЛИЙ НИСИБИНСКИЙ** — см. *Илья бар Шинайя*.

**ИЛИЙ ПРАВЕДНЫЙ** — см. *Илья Григорьевич Чавчавадзе*.

**ИЛИЙ, ПРОМ (ПРОВ) И АРИС** [греч. Ἰλιᾶς, Πρόμος (Πρόβος) καὶ Ἄρης] († 308), мученики Египетские (пам. 19 дек.). Сведения о И., П. и А. содержатся в сочинении *Евсевия*, еп. Кесарийского, «О палестинских мучениках». Христиане из Египта отправились для оказания помощи единоверцам, сосланным в Киликию при имп. *Максимине Даие* (305–313). Они прибыли к городским воротам Аскалона (ныне Ашкелон) в 14-й день месяца Апеллая (дек.), по мнению большинства ученых, в 308 или в 309 г., как считает Э. Шварц, издатель критического текста трудов *Евсевия*. Христиане открыто исповедали свою веру, и многим из них, по обычаю установленному правителем Фирмилианом, перерезали сухожилия на левой ноге, вырвали правый глаз, а затем отправили на рудники. Др. христиане из Египта были приговорены к смертной казни: А. был сожжен, И. и П. отрубили головы.

Свт. *Иоанн Златоуст* составил Похвальное слово Египетским мученикам (*Ioan. Chrysost. In Martyres Aegyptios* // PG. 50. Col. 693–697). Святитель прославляет христиан, сосланных на работы в рудники, однако имена И., П. и А. не упоминаются, поскольку, вероятно, в то время (кон. IV — нач. V в.) они были хорошо известны.

Служба в честь И., П. и А. совершалась в к-польской ц. мч. Филимона

в Стратигии (*Janin. Églises et monastères*. P. 492).

В ряде визант. синаксарей XII–XIII вв. (Mess. gr. 103; Paris. gr. 1571) Пром назван Провом, память мучеников отмечена 18 дек. Архиеп. Сергей (Спасский) отождествляет П. и И. с мучениками Промом и Иларию (Иларионом), память к-рых под 16 дек. содержится в Типиконе Великой ц. IX–X вв. и в нек-рых греч. стишных синаксарях (*Mateos. Turiscon*. Т. 1. P. 132; ГИМ. Син. греч. № 391(355), XV в. – *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 530).

Ист.: ВHG, N 1193; ВНО, N 98; *Euseb. De mart. Palaest.* 10; *Eusebius of Caesarea. History of the Martyrs in Palestine* / Éd., trad. W. Cureton. L.; P., 1861. P. 34; *Ioan. Chrysost. In Martyres Aegyptios* // PG. 50. Col. 693–697 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят. Похвала египетским мученикам* // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–1998<sup>9</sup>. Т. 2. Кн. 2. С. 741–745); PG. 117. Col. 213–214 [Минологий Василия II]; *SynCP*. Col. 327; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 357–358; ЖСв. Дек. С. 546. Лит.: *Sergii (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 385, 388–389; Т. 3. С. 511; *Delehaye H. Les martyrs d'Égypte* // *AnBoll.* 1922. Vol. 40. P. 80; *idem. Origines*. P. 187; *Aigrain R. Ares* // DHGE. Т. 3. Col. 1647–1648; *Eldarov G. Ares, Promo (Probo) ed Elia* // *BiblSS*. Vol. 2. Col. 399–400; *Ἄρης* // ОНЕ. Т. 3. Σ. 115; *Janin. Églises et monastères*. P. 492; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 166.

А. Н. К.

**ИЛИЯ СИЦИЛИЙСКИЙ** [греч. Ἰλίας ὁ Συκελιώτης], мон., итало-греч. гимнограф (VIII–IX вв.). Биографических данных не сохранилось. Митр. *Софроний (Евстратиадис)* опубликовал по списку Ath. Laug. В. 32 последование воскресных ирмосов И. С. *Θαλάττιον πέλαγος* (Морская пучина) 2-го гласа (Fol. 54v, XIII в.), а также отнес к его творчеству надписанные в том же кодексе как «творение Или монаха» ирмосы на Богоявление 1-го гласа *Ὁδὸν ξένην βαδίσας* (Путь чуждый пешествовав) (Fol. 23) и ирмосы 1-го плагального (5-го) гласа *Ἀρματα Αἰγυπτίων φυλῶν* (Колесницы Египетских родов) (Fol. 176v). Позднее митр. Софроний предложил считать принадлежащими И. С. те песнопения, к-рые в акrostихе содержат имя в форме родительного падежа Ἰλίου (в отличие от формы Ἰλία, по мнению ученого употреблявшейся в акrostихах Иерусалимским патриархом *Илией II (III)*).

Дж. Скиро и А. Акконча Лонго опубликовали как произведения И. С. 3 канона: двенадцати апостолам Ἡ δωδεκάπυρρος χορεία καὶ

σὺμπνοια (Дванадцатоогненный лик и согласие) с акrostихом Ἦλιὸν μελόδημα (Илии пение) (АНГ. Vol. 10. P. 283–309, 409–420), сщмч. Панкратию, еп. Тавроменийскому, *Μνησθεῖς μου, Παγκράτιε, πρὸς θεόν* (Помянув мя, Панкратие, пред Богом) на 4-й плагальный (8-й) глас с акrostихом Ὑμνοῖς, Παγκράτιε σοφέ, ἱεροῖ σε ὁ ἐλάχιστος Ἠλίας (В пениях священных ты, Панкратие мудре. Наименьший Илиа) (*Ibid.* Vol. 11. P. 155–170, 551) и св. Емилиану, мч. Доростольскому, *Ἀξίως πρὸς εὐφημίαν, ἅγιε* (Достойно к похвале, святой) с акrostихом Αἰμηλιανὸς δοξάζεται ὁ μάρτυς (Емилиан славится мученик), в троичнах и богородичнах – Ἦλιὸν ᾠσμα (Илии песнь) (*Ibid.* P. 334–346, 600–603).

Ж. Гродидье де Матон предположил, что И. С. является также автором кондаков мученикам Сергию и Вакху и прор. Даниилу, которые этот же ученый ранее считал произведениями Иерусалимского патриарха *Илии I (II)*, а др. исследователи – Иерусалимского патриарха *Илии II (III)*.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*, *μητρ. Εἰρηολόγιον*. Chennevières-sur-Marne, 1932. Σ. 26–27, 58, 148–149; *idem. Ἠλίας μοναχὸς ὁ Συκελιώτης* // *Νέα Σιών*. 1950. Т. 45. Σ. 178–181; *Follieri E. Un canone inedito per S. Elia Siculo* // *BollGrott.* 1961. Т. 15. P. 14–29; *eadem. Initia hymnorum*. Vol. 5. Pars 1. P. 266; *Szövérfy*. *Hymnography*. Vol. 2. P. 61, 62; *PMBZ*, N 1491, 1497.

С. И. Н.

**ИЛИЯ СПИЛЕОТ** (Пешерник) [греч. Ἰλίας ὁ Σπηλαιώτης] (860 или 864, Реджо, ныне Реджо-ди-Калабрия, Италия – 11.09.956 или 960, Меликукка, Калабрия), прп. (пам. зап. 11 сент.).

**Житие.** Согласно греч. Житию И. С., преподобный род. в Реджо в благощивной семье Петра и Леонтии. С ранних лет он изучал Свящ. Писание и жития святых. Его прозвали одоруком, поскольку однажды он повредил руку, а неумелый врач так лечил его, что пальцы перестали действовать. Когда юноше исполнилось 18 лет, родители решили женить его, однако сын признался матери, что хотел бы принять постриг. Получив согласие родителей, он вместе с др. юношей, тоже пожелавшим стать монахом, отправился на Сицилию и поселился при храме св. Авксентия на склоне горы св. Никона близ Таормины. Его спутник не выдержал тягот отшельнической жизни и отправился домой, но по пути

был убит арабами. И. С. решил добраться до Рима. После недолгого пребывания у мон. Игнатия, к-рый наставлял И. С. в Риме, он возвратился в Калабрию, и отшельник Арсений постриг его в монахи. Вместе с Арсением И. С. сначала подвизался в метохе мон-ря св. Лукии, называемом Миндинон, близ Реджо, а затем при церкви мч. Евстратия близ дер. Армы. В 888 г., спасаясь от набега арабов (*Caruso*. 2004. P. 80. N 138), И. С. и Арсений вынуждены были отправиться в Патры. Их 8-летнее пребывание там было отмечено множеством чудес (напр., была очищена от нечистых духов башня напротив города), и, когда им пришло время вернуться в Калабрию, еп. Патрский пытался силой и ложными обвинениями удержать их. В Реджо И. С. и Арсений вновь поселились в церкви мч. Евстратия. В это время по всей округе распространилась слава прп. *Илии Калабрийского*, который переписывался с Арсением (ок. 903) и перед кончиной указал на И. С. как на своего преемника, поручив ученику Даниилу отыскать его. Вскоре Арсений скончался и был похоронен в церкви мч. Евстратия, в 914–915 гг. (*Ibid.* P. 81. N 145) его мощи пытались сжечь арабы, однако чудесным образом они уцелели. После кончины своих учителей И. С. и Даниил встретились в мон-ре Илии Калабрийского в Салинах. И. С. прожил там нек-рое время, затем принял решение удалиться в пещеру. Сначала он жил в небольшой пещере с мон. Космой и его учеником Виталием. Когда И. С. после бывшего ему видения позволил поселиться рядом и др. монахам, благодаря божественному провидению была найдена большая пещера. В ней устроили алтарь, расширили вход, рядом построили мельницу, даже, возможно, собрали б-ку. И. С. обращал дождевую воду в вино, усмирал диких зверей, изгонял нечистых духов, исцелял людей, гасил огонь на расстоянии и др. В основном агиограф описывает чудеса на основании рассказов учеников И. С., в частности Луки Фалакра, к-рый известен и по иным источникам (ВНЛ, N 4978; подробнее см.: *Caruso*. 2004. P. 84–87). Одно из чудес И. С. было связано с предсказанием о подавлении восстания патрикия Иоанна Музалона против имп. Романа I Лакапина в 921–922 гг. Во время набегов арабов святой вынужден был укрываться в окрест-

ных замках. Несмотря на преклонный возраст, И. С. не мог не посетить могилу Илии Калабрийского в день его памяти (17 авг.). Он неоднократно говорил ученикам о своей близкой кончине; тем не менее, преодолевая тяжелую болезнь, продолжал вести аскетическую жизнь. И. С. скончался в возрасте 96 лет, проведя в монашестве 75. На его могиле свершилось множество чудес. По всей видимости, следующим игуменом монастыря стал его ученик Лаврентий.

**Источники и почитание.** Основным источником сведений об И. С. является греч. Житие (BHG, N 581), к-рое сохранилось в уникальной рукописи нач. XIV в., созданной скевофилаксом мон-ря Спасителя в Мессине и содержащей Жития святых с сент. по май (*Delehaye H. Catalogus codd. hagiographicorum graecorum monasterii S. Salvatoris nunc Bibliothecae Universitatis Messanensis // AnBoll. 1904. Vol. 23. P. 41–47*). Житие было составлено после 984 г. (*Caruso. 2001. P. 91. N 1*). Имя агиографа не названо, однако из текста памятника можно сделать вывод, что он лично знал И. С., присоединившись к братии мон-ря, когда святой был уже в весьма преклонном возрасте (повествование ведется от 1-го лица в гл. 96 и сохр. авторские ремарки в главах 2, 61–68). Возможно, он был 3-м настоятелем мон-ря, основанного И. С. (*Idem. 2004. P. 89, 94–95*), а Житие было написано в самом начале XI в. Согласно лат. версии Жития и Чудес И. С. (BHL, N 3798b и 3798c соответственно дошли в рукописи XII в.), имя автора греч. версии, с к-рой был выполнен перевод, — Кириак. Перевод был сделан по заказу настоятеля мон-ря св. Евфимии Роберта де Гранмениля между 1060 и 1082 гг., но перевод, возможно, ближе к архетипу, чем сохранившаяся греческая версия (*Caruso. 2001. P. 98–100*). В состав рукописи XI–XII вв. вошли поздний итал. перевод Жития и 2 канона (один анонимный, другой составлен Кириаком, который может быть отождествлен с Кириаком, упом. в лат. версии).

Возникновение почитания И. С. относится к XI в., сведения о нем содержатся в Житии св. Луки из Изолады-Капо-Риццито (1035–1114) (BHG, N 2237; *Schirò G. Vita di S. Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto. Palermo, 1954. P. 8–124*). По всей видимости, мощи И. С. были утрачены вскоре после появления Жития, по крайней

мере в источниках XV в. о них ничего не сообщается (*Musolino. 2002. P. 127–128*). Мощи были чудесным образом обретенны 2 авг. 1747 г.

Ист.: BHG, N 581; BHL, N 3798b–c; AHG. T. 1. P. 185–210 (can. 16–17), 428–431; *Saletta V. Vita di s. Elia Speleota secondo il codice Cryptense S. B. XVII // Studi meridionali. R., 1970. Anno 3. P. 445–453; 1971. Anno 4. P. 272–315; 1972. Anno 5. P. 61–96 [итал. версия]; Strazzeri M. V. Una traduzione dal Greco ad uso dei Normanni: La Vita latina di Sant'Elia lo Speleota // Archivio Storico per la Calabria e la Lucania. R., 1992. Anno 59. P. 1–108 [лат. версия] (rev: *Dolbeau Fr. // Bull. du Cange: Archivum Latinitatis mediae aevi. P., 1997. Vol. 55. P. 334–335*); ActaSS. Sept. T. 3. P. 848–888 [греч. версия]. Лит.: *Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 429, 581; Costa-Louillet G. V., da. Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles // Byz. 1959/1960. Vol. 29/30. P. 89–173; Schirò G. Testimonianza innografica dell'attività scriptoria di S. Elia lo Speleota // ByzF. 1967. Bd. 2. S. 313–317; *Janin R. Élie le Spéléote // DHGE. T. 15. Col. 197; Matino G. La lingua della «Vita di s. Elia lo Speleota»: Contributo all'agiografia greca dell'Italia Meridionale // Campania sacra. Napoli, 1979. Vol. 10. P. 19–33; idem. Stratigrafia linguistica nella «Vita di s. Elia lo speleota» // JÖB. 1982. Bd. 32. N 3. S. 237–245; *Howe J. M. Elias Speleotes // ODB. Vol. 1. P. 687; Abrahamse D. On the Afterlife of Italo-Greek Saints' Lives // ByzF. 1994. Bd. 20. S. 59–71; Yannopoulos P. La Grèce dans la Vie de S. Elie le Jeune et dans celle de S. Elie le Spéléote // Byz. 1994. Vol. 64. N 1. P. 193–221; Russo Fr. Elia Speleota // BiblSS. T. 4. Col. 1052–1053; *Σοφρόνιος (Ἐβροτοπίδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 167; Martino P. S. Elia Speleota e il santuario delle Grotte presso Melicucca: Notizie storiche. Villa S. Giovanni, 2000; Caruso St. Sulla cronologia della vita di S. Elia Speleota da Reggio // Byz. 2000. Vol. 70. N 1. P. 25–56; idem. Una sorta di «Confronto all'Americana» ante litteram nel Bios di S. Elia Speleota da Reggio (BHG, N 581) // Pan: Studi dell'Istituto di Filologia Latina. Palermo, 2001. Vol. 18/19. P. 91–100; idem. La χώρα Σαλινῶν nell'agiografia storica italo-greca // Ad contemplandam sapientiam: Studi di Filologia, Letteratura, Storia in memoria di S. Leanza. Soveria Mannelli, 2004. P. 55–96; *Musolino G. Santi eremiti italogreci: Grotte e chiese rupestri in Calabria. Soveria Mannelli, 2002. P. 127–132; Minuto D. In margine alle Vite di due Santi Elia // Ἑλληνικά Μνήματα: Rassegna di cultura e attualità / Comunità Ellenica di Napoli e Campana. N. S. Napoli, 2002. N 6. P. 48–54.******

**Т. А. Артюхова, Л. В. Луковицкий**

**ИЛИЯ ФАХР** [Ильяс ибн Фахр ат-Тараблуси; араб. *إلياس ابن فخر الطرابلسي*] (ок. 1680, Триполи — 9.06.1758, там же), церковный деятель и писатель *Антиохийской Православной Церкви*. Происходил из влиятельной правосл. купеческой семьи. Получил хорошее образование, знал неск. языков, в т. ч. турецкий, греческий, итальянский, английский. Для арабо-христ. купечества приморских городов того времени были характерны филокатолич. настроения; в 1711 г. И. Ф. вместе с отцом и братом перешел в католичество, воз-

можно по примеру тогдашнего Триполитского митр. Макария. Б. Мастерз называется И. Ф. племянником митр. Макария, однако в доступных источниках подтверждения этому нет.

И. Ф. стал заметной фигурой в арабо-католич. кругах, его высоко ценили в Риме. В 10-х гг. XVIII в. он перевел неск. полемических и канонических книг католич. авторов, вел переписку с Ватиканом (известны его письма за 1708–1725), составил трактаты против протестантов и монофизитов.

Знание языков и коммерческие связи с англ. Левантской компанией позволили И. Ф. занять пост драгомана брит. консульства в Акке, а с февр. 1724 г. — в Халебе (Алеппо). В конце Патриаршества *Афанасия III Даббаса* И. Ф. сблизился с патриархом и был возведен им в сан диакона. Афанасий использовал таланты И. Ф. в полемике со своими противниками, в частности с *Абдаллахом Захиром*. Подобное сотрудничество католика и правосл. патриарха было вполне возможным в ситуации, когда раскол Антиохийской Церкви на правосл. и униат. ветви еще не получил окончательного оформления, а вероисповедные воззрения мн. представителей клира имели неясный и неустойчивый характер. В 1725 г. И. Ф., как и вся халебская община, поддержал правосл. патриарха *Сильвестра* в его противостоянии католич. сопернику *Кириллу VI Таносу*, опиравшемуся на христиан Дамаска.

Ок. 1725/26 г. И. Ф. сознательно возвращается в Православие. Патриарх Сильвестр назначил его логофетом Антиохийской Церкви (точная дата неизв.). В авг. 1726 г., когда стал очевидным конфликт между халебскими христианами и Сильвестром, англ. консул и И. Ф. помогли патриарху избежать тюремного заключения и покинуть город. В 1728 г. И. Ф. добился освобождения из тюрьмы арестованного по настоянию католиков *Иакова Патмосского*, возглавлявшего правосл. уч-ще в Халебе.

В 30–50-х гг., когда Халеб стал главным центром противоборства Православия и католичества в Сирии, И. Ф. выступал как один из самых влиятельных покровителей правосл. общины. Так, после изгнания из города в нач. 50-х гг. правосл. митр. Софрония (впосл. К-польский патриарх Софроний II) последние приверженцы Православия собирались

для богослужений только в доме И. Ф., к-рый в силу своего статуса англ. драгомана был неприкосновенен для османских властей.

Ок. 1757 г., после некоего служебного промаха, И. Ф. был отстранен от работы в брит. консульстве и отослан в Триполи, где вскоре скончался. Похоронен в мон-ре *Баламанд* в Ливане.

И. Ф. — автор 11 антикатолич. полемических трактатов на араб. языке (датированные относятся к 1727–1752). Он писал обо всех спорных моментах в вероучении 2 Церквей: об исхождении Св. Духа, о понимании таинства Евхаристии, об обстоятельствах фотианской схизмы и Флорентийской унии и др. Наряду с оригинальным творчеством И. Ф. перевел на араб. язык ряд греч. полемических трактатов о чистилище, примате Папского престола и др. догматических расхождений Вост. и Зап. Церквей. Европ. миссионеры и арабо-католич. авторы в свою очередь ответили на произведения И. Ф. целым рядом опровержений.

И. Ф. принадлежат также переводы греческой церковно-канонической литературы. Известно несколько его рукописей-автографов, самая ранняя датирована дек. 1696 г.

Сочинения И. Ф. не изданы, их рукописи хранятся в различных собраниях Ближ. Востока, в Ватикане и С.-Петербурге.

Ист.: *'Abdallah ibn Trad*. Mukhtaṣar ta'riḥ al-'asaqifa. Beyrut, 2002. P. 78–79.

Лит.: *Соколов И. И.* Дидаскал Иаков Патмосский: Очерк из истории духовного просвещения в Сирии и Палестине в XVIII в. [С. 337–338] // СИППО. 1909. Т. 20. Вып. 3. С. 321–351; *Graf*. Geschichte. Bd. 3. S. 134–140; Арабские рукописи Ин-та востоковедения: Кр. кат. / Под ред. А. Б. Халидова. М., 1986. 2 ч. В 1220, В 1222, В 1223, № 10443–10449, 10540–10542; al-Makhtūṭat al-'arabiyya fi-maktabat baṭriyariyyat 'Anṭakiya wa sā'ir al-Mashriq li-rūm al-'urthūdhuk (Араб. рукописи б-ки правосл. Антиохийского Патриархата). Beyrut, 1988. № 131, 133, 173, 193; *Nasrallah*. Histoire. Т. 4/2. P. 202–216; *Masters B.* Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism. N. Y.; Camb., 2001. P. 76.

К. А. Панченко

**ИЛИЯ ЭКДИК** (XI в.), визант. автор аскетических сочинений. О жизни И. Э. ничего не известно. Согласно рукописной традиции, он носил титул *экдика* (церковного судьи) К-польского Патриархата, был пресвитером и монахом (*Disdier*. 1932. P. 41). Его соч. «Гномическая антология добродетельных философов» (Ἀνθολόγιον ὑψωτικὸν φιλοσόφων

σοφωδίων) сохранилось во множестве рукописей, самые ранние из которых датируются XII в. (см. перечень 40 рукописей: *Ibid*. P. 18–19; к этому перечню Ж. Даррузес добавляет еще 3 списка: *Darrouzès*. 1960. P. 577). Кроме того, 73-я глава «Гномической антологии...» цитируется *Николаем Катаскепином* в «Житии прп. Кирилла Филеота», составленном в 20–30-х гг. XII в. (*Sargologos E.* La Vie de St. Cyrille le Philéote, moine byzantine († 1110). Brux., 1964. P. 222. (SH; 39)). Нек-рые места его «Антологии» содержат темы из сочинений *Никиты Стифата*; это свидетельствует о пребывании И. Э. во 2-й пол. XI в. в К-поле (*Rigo*. 2008. P. 187). Т. о., время жизни И. Э. с большой вероятностью можно ограничить XI веком. Эти факты делают невозможным отождествление И. Э. с митр. *Илией Критским* (время епископства между 1111 и 1135), автором схолий на 19 Слов свт. Григория Богослова и на «Лествицу» прп. Иоанна Лествичника; попытки подобного отождествления предпринимались как в поздневизантийскую эпоху (см., напр., маргиналию в ркп. *Niegos*. Sab. 66 (XII в.), выполненную почерком XIV в.: *Disdier*. 1932. P. 42), так и в Новое время.

«Гномическая антология добродетельных философов» представляет собой аскетические главы, в нек-рых рукописях ошибочно атрибутируемые прп. *Максиму Исповеднику*, *Иоанну Карпафийскому* и *Нилу Синайскому*. Первое изд. «Гномической антологии...» под именем прп. Максима и под заголовком «Иные главы» (CPG, N 7716) было осуществлено Ф. Комбефисом в Париже в 1675 г. на основе ркп. *Vat. gr. 703* (Fol. 54r–68v) со сплошной нумерацией глав 1–243 (переизд.: PG. 90. Col. 1401–1462). Независимо от Комбефиса, прп. *Никодим Святгорец* и свт. *Макарий Нотара* включили сочинение И. Э. в «Добротолубие» (Венеция, 1782. С. 529–548 [= PG. 127. Col. 1127–1176]; CPG, N 6080; слав. перевод вошел во 2-й том слав. «Добротолубия» (М., 1798 или 1799); рус. пер. еп. Феофана Затворника без 10 глав, исключенных «по неудобопонятности их» (нумерация по PG. 90): Добротолубие. М., 1888. Т. 3. С. 467–486; см. также новый полный рус. пер.: Добротолубие / Пер. и сост.: И. М. Носов. М., 2002. С. 180–225). Издание в составе «Добротолубия» содержит ряд дополнений по сравне-

нию с изданием Комбефиса. В «Добротолубии» сочинение разделено на собственно «Гномическую антологию...» (гл. 1–109) и 2-ю часть в 139 главах, разделенную в свою очередь на «Главы умозрительные» и «Главы практические и созерцательные». Согласно А. Риго, в рукописях все сочинение является единым целым со сплошной нумерацией глав, но с 4 подзаголовками: «Нравственные главы» (гл. 1–79), «О молитве» (гл. 80–110), «Главы умозрительные» (гл. 111–142), «Главы практические и созерцательные» (гл. 143–249) (соответствие рукописного деления на главы (положенного в основу нового итал. перевода Риго) изданиям в PG и «Добротолубии» см. в: *Rigo*. 2008. P. 188–194). Каждый из подзаголовков сопровождается ямбическое двустишие.

Несмотря на свое название, «Гномическая антология...» является вполне оригинальным сочинением И. Э. На общем фоне византийской аскетической лит-ры ее выделяет многократное использование цитат и образов *Песни Песней Соломона*. «Гномическая антология...» И. Э. представляет собой последовательность несистематичных духовных размышлений (хотя и разделенных тематически), в к-рых нет прямых цитат из творений отцов Церкви, принадлежащих предшествующей аскетической традиции, а лишь угадываются слабые отголоски произведений таких авторов, как *Евагрий Понтийский*, прп. *Максим Исповедник*, прп. *Иоанн Лествичник*, автора Макариевского корпуса и др.

«Гномическая антология» — единственное известное произведение И. Э. Хотя в ряде рукописей (*Ath. Kutl. 14* (3083) (XIV в.), *Vat. gr. 730* (XIV в.)) И. Э. (равно как и *Нилу Синайскому*) приписывается небольшое соч. «О деятельности ума», в действительности оно, согласно А. Риго, является компиляцией более древних сочинений (приписывавшихся прп. Марку Подвижнику (ИАБ, № 4. 1331) и прп. Ефрему Сирину). Не совсем прояснен вопрос с атрибуцией канона Божией Матери, входящего в состав «Богородичника» прп. *Никодима Святгорца* (Ἐσωτοκόριον. Venezia, 1898. P. 51–53), к-рый мог быть написан как И. Э., так и *Илией Критским* (см.: *Rigo*. 2008. P. 188).

Лит.: ИАБ, № 6. 203–209; *Disdier M.-Th.* Élie l'Ecdicos et les ἑτερα κεφάλαια attribués à St. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos //

EO. 1932. Vol. 31. P. 17–43; *idem*. La vie spirituelle selon Elie l'Ecdicos // *Ibid*. P. 144–164; *Darrouzès J.* Elie l'Ecdicos // *DSAMDH*. 1960. Vol. 4(1). Col. 576–578; *Rigo A., ed.* Mistici bizantini. Torino, 2008. P. XLII–XLIV, 187–231 *passim*.

М. М. Бернацкий

**ИЛЛИДИЙ** [лат. Illidius, Hillidius; франц. Alyge, Allyge] († 384/5), св. (пам. зап. 5 июня, 7 июля), 4-й еп. г. Арверн (ныне Клермон-Ферран, Франция). О жизни И. известно мало. *Григорий Турский* в отдельном повествовании в «Житии отцов» (*Greg. Turon. Vita Patr. II*) рассказал о посмертных чудесах И. (эти сведения перемежаются нравственными наставлениями). Такой же характер у Григория Турского носят и главы, посвященные И., в «Истории франков» (*Greg. Turon. Hist. Franc. I* 39–40) и в соч. «О славе исповедников» (*Greg. Turon. Glor. conf. 20*). Более подробным является Житие И. (датировка неизв.), входившее в несохранившийся бревиарий из монастыря Сент-Алир в г. Клермон (BNL, N 4265). Ок. 1681 г. это Житие было переписано мон. Жаком Бардьоном и включено в составленную им историю аббатства (в наст. время хранится в Национальной б-ке Франции в Париже — Paris. lat. 12676). Возможно, неск. десятилетиями ранее тот же текст послужил основой для французского переложения Жития, составленного августинцем Жаком Браншем. По фрагментам, обнаруженным в Национальной б-ке Франции в кон. 60-х гг. XX в. (Paris. Nouv. acquisition. lat. 2644 (нач. XII в.), 3063 (сер. XI в.)), известно еще об одном Житии И. сер. XI в., принадлежащем мон. Винебранду из Сент-Алира.

Вероятно, И. происходил из аквитанской знати. Его родители владели именем Далет (ныне Далле, близ Клермон-Феррана). Родителей И. обратил в христ. веру св. *Австремоний*, 1-й еп. г. Арверна. В Житиях И. упоминается его дядя Корбе, состоятельный аристократ, к-рый, не имея потомства, оставил свое имущество племяннику. Из-за наследства И. оказался причастен к тяжбе, которую он выиграл благодаря чудесному явлению перед судьями почившего дяди. Согласно Григорию Турскому, ок. 370 г. И. стал преемником св. Легонтия (Легона) на Арвернской епископской кафедре.

Среди описаний чудес, совершенных И. при жизни (изгнание демо-

нов, воскрешение мертвых), особо выделяется рассказ о принесении святым в Арверн руки св. *Климента*, еп. Римского. По преданию, после мученической кончины Климента ангелы выстроили в море близ Херсонеса над его телом храм. Ежегодно в день мученичества Климента море отступало на 7 дней на 3 мили, так что храм оказывался на суше и верующие могли посуху приходиться к нему, чтобы поклониться мученику. И., узнав об этом, пожелал получить часть мощей св. Климента для только что выстроенной им церкви в Арверне. Прибыв в Херсонес, И. молился в храме перед гробницей святого, когда св. Климент открыл крышку саркофага и протянул И. свою руку. Драгоценная реликвия в раке за печатью И. была помещена в специально построенной капелле. Возможно, существовала краткая повесть о перенесении И. мощей св. Климента в Арверн, на к-рую ссылается составитель Жития И. из бревиария мон-ря Сент-Алир. Повесть, вероятно, была составлена в связи с открытием раки с мощами св. Климента при еп. Бегоне (кон. 980 — ок. 1010) и перенесением их в Клермон. Согласно этому сочинению, узнав о кончине Климента, с к-рым его связывала дружба, И. отправился в Херсонес и привез оттуда руку мученика. Составитель рассказа о перенесении мощей св. Климента допустил явный анахронизм, говоря о дружбе святого с Римским епископом, хотя в контексте легенд об апостольской миссии и равноапостольном статусе первосвятителей Галлии (подобные легенды получили особое распространение с эпохи Каролингов) эта ошибка является распространенной. Автор Жития И. убрал анахронизм и дополнил повествование рассказом о чудесах святого.

Григорий Турский сообщает, что в г. Треверы (ныне Трир, Германия), одной из резиденций рим. императоров в IV в., И., приглашенный императором, исцелил его дочь, изгнав демона. Святой отказался от предложенного императором золота, попросив др. награду — заменить подать зерном и вином, собираемую с обл. Арверния (ист. обл. Овернь, Франция), денежной. Ни Григорий Турский, ни составители Житий И. не называют имени императора. Вероятно, это был узурпатор Магн Максим (383–388). На обратном пути из г. Треверы епископ умер; его тело перевезли в Ар-

верн и захоронили в крипте пригородной церкви, возможно в ц. Пресв. Богородицы, построенной св. Австремонием, к к-рой И. в свое время пристроил капеллу для мощей св. Климента Римского. Впосл. церковь получила посвящение во имя И. Еп. *Авит* (ок. 571–594 или 595) расширил крипту, пристроив апсиду. Тогда же мощи святого из крипты были перенесены в новую верхнюю церковь. К кон. VI в. гробница И. стала паломническим центром. В VIII в. здесь появился бенедиктинский монастырь св. Иллидия (Сент-Алир). После череды норманнских набегов (сер. IX — нач. X в.) обитель пережила расцвет, связанный с реформой, к-рую провел *Одон*, аббат Клюни (926 или 927–942), и ростом почитания И. Аббатство было разрушено во время Французской революции 1789–1799 гг., мощи И. утрачены. В наст. время на месте монастырских построек находится католич. коллеж св. Иллидия (Institution St.-Alyre).

Распространению почитания И. способствовал Григорий Турский, уроженец обл. Арверния. В отрочестве, тяжело заболев, Григорий дважды молился у мощей И.; получив исцеление, дал обет стать клириком. В 573 г. Григорий Турский построил недалеко от своей резиденции часовню, куда поместил часть мощей И., а также организовал торжественное шествие с мощами святых Сатурнина, Мартина и И. Процессия сопровождалась чудесными знамениями. Среди посмертных чудес, совершившихся по молитве к И., упоминаются исцеления, изгнания демонов, спасение строителей от рухнувшей печи для обжига извести и 3 купцов во время бури на море.

В дек. 1311 г. по инициативе Клермонского еп. Альберта были открыты мощи И. Тогда же частицы мощей передали в кафедральный собор г. Клермон и в др. церкви. Мощи, к-рые остались в мон-ре Сент-Алир, выставили для поклонения. В течение недели со дня открытия мощей в городе проводились процессии с мощами И.; были учреждены 2 новых праздника в честь открытия мощей святого (9 и 14 дек.). Тогда же в аббатстве Сент-Алир обнаружили и открыли гробницу, где, согласно эпитафии, была захоронена дочь императора, исцеленная И.

По Римскому мариологу И. вместе со своим предшественником св. Легонтием поминается 7 июля; согласно



местной традиции, в еп-стве Клермон память И. празднуется также 5 июня. Существовала местная традиция почитания св. Тигридия, брата И., его архидиакона, однако в Житиях епископа о нем не упоминается. Прототипом образа Тигридия, вероятно, мог служить архидиак. Иуст, о к-ром сообщает Григорий Турский: архидиакон был погребен рядом со своим учителем И. (*Greg. Turon. Hist. Franc. I 40*). В «Книжице о клермонских церквах» (*Libellus de ecclesiis Claramontanis*. 11) также упоминается о погребении в базилике И. некоего Иуста, к-рый ошибочно назван епископом (возможно, из-за неправильного прочтения у Григория Турского слов «соединился с учителем во гробе» (*magistri tumulo sociatur — Greg. Turon. Hist. Franc. I 40*)).

В топонимии Оверни зафиксировано неск. мест, связанных с почитанием И.— Сент-Алир-эс-Монтань, Коламин-су-Водабль (оба населенных пункта в деп. Пюи-де-Дом), Сент-Иллид (деп. Канталь).

Ист.: *BHL*, N 4264–4266; *ActaSS. Iun. T. 1. P. 420–425*; *Greg. Turon. Vit. Patr. II // PL. 71. Col. 1016–1020*; *idem. Glor. conf. 20 // PL. 71. Col. 882–884*; *idem. Hist. Franc. I 39–40 // PL. 71. Col. 182*; *Gaiffier B., de. La Vita S. Illidii par Winebrand de Saint-Allyre // AnBoll. 1968. Vol. 86. P. 233–257*; *Libellus de ecclesiis Claramontanis. 11 // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 460*; *MartRom. Comment. P. 274*.

Лит.: *Duchesne. Fastes. T. 2. P. 33*; *Brehier L. Allyre // DHGE. T. 2. Col. 628–630*; *Fournier G. Le peuplement rural en Basse-Auvergne durant le Haut Moyen Âge. P. 1962*; *Van der Straeten J. Notes d'hagiographie clermontoise // AnBoll. 1964. Vol. 82. P. 383–396*; *Fournier P.-F. Clermont-Ferrand au VI<sup>e</sup> siècle: Recherches sur la topographie de la ville // Bibl. de l'École des Chartes. P. 1970. Vol. 128. N 2. P. 278, 294–314*; *Van Dam R. Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul. Princeton, 1993*; *Crook J. The Architectural Setting of the Cult of the Saints in the Early Christian West, c. 300–1200. Oxf.; N. Y., 2000*; *Lauranson-Rosaz C., Dubreucq A. De l'ermitage au monastère: Aux origines de l'espace monastique en Gaule à partir de deux exemples: Bourgondie et Auvergne (fin V<sup>e</sup> — début VIII<sup>e</sup> siècle) // L'édifice culturelle entre les périodes paléochrétienne et carolingienne. Zagreb, 2003. P. 279–284. (Hortus Artium Medievalium; 9)*; *Foulquier L. «Vicium quem christianorum vocant»: L'ancienne abbaye Saint-Alyre de Clermont, un lieu de mémoire // Bull. historique et scientifique de l'Auvergne. Clermont-Ferrand, 2006. Vol. 107. P. 79–102*.

**В. С. Ярных, Д. В. Зайцев**

**ИЛЛІРИК** [Ил(л)ирий; греч. Ἰλλήριος, Ἰλλύριος, Ἰλλυρίος], прп. (пам. 3 апр.; пам. визант. 4, 6 апр., 29 апр.). Время жизни неизвестно. В греч. источниках святой назван Ил(л)ирием, в результате искажения этого имени в древнерус. не-

стишном Прологе появилась форма имени И., к-рая сохранилась в русских агиографических памятниках и в совр. календаре РПЦ.

В визант. календарях об И. сообщается только то, что он был чудотворцем, в греч. стишных Синаксарях названо место его подвига — Миртовая гора. Болландисты связывают этот топоним с г. Мирсин в Элиде на п-ове Пелопоннес.

В нек-рых рукописях, как в греческих (напр., Порфириевой Минее РНБ. Греч. № 227, XIII в.), так и в грузинских (*Sinait. iber. 34, X в.*), И. назван Иларием или Иларионом. На основании этого Ж. М. Соже отождествил И. с прп. *Иларием Чудотворцем* (пам. греч. 4 мая). Ж. Гаритт предположил, что И. может являться одним лицом со св. Илукерием (*Iucerus*), упоминаемым в мраморном Неаполитанском календаре IX в., и высказался против идентификации этого святого с прп. *Иларионом Грузином* († 875).

Ист.: *ActaSS. Apr. T. 1. P. 253*; *SynCP. Col. 584, 585, 589, 640*; *Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 58*; *Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 4. Σ. 185*; *ЖСв. Apr. C. 54*.

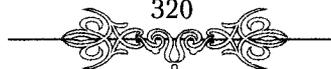
Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 96, 98, 126*; *T. 3. С. 129*; *Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 191–192*; *Sauget J.-M. Ilarione (Ilirio) // BiblSS. Vol. 7. Col. 730–731*; *Auber R. Hilarion // DHGE. T. 24. Col. 469*; *Illyre // Ibid. T. 25. Col. 854*; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 216*.

**ИЛЛІРИК** [лат. *Illyricum, Hillyricum*, редко *Hilluricum*; греч. Ἰλλυρικόν, Ἰλλυρίς], историческая область в сев.-зап. части Балканского п-ова (классическое греч. название Иллирия, Иллирида); префектура в составе Римской и Византийской империи (IV–VI вв.); диоцез древней Церкви, к-рый до VIII в. входил в область юрисдикции Римского престола. Первоначально у древнегреч. и лат. авторов И.— обозначение территории, заселенной группой иллирийских племен к северу от Эпира и Македонии до среднего течения Дуная, к востоку от Адриатического м. и Вост. Альп. Вост. граница И., отделявшая его от обл. Фракия, проходила обычно восточнее долины р. Марг (ныне Морава), формальной границей считались северо-зап. части горного хребта Гем (ныне Стара-Планина) и Родопы, а также Суккский перевал (Железные Ворота). Несмотря на то что с V–IV вв. до Р. Х. сев. часть И. (Паннония) была преимущественно заселена кельтами, за ней по-прежнему оставалось на-

звание И., в то время как Сев.-Вост. Италия и обл. Мессапия в Апулии, также заселенные иллирийскими племенами, не рассматривались как часть И. Древние греки уже с VII в. до Р. Х. основали на сев. побережье Адриатического м. ряд колоний (в т. ч. Эпидамн, Аполлонию), однако территория И. до Р. Х., когда она перешла под упр. Рима, находилась вне сферы влияния античной культуры, исключая частные военные столкновения с Македонией (кампания Александра Македонского 335 г. до Р. Х.).

Первые контакты и военные конфликты иллирийцев с римлянами относятся к кон. III в. до Р. Х. Полное завоевание побережья Адриатического м. Римом произошло в 167 г. до Р. Х. Почти сразу же римляне попытались проникнуть вглубь страны, однако быстрого успеха не добились. В I в. до Р. Х. жители прибрежного И. и Далмации участвовали в римских гражданских войнах на стороне республиканцев. Планомерное завоевание всей территории И. до Дуная началось при Октавиане Августе, который в 35–33 гг. до Р. Х. возглавлял иллирийско-паннонскую экспедицию римлян. В результате походов Тиберия в 12–9 гг. до Р. Х. римляне закрепились на берегах Дуная (антирим. восстания в И. продолжались до 30-х гг. I в. по Р. Х.). С именем Тиберия связано также создание рим. дунайского лимеса, в к-ром И. занимал центральное положение.

Уже во II–I вв. до Р. Х. И. географически разделяли на Паннию (область к северу от р. Савы) и Далмацию (южнее Савы). Территории И. изначально не имели собственного наместника, а управлялись непосредственно сенатом. После раздела провинций на имп. и сенатские И. первоначально остался под упр. сената. Однако в I в. по Р. Х., вслед за успехом имп. Тиберия и существенно увеличением территории под рим. контролем, были образованы 2 имп. провинции Верхний Иллирик (позднее Далмация, куда изначально входила и Верхняя Мёзия) с центром в Салоне и Нижний Иллирик (позднее Паннония) с центром в Петовионе (ныне Птуй, Словения). Обе провинции управлялись одним императорским легатом в ранге пропретора, который пребывал в Петовионе. Новое разделение Паннии было предпринято имп. Траяном между 105 и 107 гг., когда были образованы Паннии Верхняя (центр Кар-





нунт) и Нижняя (центр Аквинк). Т. о. на территории И. были выделены 4 провинции: 2 Паннонии, Далмация и В. Мёзия. Процесс романизации в этом регионе шел медленно и сталкивался в восточных областях с греческим влиянием. К концу античной эпохи романизация И. так и не завершилась; значительная часть населения И. сумела сохранить свой язык. В местных муниципальных куриях и в юридической практике продолжали господствовать автохтонные обычаи. Уже при Цезаре в И. начали создаваться рим. колонии, к-рые располагались преимущественно в Паннонии и на побережье Далмации (Салона, Нарона и др.). Тем не менее мн. рим. императоры III–IV вв. происходили именно из римских колоний И.: Деций, Клавдий II, Аврелиан, Проб, Диоклетиан, Максимиан Геркулий, Максенций, Галерий, Лициний, Флавий Север, Констанций I Хлор, Константин I Великий, Максимиан Дайя, Валентиниан I, Валент.

Подобное провинциальное деление сохранялось до адм. реформы имп. Диоклетиана. В кон. III в. была создана префектура И. с центром в Сирмии во главе с префектом претория И. Она охватила огромную территорию прежних иллирийских провинций — Дакии Прибрежной (образована в 275), Норика, сев. части Реции (между Альпами и Дунаем), Македонии. Окончательно префектура как гражданское адм. образование сложилась при имп. равноап. Константине Великом (управлял И. в 317–337), после того как префект претория утратил военные функции. При Константине здесь были организованы 2 диоцеза: Зап. Иллирик (по традиции называвшийся также Паннония, центр Салона) и Вост. Иллирик (верхнемёзийский, центр Фессалоники). Процесс разделения старых рим. провинций на новые, более мелкие, начатый при Диоклетиане, продолжался в IV в. К кон. IV в. к диоцезу Зап. Иллирик относились провинции Реция Первая, Норик Внутренний, Норик Прибрежный, Паннония Первая и Вторая, Савия, Валерия, Далмация. В Вост. Иллирик входили В. Мёзия, Дардания, Превалитания, Внутренняя и Прибрежная Дакии, Македония, Фессалия, Эпир, Ахайя, Крит. В кон. IV в. из части провинций Вост. Иллирик был выделен диоцез Дакия (В. Мёзия, Дардания, Превалитания, Внутренняя и Прибрежная Дакии), к-рый не имел

особого викаррия. Префектура И. как неделимое целое входила в состав зап. части Римской империи, однако в 379 г. для удобства ведения военных действий против готов зап. имп. Грациан передал Вост. Иллирик под упр. имп. Феодосия I. Тем не менее префектура осталась единой, несмотря на то что часть ее теперь относилась к западу, часть — к востоку империи. В 428 г. имп. Валентиниан III передал префектуру И. в ведение вост. имп. Феодосия II. При этом Зап. Иллирик был присоединен к префектуре Италия.

В Вост. Иллирике, несмотря на постоянные варварские вторжения (гунны, остготы), сохранялась власть императора, к-рая периодически распространялась и на территорию близ Сирмия. Зап. Иллирик (Далмация) стал последним прибежищем имп. власти Зап. Римской империи Юлия Непота, лишённого власти в Италии. Он продолжал править в Салоне как западным император до 480 г. Тем не менее юридический статус этой территории был не совсем ясен: с 455 по 468 г. здесь независимым правителем был военачальник Марцеллин. После 480 г. нек-рое время Далмация, видимо формально, относилась к Византии. В 494 г. визант. имп. Анастасий I официально признал власть над Далмацией гот. кор. Теодориха Великого (территория Сирмия в этот период оставалась спорной). В ходе гот. войн имп. Юстиниана I Далмация одной из первых была возвращена под непосредственный контроль империи (536) и впосл. служила плацдармом для военных действий византийцев против готов в Италии. Префектура И. продолжала существовать; ее центр был перенесен в основанный имп. Юстинианом г. Юстиниана Первая. В кон. VI в. в результате нападений аваров и начавшейся слав. колонизации Балканского п-ова резиденция префекта претория была возвращена в Фессалонику. Префектура окончательно исчезает в VII в. в результате захвата большей части И. славянами и изменения адм. устройства Византийской империи. Кроме балканской Греции, Эпира и прибрежных районов Македонии за империей осталась часть городов на побережье Далмации, преобразованных в фему Далмация.

**Христианство в И. в позднеантичную эпоху.** Ап. Павел в Послании к Римлянам сообщил, что им «благочестивое Христово распространение

но много от Иерусалима и окрестности до Иллирика» (Рим 15. 19). Однако о проповеди апостола на территории исторического И. сведений нет; в Деяниях св. апостолов упоминается о его проповеди в соседней Македонии. Из 2 Тим 4. 10 известно, что ученик ап. Павла ап. Тит отправился в Далмацию, видимо по велению апостола. Свт. Епифаний Кипрский (кон. IV в.) приписывал проповедь в Далмации св. евангелисту Луке (*Eph. Panarion. Vol. 2. S. 263*). Сведения о христианстве в И. в последующую эпоху опираются в основном на мученические акты разной степени достоверности, которые дают представление о существовании значительных христ. общин в Салоне и Сирмии к кон. III в. Свт. *Гий*, ставший в 283 г. Римским епископом, происходил из Далмации. Ок. сер. III в. в Далмации с миссией находился еп. Венанций, который мученически скончался в Дельминии в 257 г. Ко времени гонения Диоклетиана (нач. IV в.) относятся мученичества еп. Домния Салонского, к-рого местная традиция почитала как ученика апостолов, и мч. Феликса, пострадавшего также в Салоне. Агиографический материал указывает на существование большой общины в Сирмии. Здесь находилась одна из резиденций Галерия, и, вероятно, мн. местные христиане пострадали в гонениях нач. IV в. Известны имена мн. мучеников сирмийских и их Жития, в т. ч. еп. Ириней, вмц. *Анастасии Узорешительницы*. Во времена варварских вторжений V–VI вв. и разорения Сирмия мощи местных мучеников были перенесены в Рим, К-поль (вмц. Анастасии), Фессалонику, Аквилею, где сложились новые традиции их почитания, в к-рых они представлялись как местные мученики. Так, вмц. Анастасия почиталась как пострадавшая в Риме. По мученическим актам можно судить о существовании епископских кафедр в нек-рых др. городах: в 259 г. в г. Цибалы (ныне Винковцы, Хорватия) пострадал местный еп. Евсевий, в 303 г. — еп. Сисции (ныне Сисак, там же) св. Квирин. Существовала кафедра в г. Мурса (ныне Осиек, там же). Эпиграфические надписи указывают на присутствие христиан в Дакии. В то же время о христианстве в Дардании и Превалитании до эпохи Константина Великого сведений нет.

С формированием иерархической структуры церковных кафедр





вся префектура И. вошла в сферу церковной юрисдикции Рима. Однако, по-видимому, уже с сер. V в. митрополия Сердики (ныне София, Болгария) входила в сферу влияния К-поля. В VIII в., в период господства иконоборчества, в Византийской империи все общины И. были переведены в церковную юрисдикцию К-поля. По мнению М. Анастаса, это произошло ок. 732–733 гг.; по мнению В. Грюмеля, — в 50-х гг. VIII в. Тем не менее и позднее Рим сохранил контроль над епископиями побережья Далмации (Сплит, Задар, Дубровник).

В IV в. количество епископских кафедр увеличилось, однако система митрополий сложилась только в Далмации (митрополия Салона) и в провинциях балканской Греции. В Паннонии кафедра Сирмия стала митрополией неск. провинций: 2 Панноний, Валерии, Савии, а также В. Мёзии (кафедра Сингидуна) и, возможно, Дакии Прибрежной (кафедра Ратиарии). Известно о существовании митрополии в Сердикке (объединяет христиан провинций Дакия Внутренняя и Дардания). В сер. IV в. Сирмий стал одним из оплотов арианства. После I Вселенского Никейского Собора 325 г. Арий и его сторонники были сосланы в Паннонию, где, вероятно, могли распространять свое учение. Видными деятелями арианства в сер. IV в. были епископы Валент Мурсийский, Урсакий Сингидунский, позднее — Секундин Сингидунский, митрополиты Германий Сирмийский, Леонтий Салонский, еп. Палладий Ратиарский. Против арианства выступило большинство иерархов Римской Церкви на Аквилейском Соборе 381 г., которым были осуждены и вскоре низложены Секундин Сингидунский и Палладий Ратиарский. Для искоренения арианства в И. свт. Амвросий Медиоланский добился смещения Леонтия, а по смерти Германия возвел на Сирмийскую кафедру правосл. еп. Анемия.

В период варварских вторжений на территорию империи арианство исповедовали готы, которые уже в 80-х гг. IV в. начали расселение в И. В 395–410 гг. Паннония и часть Далмации служили опорой вестготам для нападений на Италию. В 441 г. Сирмий и Паннонию разорили гунны. После этого сведения о Сирмийской кафедре отсутствуют до 535 г. С 454 г. Паннония была занята остготами. Эти

завоевания привели к деградации христ. жизни. Тем не менее известно, что кафедра Сисции существовала в V в., после 493 г. она отошла митрополии Салоны и подчинялась ей в VI в., после восстановления Сирмийской митрополии. После 582 г., когда город был разрушен аvaraми, кафедра Сирмия перестала существовать. После этих событий город заселили слав. племена (сербы), в IX в. титулярным архиепископом Сирмия стал свт. *Мефодий*.

В 406–418 гг. кафедру Салоны занимал еп. Исихий, упоминаемый в письмах свт. Иоанна Златоуста и блж. Августина. При Исихии в Салоне была построена крупнейшая в Далмации базилика, о чем сохранилась надпись епископа. В 474 г. епископом Салоны стал бывш. западнорим. имп. Гликерий. Римский папа Геласий I в 493 г. призывал местного епископа Гонория I принять меры против арианства среди готов. В это время Салона поддерживала тесные связи с Римом; еп. Стефан (510–527) был другом *Дионисия Малого*, к-рый посвятил ему свое собрание канонов. При еп. Гонории II (527–547) в Салоне состоялись Соборы в 530 и 533 гг. На них был принят ряд дисциплинарных канонов, по к-рым можно судить о положении Церкви Далмации в это время. Согласно актам Соборов, территория митрополии Салоны включала епархии Ядера (ныне Задар), Арбы (Раб), Эпидавра (Цавтат), Сисции (Сисак), Нароны, Бевтонию, Мартара (возможно, Мостар). Собор 533 г. принял решение об учреждении кафедр Муккор (Макарска), Лура, Сарсентера. При еп. Гонории II Салона перешла под власть Византии и действия епископов по борьбе с арианством стали успешнее. К этому же времени относятся первые упоминания о существовании в Далмации монастырей и принятии ими устава св. Венедикта Нурсийского. Прибрежные острова заселялись монахами-отшельниками (инсуляриями). Премник Гонория II еп. Фортиниан был низложен в 554 г. по обвинению в несторианстве. При еп. Наталисе (ок. 580–592) начались конфликты с викарными епископами; папы Пелагий II и Григорий Великий поддерживали митрополита. Еп. Максим (ок. 598–610) был избран визант. властями вопреки желанию папы, что привело к конфликту с Римом. Последний известный еп. Салоны

Феодор погиб в 614 г., во время разорения города славянами и аvaraми. Жители Салоны переселились в Сплат, где кафедра продолжила существование, потеряв прежнее значение.

Менее всего известно об общинах в Винделиции и Норике. Присутствие здесь христианства с кон. III в. подтверждается эпитафией. В IV–V вв. существовали епископские кафедры в Юваве (Зальцбург), Августе Винделиков (Аугсбург). Традиционно основателем общины Аугсбурга считается свт. *Дионисий*, дядя мц. *Афры* (нач. IV в.). В V в. в Норике подвизался св. *Северин*. Его Житие, написанное *Евгиптием*, содержит сведения о церковной жизни в Норике во 2-й пол. V в. (BHL, 7655; ActaSS. Ian. T. 1. P. 484–497). В 482 г. правитель Италии Одоакр эвакуировал все христ. население Норика в Италию, церковных структур в юрисдикции Рима на этой территории не осталось.

Лит.: *Cons H.* La province romaine de Dalmatie. P., 1882; *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie. P., 1906; *idem.* Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. P., 1918; *Hamack A., von.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz., 1924<sup>4</sup>. Bd. 2. S. 793–797; *Alföldi A.* Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien. B.; Lpz., 1926; *Leclercq H.* Illyricum // DACL. Vol. 7. Pt. 1. Col. 89–180; *Palanque J.-R.* La préfecture du prétoire d'Illyricum au IV siècle // Byz. 1951. Vol. 21. P. 5–14; *Grumel V.* L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople // RechSR. 1952. Vol. 40. P. 191–200; *Anastos M. V.* The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732–733 // Silloge bizantina: In onore di S. Mercati. 1957. P. 14–31. (SBN; 9); *Rogošić R.* Veliki Ilirik, 284–395, i njegova konačna dioba, 396–437. Zagreb, 1962; *Várady L.* Das letzte Jahrhundert Pannoniens (376–476). Amst., 1969; *Wilkes J. J.* Dalmatia. L., 1969; *Mócsy A.* Pannonia and Upper Moesia: A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire. L.; Boston, 1974; The Archaeology of Roman Pannonia / Ed. A. Lengyel, G. T. B. Radan. Lexington; Bdpst., 1980; Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin: Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12–14 mai 1982). R., 1984; *Pillinger R.* Preganje kristjanov in uničenje templjev na ozemlju Avstrije v rimski dobi // Zgodovinski časopis. Ljubljana, 1985. T. 39. N 3. S. 173–183; *Slabe M.* Naselbinska struktura 5. in 6. stoletja v jugovzhodnem predalpskem prostoru // Ibid. S. 185–191; *Bratož R.* Razvoj organizacije zgodnjekršćanske cerkve na ozemlju Jugoslavije od 3. do 6. stoletja // Ibid. 1986. T. 40. N 4. S. 363–395; ODB. Vol. 2. P. 987; *Lučić J.* Illyricum // DHGE. T. 25. Col. 854–867; *Popović R.* Rano hrišćanstvo na Balkanu pre dosegljenja Slovena: Srbija, Povardarje, Crna Gora. Beograd, 1995.

Д. В. Зайцев





**ИЛЛЮЯНКА** [хетт. illuyankaš], в хеттской мифологии хтоническое чудовище — гигантский змей, обитающий в норе под землей. Среди исследователей нет однозначного мнения, является ли И. именем собственным или нарицательным, означающим «дракон», «змей». Сохранилось 2 версии мифа о борьбе И. с богом грозы *Тешубом*, обе начинаются с сообщения о поражении бога грозы. Согласно 1-й версии, помочь Тешубу одолеть И. вызвалась Инара — богиня-покровительница Хаттуас, столицы хеттского гос-ва. Она пригласила *Хупасияса*, смертного, который согласился помочь ей при условии, что богиня вступит с ним в интимную связь. Инара позвала И. на пир, где тот съел и выпил столько, что не смог двигаться. Хупасияс связал И., и бог грозы убил чудовище.

Согласно 2-й версии, И., победив бога грозы, отнял у него сердце и глаза. Чтобы вернуть прежние силы, бог грозы взял в жены дочь бедняка, она родила ему сына, к-рый, повзрослев, женился на дочери И., взял сердце и глаза бога в качестве выкупа и вернул их своему отцу. Тогда бог грозы вступил в новый бой с И., закончившийся гибелью чудовища. При этом сын бога грозы пожелал умереть вместе с И. (в данной версии мифа нашла отражение существовавшая у хеттов матрилокальная форма брака — эрребу, при к-рой жених получал выкуп и переходил в семью невесты). Т. о., и в этом случае бог грозы победил И. при помощи человека.

Обе версии мифа зачитывались, а также, возможно, разыгрывались в лицах во время празднования хеттского Нового года («пуруллии») в священном г. Нерик (М. Азия), в окрестностях которого происходило действие мифа. Празднование в Нерике имело общегос. значение, в нем участвовал сам царь.

Миф об И. оказал влияние на формирование греч. мифа о борьбе *Зевса* с Тифоном (через позднехеттские гос-ва нач. I тыс. до Р. Х.). Кроме того, он представляет собой параллель с др. ближневост. сказаниями о борьбе небесных богов с хтоническими чудовищами — вавилонским мифом о борьбе *Мардука* с чудовищем *Тиамот* (также зачитывавшимся во время празднования Нового года), западносемит. мифом о борьбе Баала со змеевидным божеством моря *Йаом* и др. Поскольку хетты принадлежали к числу народов индоевроп. семьи,

сходные сюжеты о борьбе со змеями и драконами обнаруживаются также во мн. индоевроп. мифах и легендах: в инд. мифе о борьбе бога *Индры* со змеевидным демоном *Вритрой*, в некоторых западноевроп. средневек. сказаниях, а также, по мнению ряда исследователей, в реконструируемом слав. мифе о борьбе *Перуна* с *Велесом*. Лит.: Porzig W. Illuyankas und Typhon // Kleinasiatische Forschung. Weimar, 1930. Bd. 1. H. 3. S. 379–386; Laroche E. Textes mythologiques hittites en transcription. P., 1965. Pt. 1; Иванов В. В. Луна, упавшая с неба: Древняя лит-ра Малой Азии. М., 1977. С. 52–63; Beckman G. The Anatolian Myth of Illuyanka // JANES. 1982. Vol. 14. P. 11–25; Katz J. How to be a Dragon in Indo-European: Hittite Illuyankas and Its Linguistic and Cultural Congeners in Latin, Greek, and Germanic // Mír Curad: Stud. in Honor of C. Watkins / Ed. J. Jasanoﬀ, H. C. Melchert, L. Oliver. Innsbruck, 1998. P. 317–334.

И. Н. Коровчинский

**ИЛЛЮМИНАТЫ** [лат. Illuminati — просвещенные; Об-во просвещенных, Орден иллюминатов Баварские иллюминаты], тайное общество, действовавшее в Баварии в 1776–1784 гг. 1 мая 1776 г. профессор канонического права Ингольштадтского ун-та А. Вейсгаупт основал союз совершенствующихся (Bund der Perfektibilisten). По представлениям И., человек нравствен по своей природе, в то время как социальные институты (религия, гос-во), навязывая ему нормы морали, отрицают естественные права на равенство и свободу. Освобождение от ограничений путем всемирной бескровной революции и замена монархического правления республиканским, а также установление «золотого века» на земле стало целью И. Их мировоззрение соответствовало понятиям и идеалам эпохи *Просвещения*.

И. придерживались строгой конспирации, об-во имело иерархическую структуру. Ядром ордена был т. н. ареонап, состоящий из 12 приближенных к главе ордена «апостолов». Вступить в об-во И. по своему желанию было невозможно: И. сами искали подходящих кандидатов и постепенно подготавливали их к вступлению в об-во. Каждый член проходил последовательно 6 ступеней инициации, с каждой новой ступенью узнавая все больше об истинных целях И. Процедура инициации включала особые ритуалы, торжественные клятвы и наделение псевдонимом (сам Вейсгаупт был Спартакон). После посвящения новообращенный участвовал в кружках по изучению

трудов философов Просвещения. В 1777 г. Вейсгаупт вступил в Мюнхенскую масонскую ложу (см. ст. *Масонство*), что привлекло значительное количество масонов в об-во И. К этому времени об-во объединяло ок. 2 тыс. чел.

В 1784 г. помощник Вейсгаупта, барон Адольф фон Книгге (Филон), разработавший устав И., вышел из состава об-ва по идеологическим причинам. Сторонники Книгге предали огласке революционные планы И. В 1785 г. папа *Пий VI* в 2 посланиях епископу Фрайзингскому осудил деятельность И., и указом баварского курфюрста Карла IV Теодора (1777–1799) об-во было запрещено. Ист.: Die Korrespondenz des Illuminatenordens. Tüb., 2005. Bd. 1: 1776–1781 / Hrsg. R. Markner, M. Neugebauer-Wölk, H. Schüttler.

Лит.: Stauffer V. New England and the Bavarian Illuminati. N. Y., 1967; Le Forestier R. Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande. Gen., 1974.

Э. П. Р.

**ИЛОВИЦКАЯ КОРМЧАЯ** [«Номоканон, или Законоправило», «Законникъ»] (Арх. ХАЗУ. № IIIc 9; 1262 г.), древнейший список серб. (Святосавской, т. е. свт. *Саввы I*, архиеп. Сербского) редакции *Кормчей книги*, памятник серб. книгописания и русско-сербских культурных связей XIII в. Рукопись на пергаменте (31×24 см), содержит 400 листов, имеет утраты текста: 4 листа после 53-го л. (апостольские правила с 42-го по 62-е), 8 листов после 95-го л. (с 56-го до окончания правил Лаодикийского Собора, все правила II и III Вселенских Соборов и начало правил (до 9-го) Халкидонского Собора) и др. Название получено по выходной записи (Л. 400; *Стојановић*. Записи. Књ. 1. № 19), к-рая сообщает, что И. К. была написана на Иловице в 1262 г. писцом Богданом по заказу Зетского еп. Неофита для ц. арх. Михаила, вероятно для монастыря *Михольска-Превлака*. По общему мнению исследователей, запись Богдана дословно повторяет (за исключением выходных сведений) начальную запись оригинала рукописи, лучше сохранившуюся в младших (XIII–XVI вв.) списках Кормчей этой редакции. Помимо Богдана в работе над И. К. принимал участие безымянный писец (более архаичная графика), переписавший листы 1–53.

В тексте И. К. присутствует большее число русизмов. Л. Цернич доказала, что 1-й писец, несмотря на





наличие в его части рукописи орфографических сербизмов, был новгородец, к-рый также переписал отрывок Евангелия (БАН. № 24.4.1). Для 2-й части характерно серб. правописание, а имеющиеся в ней русизмы исследователи объясняют следующими причинами: 1) обращением к более раннему русскому переводу отдельных глав (В. А. Мошин, А. В. Соловьёв, А. Белич и др.) или к переводу, сделанному русскими на Афоне (А. И. Соболевский, М. Н. Сперанский); 2) использованием общеслав. лексики (Й. Райнхарт); 3) наличием сделанного рус. писцом протографа (Ф. Миклошич, Цернич) или болгарского оригинала с русизмами (В. Ягич); 4) участием русского монаха в работе св. Саввы по созданию Кормчей на Афоне (Л. Штавлинин-Джорджевич).

Языковую неоднородность 2 частей И. К., написанных разными писцами, можно объяснить и следующим образом. В оригинале рукописи (представлявшем, вероятно, беловой список перевода св. Саввы Сербского) русизмы наряду с сербизмами относительно равномерно представлены в тексте, но при переписке И. К. писцы отнесли к ним по-разному: новгородец копировал рус. лексику (которую он, естественно, не воспринимал как чужую), попутно внося (либо сохраняя) нек-рые восточнослав. правописные черты, а Богдан заменял ее более привычной сербской или общехославянской. Участие новгородца в переписке И. К. в серб. Приморье представляется редчайшим для этого времени примером работы древнерус. книгописца за пределами восточнослав. этнической территории, тем более что речь идет не об Афоне, о К-поле или Палестине, являвшихся традиц. регионами межслав. культурных контактов.

Иллюминация И. К. достаточно скромна и была выполнена, по всей видимости, писцами. Она состоит из инициалов, маргинальных украшений-указателей тератологического стиля и плетеных орнаментов без зооморфных мотивов.

В текстологическом отношении И. К. имеет ряд отличий от др. списков серб. происхождения, в частности отсутствуют дополнительные главы в конце списка (кроме таблицы Степени сродства на л. 399) и заглавие Эклоги в конце гл. 54. Эти отличия сближают И. К. со списками Кормчей серб. редакции восточно-

слав. происхождения, наиболее ранний из к-рых — Рязанский 1284 г.

Судьба рукописи до 1-й четв. XVIII в. неизвестна. Скорее всего в XV в. она находилась в Зетской епархии: на это косвенно указывает сохранившийся вторичный переплет кодекса этого периода, в к-ром был использован фрагмент пергаменного глаголического Апостола XII в., серб. или хорват. по орфографии (*Михановича Апостол*), а наиболее вероятно, что такие отрывки могли сохраниться в приморских областях Сербии. По крайней мере с 20-х гг. XVIII до 10-х гг. XIX в. И. К. находилась в Сев. Македонии, возможно в Скопье (где в 1727 и 1729 на ней оставил записи патриарх Печский Арсений IV) и в Марковом монастыре (о чем свидетельствует автограф 1807 г. игумена обители между 1799 и 1817 *Кирилла (Пейчиновича)*). По всей видимости, там И. К. была приобретена австр. консулом А. Михановичем. Впервые кодекс упоминает В. И. Григорович, видевший его у владельца зимой 1844/45 г. в Фессалонике (см.: *Григорович В. И.* Очерк путешествия по Европ. Турции. Каз., 1877<sup>2</sup>. С. 154–155). После смерти Михановича рукопись в составе его собрания не позднее 1867 г. была приобретена Югославянской академией в Загребе.

Изд.: Законоправило или Номоканон св. Саве (Крмчија): Иловички препис 1262 г. / Приред.: М. М. Петровић. Горњи Милановац, 1991; Законоправило св. Саве: Најава превода / Приред.: М. М. Петровић, Љ. Штавлинин-Ђорђевић. Београд, 1997; Законоправило св. Саве / Приред.: М. М. Петровић, Љ. Штавлинин-Ђорђевић. Београд, 2005. Књ. 1.

Лит.: *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1873. С. 147–176. Гл. 47; *Jagić V.* Крмчаја Поклика 1262 г. // *Starine.* Zagreb, 1874. Sv. 6. S. 60–111; *Соболевский А. И.* Из переводческой деятельности св. Саввы Сербского // *СБОРЯС.* 1910. Т. 88. № 3. С. 178–185; *Сперанский М. Н.* К истории взаимоотношений рус. и югослав. литератур // *ИОРЯС.* 1921. Т. 26. С. 175–176; *он же.* По поводу нового издания писаний Саввы Сербского // *Bsl.* 1930. Т. 2. С. 259, 273; *Соловьев А.* Светосавски номоканон и његови нови преписи // *Братство.* Београд, 1932. Т. 26. С. 38–43; *Белић А.* Учесће св. Савве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика // *Светосавски зб.* Београд, 1936. Књ. 1. С. 251–264; *Радојичић Н.* Властел у Закону Номоканона св. Саве // *ГСАН.* 1949. Књ. 96. С. 1–14; *Тројици С.* Како треба издати Светосавску Крмчију: (Номоканон са тумачењима) // *ССКА.* 1952. Књ. 102. С. 34–35; *Мошин В.* Ђирилски рукописи Југославенске академије. Загреб, 1955. Д. 1: Опис рукописа. С. 49–54. № 24; *Щапов Я. Н.* Византийское и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 121–124, 261; *Богдановић Д.* Крмчија св. Саве // *Сава Немањић — св. Сава, историја*

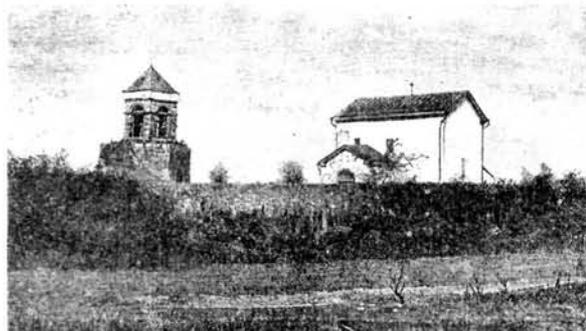
и предање: Међунар. науч. скуп, децембар 1976 / Уред. В. Ђурић. Београд, 1979. С. 91–99; *Киселев Н. А.* Орнамент Иловацкой кормчей 1262 г. // *АрхПр.* 1980. Књ. 2. С. 175–182; *Цернић Л.* Нека запажања о писарима Иловичке крмчије // Там же. 1981. Књ. 3. С. 49–54; *Райнхарт Й.* Лексички слојеви у Светосавској Крмчији // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1985. Књ. 14. Св. 3. С. 67–77; *Штавлинин-Ђорђевић Љ.* О сложености законправило // *АрхПр.* 1988/1989. Књ. 10/11. С. 251–258; *она же.* Још један поглед на русизме у Иловичкој Крмчији // Там же. 1996. Књ. 18. С. 55–67; *Петровић М. М.* О Законоправили или номоканону св. Саве. Београд, 1990; *он же.* Св. Сава као састављач и преводилац Законоправила, српског Номоканона // *ИЧ.* 2002. Књ. 49. С. 27–45; *Burgmann L.* Der Codex Vaticanus graecus 1167 und der serbische Nomocanon // *ЗРВИ.* 1995. Књ. 34. Р. 91–106; *Шекуларац Б.* Зетски законик или Иловичка крмчија // *Матица.* Подгорица, 2008. Год. 9. Бр. 34/35. С. 217–232.

*Е. В. Белякова, А. А. Турилов*

**ИЛОРИ** [груз. ილორი; абх. Элыр], церковь во имя вмч. Георгия (1-я четв. XI в.) Сухумско-Абхазской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Храм находится в одноименном селе, расположенном на берегу Чёрного м., у впадения в него р. Галидзга в 3 км от г. Очамчире. Время основания И. установлено по одной из 5 лапидарных надписей, выполненной *асомтаврული*, в которой, вероятнее всего, упомянуты участвовавшие в строительстве церкви И. лица и настоятель церкви: «Святой Георгий Илорский, помилуй Галатога [...]. Святой Георгий, помилуй [...] Георгия [...]». Святой Георгий Илорский, помилуй Георгия Гургенидзе. Святой Георгий, помилуй священника Георгия Кочолава. Святой Георгий, будь мне покровителем в тот великий день суда» (*Ахаладзе.* 2005. С. 96–108; *Силогава.* 2008. С. 245–246). Традиционно И. датируют VI в. (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 57603).

И. входила в юрисдикцию Бедийской епархии Абхазского (*Западнотрундинского*) *Католикосата* (ГПЦ). Святую И., чудотворную икону вмч. Георгия («Георгий Илорский»), во 2-й пол. XIII в. пожертвовал церкви царь Грузии Давид VII Нарин (1246/47–1269/70), о чем известно из сделанной на ней надписи: «Святой Георгий Илорский, возвеличь и воцари в обоих царствах сильного и непобедимого, Богом венчанного царя царей Давида, сына Русудани, повелением которого отчеканена сия икона Илорского великомученика» (*Brosset.* 1849. Р. 95–96; *Бгажба.* 1987. Т. 1. С. 13). Согласно др. надпи-





стольный праздник И.— день почитания вмч. Георгия) святой тайно,

*Церковь во имя вмч. Георгия  
в с. Илори. 1-я четв. XI в.  
Открытка. Нач. XX в.*

при запертых и опечатанных мтаваром и католикосом воротх храма, приводил в И. жертвен-

ного быка, которого находили утром, до начала литургии. Ламберти пишет, что «народ... строит на этом предположении тысячу предсказаний о будущем. Если бык защищается от тех, которые хотят его поймать, будет война в этом году. Если он очень запачкан грязью, то это признак урожайного года. Если он одинаково светло-розовой шерсти, сбор винограда будет хорош. Если шерсть на нем рыжая, то произойдет смертность людей и животных. Немедленно все эти особенности описываются со всеми подробностями, как нечто весьма важное». Закалывать быка имели право представители только самых родовитых семей. Голову отдавали мтавару: он покрывал рога быка золотом и украшал драгоценными камнями, пить из таких кубков считалось большой привилегией. Мясо быка имело чудодейственную силу, его нарезали мелкими кусочками, сушили, хранили весь год и использовали как целебное снадобье (Ламберти. 1877. С. 206).

Особую заботу об И. проявлял одишский мтавар Леван II Дадияни (1611–1657): он обновил крышу храма, пожертвовал земли, крестьян, церковную утварь, при нем были отлиты зап. врата И., в 1640 г. из серебра выполнена копия иконы вмч. Георгия (Ibid. P. 98–105). Мтавар Вамех III Дадияни в 1658 г. пожертвовал И. подсвечник (Ibid. P. 108–109).

На протяжении веков церковь была центром христианства в Зап. Грузии, что в первую очередь связано с особенным почитанием вмч. Георгия в Мегрелии. В И. хранились мощи вмч. Георгия и его лук высотой 1 м, горн и «бордзали» (стрелы) с раздвоенными концами (Макалатия. 1941. С. 348–349). По сведениям миссионеров-католиков, побывавших в этих краях в сер. XVII в., «ближайшие соседи: абхазы, аланы, джики и другие неправославные, — не смеют трогать эту церковь» (Шарден. 1975. С. 196–197). Чудеса, происходившие от Илорской иконы вмч. Георгия, и обычаи описывают в XVII в. миссионеры-католики Арканджело Ламберти, Иосиф Джуличе Миланский, Иосиф Мария Дзампи, российские послы дьяк Федот Ельчин и свящ. Павел Захарьев, Антиохийский патриарх Макарий III и его сын Павел Алеппский и др. Считалось, что ежегодно в ночь на Илороба (10 нояб., пре-

зывают в качестве судьи на спорах: посреди церкви висели весы, истец и ответчик молились до тех пор, пока одна из чаш не склонится над головой того, кто прав. В Мегрелии существует обычай «гиночама» (мегр.— передача), согласно к-рому на суде должен присутствовать список Илорской иконы, к-рый переносит из села в село мехатули (иконник, прислужник иконы, от груз. «хати» — икона).

Ламберти описывает, что на большие ярмарки возле церкви съезжались жители со всех уголков Зап. Грузии. В 1962 г. в километре к югу от И. экспедиция Абхазского совета Грузинского об-ва охраны памятников культуры обнаружила участок древней, мощной булыжником дороги, связывавшей прибрежные районы Абхазии и Мегрелии с предгорными зонами. И. находилась на пересечении торговых путей (Пачулия. 1968. С. 63–64).

Историк XVIII в. Вахушти Багратиони (Вахушти Багратиони. 1973. Т. 4. С. 27–28, 34, 36, 257–260, 284, 292, 383, 779) много раз упоминает И. Так, в «Истории царства Грузинского» он дает точное описание местоположения церкви: «Севернее этой Дадисцкали [р. Ингури] течет Эгрисцкали [р. Галидзга], названная из-за Эгроса, сына Таргамоса. Берет начало у Кавказа, течет к западу и впадает в [Чёрное] море у Илори. А на берегу моря, на западном берегу этой реки, стоит Илорская церковь святого Георгия. Восточнее от нее протекает Эгриси, к западу — река Мокви, с юга — море, а с севера — равнина». Историк так характеризует И.: «На краю моря есть Илорская церковь святого Георгия... без купола, маленькая, богатая и украшенная». В другом месте Вахушти описывает, как в 1730 г. турки заняли Одиши и «вступили... в Илори, однако кресты и иконы и церковное имущество были упрятаны в укрытиях. Подожгли, сожгли церковь и сняли свинцовую крышу и уничтожили роспись, а затем ушли и вступили в Абхазети». Позже, как передает историк, абхазы «ушли» от турок и в решающей битве с ними одержали победу благодаря «чуду святого Георгия Илорского, ибо в ту ночь направил их в поход и укреплял их в бою». Историк уточняет, что с тех пор мн. абхазы «отказались от мусульманства и вернулись к своей вере» (Он же. 1976. С. 287).

«Георгий Илорский» считался целителем, освободителем пленных, покровителем бедных, помощником во время войн, приносящим мир. Илорскую икону вмч. Георгия при-

Цари Имерети Александр V (1720–1752, с перерывами), Соломон I (1752–1784, с перерывами), Давид II (1784–1789), царь св. Соломон II (1789–1810) жертвовали И. крепостных и поместья (*Какабадзе*. 1925. С. 160–173). В 1748 г. серебряная икона вмч. Георгия была отреставрирована царевичем Мамукой, братом Александра V, и его супругой Дареджан Дадиани. Вероятно, была отреставрирована церковь (*Кацця*. 1963. С. 26). И. был одним из богатейших храмов в Зап. Грузии, владел землями, лесами, пастбищами, крестьянами в Мегрелии, Абхазии, Имерети.

В XVIII — нач. XIX в. в оккупированных турками Одиши и Абхазии только в И. не прекращались богослужения, как об этом сообщает в письме главноуправляющему Грузией ген. А. П. Тормасову 23 дек. 1809 г. прот. Иоанн Иоселиани, духовник мегрельских владетельных князей Дадиани (АКавАК. 1870. Т. 4. С. 415–416). После временного упразднения Бедийской епархии И. перешла в юрисдикцию Цаишской епархии. Еп. Цаишский Григорий (Чиковани) (1777–1823) проявлял заботу об украшении И., при нем была вновь реставрирована икона вмч. Георгия (*Амвросий (Хелая)*. 1918; *Brosset*. 1849. P. 96).

Церковь неоднократно упоминается в документации главноуправляющего Грузией ген. П. Д. Цицианова: в 1805 г. решался вопрос о размещении рус. военных частей в И. как в «удобнейшем месте» — И. на тот момент находилась в приграничной зоне контролируемых Российской империей территорий (АКавАК. 1868. Т. 2. С. 520, 527, 528, 531, 538).

После упразднения в 1823 г. Цаишской епархии И. находилась в юрисдикции Чкондидской (до 1829), затем эти территории вошли сначала в Мингрельскую епархию в составе *Грузинского Экзархата РПЦ* (до 1851), затем в образованную Абхазскую (1851–1869), позже в Имеретинскую (1869–1885) и, наконец, в образованную Сухумскую (1885–1917) епархию.

В 30–60-х гг. И., расположенная на принадлежащем Мегрелии берегу р. Галидзга, стала предметом притязаний абх. владетельного кн. Михаила Шервашидзе. Между абх. племенами происходили частые столкновения, был сожжен дом князя и

совершено нападение на И. (Очерки истории Абхазской АССР. 1960. С. 177).

В XIX в. богослужение в И. не прерывалось. В 1834–1839 гг. здесь служил свящ. Давид Жгенти. В 1844 г. командированный в И. игум. Феофан послал описание храма экзарху Грузии *Евгению* (Бажанову), в котором отметил, что «Илорская церковь каменная и крепкая, не требует ремонта, крыша черепичная, каменная стена неполая, часть разрушена от древности». По мнению А. Кацця, в 40-х гг. XIX в. вместе с др. храмами была отреставрирована и И. (*Кацця*. 1963. С. 29). С. Пущкарёв в газ. «Кавказ» от 4 авг. 1854 г. писал о том, что «из древних православных храмов уцелело два: в Соук-су и Илорах. В них отправляется богослужение грузинскими священниками» Связанные с И. народные обычаи «чудотворного появления священного быка» продолжали сохраняться и в это время, о чем писал в записке от 11 дек. 1852 г. (№ 2133) начальник 1-го отделения Черноморской береговой линии вице-адмирал Л. М. Серебряков (АКавАК. 1885. Т. 10. С. 238).

В 1860–1861 гг. был закончен ремонт И., осуществленный на средства кн. Михаила Шервашидзе (ЦГИАГ. Ф. 488. Оп. 1. Д. 20346). В 1890 г. в И. возвели иконостас. В 1906–1907 гг. И. реставрировалась и была расписана, на территории появились новые постройки (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 51606). В 1910 г. при И. было решено открыть рус. жен. мон-рь, однако проект так и не был осуществлен (Там же. Д. 58441; *Амвросий (Хелая)*. 2006. С. 505–547). В XIX — нач. XX в. И. была одной из богатейших церквей Закавказья. Значительные доходы от пожертвований шли не только на нужды храма (постройку зданий, в т. ч. школы, приобретение церковной утвари), но и на строительство и поновление др. церквей и школ, а также в кассы Экзархата, *Общества восстановления православного христианства на Кавказе* и Сухумской епархии.

После восстановления автокефалии Грузинской Православной Церкви (12 марта 1917) церковно-адм. деление Грузии на I Соборе ГПЦ (8–17 сент.) было изменено, и И. вошла в юрисдикцию новообразованной *Сухумско-Абхазской епархии* ГПЦ. В 20-х гг. XX в., несмотря на антирелигиозную политику Советско-

го гос-ва, богослужения в И. не прекращались. Газ. «Советская Абхазия» 18 авг. 1928 г. писала, что «в селе Илори все еще продолжают жертвоприношения; религиозные праздники отмечаются со всей присущей им торжественностью». В 30-х гг. была утрачена часть Илорской иконы вмч. Георгия (уцелевшая часть хранится в НЦРГ), храм был закрыт.

Во 2-й пол. 40-х гг. XX в. с И. были связаны груз. подвижники архим. Иоаким (Шенгелия), мон. Георгий (Булискерия), мон. Амвросий (Гвазава), архим. Константин (Кварая); в И. подвизалась мон. Мария (Добрынина) и др. Их жизнь и духовные подвиги описал архим. Рафаил (Карелин) в кн. «Тайна спасения: Беседы о духовной жизни». Об архим. Иоакиме, восстановителе и настоятеле И. в послевоенные годы, известно, что, будучи сам болен воспалением легких, он пошел в дальнее селение причащать больного; поднявшись от дождей рекой смыло мост, монах был вынужден перейти ее вброд. Архим. Иоаким причастил больного и вернулся в И., но через неск. дней умер. Мон. Георгий, воспитанник прп. Алексия (Шушания), подвизался в выстроенной в горах келлии и непрестанно творил Иисусову молитву. Достигнув преклонных лет и не имея возможности часто спускаться в село, он по предложению архим. Иоакима обосновался в И. и принял подвиг старчества (позже в схиме Гавриил). Погребен в ограде И. недалеко от входа в храм. После архим. Иоакима настоятелем И. стал архим. Константин; в 80-х гг. XX в. — свящ. Цхалоба Чулухадзе.

В 1953 г. И. была отреставрирована, в 1959 г. восстановлена церковная ограда (*Кацця*. 1963. С. 31, 78). В 70–80-х гг. И. оставалась одной из 5 действующих церквей Абхазии (остальные — сухумский кафедральный собор в честь Благовещения, церкви в г. Гагра, г. Гадаута и с. Тависуплеба) (ТАРФ. Ф. 6991 P. Оп. 6. Д. 2766. Л. 3–4; Д. 2992. Л. 6–7; Д. 3226. Л. 1; Д. 3449. Л. 1; Д. 3701. Л. 10). 8 апр. 1981 г. И. посетил Католикос-Патриарх Грузии *Илия II (Гудушаури-Шиолашвили)* (Там же. Д. 2054. Л. 42–44). Реставрация и перedelка И. проводились во 2-й пол. 80-х гг. и в нач. 90-х гг. XX в., но не были завершены вслед. военных действий в Абхазии в 1992–1993 гг., когда груз. клир покинул И.

В наст. время богослужение совершает абх. священнослужитель. В храме идут реставрационные работы.

**А. Сичинава**

**Архитектура.** В архитектурный комплекс И. входят церковь и неск. подсобных строений. Территория И. находится за булыжной оградой, над воротами — колокольня.

Первоначальная церковь представляла собой однонефное, выстроенное из булыжника здание с 2-скатной крышей (11,5×7,5 кв. м, высота 10 м). Ее облик вслед. поздних переделок существенно изменился. С юга к храму был пристроен притвор, покрытый тесаным камнем; с севера и запада в разное время возвели 2 придела, что увеличило площадь церкви (22×14 кв. м). Фасад юж. притвора декорирован; остальные наружные поверхности стен церкви оштукатурены и выбелены известковым раствором.

Храм однозальный, с внутренним алтарным полукружием и с прямоугольным высоким окном в центре. Основное помещение, перекрытое каменным сводом на арках, опирается на выступающие из стен массивные пилястры. Церковь освещается 6 симметрично расположенными окнами: по 2 находятся с сев. и юж. сторон, по одному — с восточной и западной.

В 1954 г. И. была расписана масляными красками, о чем была сделана соответствующая запись на стене юж. пристройки (*Кацья*. 1963. С. 53).

**М. Уридия, А. Сичинава**

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991 Р. Оп. 6. Д. 2054. Л. 20–44. Ист.: Brosset M. Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847–1848 par M. Brosset. St.-Pb., 1849. Vol. 1. P. 95–96, 98–105, 108–109; Кавказ в древних памятниках христианства // АКавАК. 1873. Т. 5. С. 993–1104; *Ламберти А.* Описание Колхиды или Мингрелии о. Ламберти, миссионера Конгрегации для распространения христ. веры / Пер. с итал. яз.: П. Юрченко // ЗапОИД. 1877. Т. 10. С. 206; *Ельчин Ф., Захарьев П.* Посольство дьяка Федота Ельчина и свящ. Павла Захарьева в Дадиянскую землю // *Белокуров С.* Мат-лы для рус. истории. М., 1888. С. 325, 353–354; *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 27–28, 34, 36, 257–260, 284, 292, 383, 742–845; *он же.* То же. Тбилиси, 1976. С. 287–288; *Шарден Ж.* Путешествие Жана Шардена в Персию и вост. страны / Пер. с франц. яз. на груз. яз.: М. Мгалоблишвили. Тбилиси, 1975. С. 196–197 (на груз. яз.). Лит.: *Исари.* Древнегруз. церковь в с. Илори // Сахалхо газеты (Народная газ.). 1912. 25 июля (на груз. яз.); *Амвросий (Хелая), еп.* По поводу превращения Илорского храма в рус. жен. мон-рь // Закавказье. 1913. 7, 8, 10,

12, 13, 14 дек.; *он же.* То же // Св. исп. Амвросий и Абхазия: Сб. / Сост.: Дж. Гамахария. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); *он же.* Судьба Илори // Сакартвело (Грузия). 1918. 31 янв. (на груз. яз.); *Какабадзе С.* Сведения об илорских крепостных Хонси и Кухси // Саисторио моамбе (Ист. вестник). 1925. № 1. С. 160–173 (на груз. яз.); *Бардавелидзе В.* Календарь сванских народных праздников. Тифлис, 1939. Т. 1. С. 68–69 (на груз. яз.); *Макалатия С.* История и этнография Мегрелии. Тбилиси, 1941. С. 348–349; *Очерки истории Абхазской АССР.* Сухуми, 1960. Т. 1. С. 177; *Кацья А. К.* Илори, памятник XI в. Сухуми, 1963; Мат-лы Кутаисского историко-этнографического музея им. Н. Бердзенишвили. Тбилиси, 1968. С. 131–134 (на груз. яз.); *Пачулия В.* В стране золотого руна. М., 1968. С. 63–64; *Бгажба Х. С.* Труды. Сухуми, 1987. Т. 1. С. 13; *Туманишвили Д.* Христианские храмы Абхазии // Джвари вазиса (Крест из виноградной лозы). 1995. № 1. С. 69 (на груз. яз.); *Ахаладзе Л.* Эпиграфика Абхазии как ист. источник. Тбилиси, 2005. Т. 1. С. 96–108 (на груз. яз.); *Силогава В.* Илорские надписи // Груз. язык: Энциклопедия. Тбилиси, 2008. С. 245–246 (на груз. яз.).

**ИЛУКТСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Латвийская Православная Церковь), в г. Илуксте (Латвия). Основан в 1839 г. как мужской третьеклассный на территории существовавшего в Илуксте с 1692 г. униат. базилианского монастыря. С 1839 г. входил в состав Полоцкой епархии, с 1840 г. — Рижского викариата Псковской епархии, с 1850 г. — Рижской епархии. Первым настоятелем правосл. мон-ря стал архим. Иосиф, по просьбе к-рого обители выделили 244 дес. земли. Поскольку население на данной территории было инославным, И. м. испытывал материальные трудности, количество насельников не превышало 10 чел. Так, в 1852 г. в И. м. проживали 7 монашествующих и 2 послушника, в 60–70-х гг. XIX в. — не более 4 монашествующих, к 80-м гг. XIX в. — 2 инока. С 1851 г. обитель стала ежегодно получать пособие Синода в размере 1540 р., ее положение несколько улучшилось.

По ходатайству еп. Рижского и Митавского *Филарета (Филаретова)* указом Синода от 1 янв. 1881 г. И. м. был преобразован в женский с учреждением при нем епархиального 3-классного уч-ща и приюта для девочек-сирот. Первой настоятельницей мон-ря и начальницей уч-ща стала игум. Агния, ранее возглавлявшая псковскую Иоанно-Илиинскую общину сестер милосердия. 20 воспитанниц могли обучаться бесплатно, остальные — за плату, причем

прием в уч-ще ограничивался только вместительностью помещений. Занятия начались 2 окт. 1881 г.; в 1-й год обучалось 12 чел., в 1887/88 уч. г. — 63 чел. Указом Синода от 8 июля 1889 г. Илукстскому уч-щу было разрешено выдавать выпускникам аттестат учительниц начальных городских уч-щ.

В И. м. находился каменный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы (1806), который в 1895 г. был капитально отремонтирован и 10 дек. 1895 г. освящен архиеп. Рижским *Арсением (Брянцевым)*. На церковь поставлен новый купол, к храму пристроена каменная колокольня. Для нужд ЕУ были возведены 2 каменных 2-этажных здания (в 1889 и 1912) с домовою ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (до первой мировой войны не успели освятить), а также неск. деревянных домиков для воспитательниц уч-ща. К обители была приписана ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (1783–1787) в г. Якобштадт (ныне Екабпилс). Мон-рь посещало множество паломников, особенно в те дни, когда из Якобштадта приносили чудотворную Якобштадтскую икону Божией Матери. Обычно икона оставалась в обители неск. дней и в один из них из И. м. совершался многолюдный крестный ход со святыней в ц. во имя свт. Николая Чудотворца, к-рая находилась в сел. Альт-Грюнвальд (в 7 км от Илуксте). В 1912 г. из *Толгского ярославского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря* был прислан точный список Толгской иконы. Украшенный серебряной ризой, этот список стал чтимой святыней обители.

В 1900/01 уч. г. в Илукстском училище находилось 102 воспитанницы. В 1900 г. был открыт 7-й (необязательный), педагогический класс. После кончины 27 окт. 1905 г. игум. Агнии настоятельницей И. м. в нояб. 1905 г. была назначена бывш. казначей рижского Троице-Сергиева монастыря игум. Евгения (Постовская). В 1909 г. Илукстское уч-ще было преобразовано в 7-классное с правами гимназии. 27 сент. 1915 г. И. м. и училище были эвакуированы в *высунский в честь Иверской иконы Божией Матери жен. мон-рь* (Нижегородской губ.). В авг. 1918 г. игум. Евгения вместе с нек-рыми монахинями вернулась в Латвию. С этого времени она возглавляла одновременно И. м., *рижский Сергиев во имя Св.*



*Троицы мон-рь* и *Преображения Господня пуст.* под Елгавой. Во время первой мировой войны в результате бомбардировки И. м. был разрушен, из 12 построек уцелел только 1-й этаж монастырского корпуса.

В 1921 г. решением латв. правительства Богородице-Рождественский храм и большая часть монастырской земли были переданы католич. общине. У И. м. остались только ок. 60 га земли и одноэтажный кирпичный корпус, в котором была устроена и 22 июня 1927 г. освящена домовая ц. Рождества Богородицы. В 1947 г. настоятельницей И. м., рижского Троице-Сергиева мон-ря и Преображенской пуст. была назначена игум. Тавифа (Дмитрук). В 1953 г. И. м. был закрыт, насельницы переехали в Преображенскую пуст. Монастырская домовая Богородице-Рождественская ц. стала приходской, в келейном корпусе устроены квартиры. Более 40 лет в храме служил известный пастырь архим. Сергей (Афанасьев; † 20 авг. 1994).

С 90-х гг. XX в. при Богородице-Рождественской ц. возрождается иноческая жизнь. С 1996 г. жен. общину, в к-рую входят 2 монахини и 3 послушницы, возглавляет в должности благочинной мон. Матрона (Беленец), направленная из рижского Троице-Сергиева жен. мон-ря. Настоятелем церкви является игум. Амвросий (Савченко). Над храмом установлены купол и крест; освящение церкви 10 авг. 2003 г. совершил митр. Рижский и всея Латвии Александр (Кудряшов). Ведется строительство колокольни, создано небольшое хозяйство с теплицами и огородом. Общине возвращены келейный корпус и др. небольшое здание. К 2009 г. община при Богородице-Рождественской ц. являлась подворьем рижского Троице-Сергиева мон-ря.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 493. С. 1–27; ЛГИА. Ф. 4754. Оп. 1. Д. 322. С. 50–53.

Лит.: Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии // Рижские Ев. 1893. С. 103–106; Марков В., свящ. 25-летняя история Илукского жен. ДУ (1881–1906) // Там же. 1907. С. 10–16, 83–90, 159–163, 212–216, 346–353, 383–396, 487–498, 593–606, 665–678, 758–764; Историко-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Рига, 1898. Вып. 2. Ч. 3. С. 368–369, 571–576; Сахаров С. П. Православные церкви в Латгалии. Рига, 1939. С. 153–156; Гаверлин А. В. Очерки истории Рижской епархии: XIX в. Рига, 1999. С. 347; Демина Н. Д. Рижский Св.-Троице-Сергиев жен. мон-рь. Рига, 1999. С. 196–202, 212–215; Екабпилский Св.-Духов муж. мон-рь: Ист. очерк. Екабпилс, 2004.

А. В. Гаверлин

**ИЛЬДЕФОНС** [лат. *Ildefonsus*, *Hildefonsus*] († 667), св. (пам. зап. 23 янв.), еп. г. Толет (ныне Толедо, Испания), богослов, церковный писатель. В средние века один из самых почитаемых испанских святых. Достоверные сведения о жизни и деятельности И. содержатся в его сочинениях, а также в краткой биографической заметке, составленной 2-м преемником И. на епископской кафедре св. *Иулианом* (680–690), вероятно лично его знавшим (BHL, N 3917–3918). В заметке, к-рую Иулиан добавил к соч. И. «О знаменитых мужах» (*De viris illustribus*), приведены лишь основные сведения о святом и его лит. творениях. Текст сохранился в 2 редакциях. Редакция, представленная в самой древней рукописи (León. Biblioteca Capitular. MS 22. Fol. 145v — 146r, IX в.), считается первоначальной (*ActaSS. Ian. T. 2. P. 537*). Во 2-ю редакцию, более позднюю, внесено сообщение о бегстве И. из дома и о гневе его отца (*Flórez. 1750. T. 5. P. 463–464*). Существует также особый вариант произведения с интерполированными эпизодами из более поздней агиографической традиции И. (*Ledesma. 2005. P. 56–58*). А. Брегельман включала в число основных источников также Мосарабскую хронику 754 г. (*Braegelmann. 1942. P. 2*), испан. исследователи (А. К. Вега, Ф. Ривера Ресио) рассматривали как достоверные сведения, собранные в Житии И., составителем которого считается Толетский еп. Сихила (Сихилан; 774–783). Однако информация, приведенная в Житии и др. памятниках мосарабской эпохи, не всегда согласуется с данными более ранних источников.

По свидетельству Иулиана, И. с юности отличался благочестием и стремлением к аскезе. Оставив родителей, он поселился в Агалийском мон-ре, находившемся в окрестностях Толета, и прожил там долгое время. Тогда же И. на собственные средства основал жен. мон-рь «в Деибском поместье» (*in Deibiensi (Delbiensi) villula*; место неизв.). По свидетельству И., еп. Элладий (615–633) незадолго до смерти удалился в Агалийский мон-рь и рукоположил его во диакона (*Me, ad monasterium rediens memoratum, ultimo vitae suae tempore levitam fecit — Hildefonsus. De viris illustribus. 7*). Впосл. И. стал аббатом Агалийского мон-ря, проявил себя как деятельный и способ-

ный настоятель. Подпись аббата И. сохранилась под актами VIII (653) и IX (655) Толетских Соборов. «По принуждению короля» (*principali violentia*) он был доставлен в Толет и после смерти св. Евгения II (*Евгения III*; 646–657) возведен на епископскую кафедру. Иулиан восхваляет достоинства И., среди которых выделяет образованность и особенно красноречие, перечисляет его лит. произведения. И. занимал кафедру 9 лет и 2 месяца и пользовался всеобщим уважением; был погребен в базилике св. Левкадии у ног св. Евгения II.

Скудные биографические сведения, характеризующие И., могут быть дополнены на основании агиографических произведений, однако информация, к-рая содержится в поздних житиях, вряд ли является достоверной. Сихила утверждал, что И. был учеником св. Евгения и св. *Исидора* Гиспальского (Севильского). Согласно «Асторгскому сказанию» сер.— 2-й пол. XIII в., И. был сыном Стефана и Луции, знатных жителей Толета, племянником по матери еп. Евгения (вероятно, Евгения II). По мнению Э. Томпсона, отметившего, что среди романского населения Испании герм. имена не получили распространения, родители И. были готами (*Thompson. 1969. P. 291*). В позднейшей испанской хронике XV в., составление к-рой приписывалось Лиутпранду, рождение И. датировано 607 г. (645 г. испан. эры). Согласно этой хронике, в возрасте 10 лет И. был направлен св. Евгением в г. Гиспалис (ныне Севилья) для обучения у св. Исидора, повлиявшего на его решение стать монахом.

И. возглавлял Толетскую кафедру в годы правления кор. Рекесвинта (653–672), продолжавшего по примеру своего отца Хиндасвинта (642–653) политику укрепления королевской власти. Хиндасвинт, стремясь контролировать церковную жизнь, в 646 г. назначил на Толетскую кафедру архидиака. Евгения вопреки просьбам его наставника св. Браулиона, еп. Цезаравгусты (ныне Сарагоса), к-рый желал видеть Евгения своим преемником. Толетская кафедра была первенствующим престолом королевства (с 610); епископ столичного города, где созывались Соборы, фактически был старшим иерархом в Испании. Епископы Браулион и Евгений не одобряли попытки Хиндасвинта установить контроль над Церковью (*Ibid. P. 195–199*). На VIII



Толетском Соборе (653) Рекесвинт, нуждаясь в поддержке церковной иерархии и аристократии, осудил жесткую политику отца. Благодаря соборному постановлению, согласно которому короля должны избирать епископы вместе с придворной знатью, усилились позиции Толетской кафедры. Укрепившись на королевском престоле, Рекесвинт, так же как и его отец, предпринял попытки ослабить влияние прелатов и знати, что получило отражение в решениях X Собора (656). После этого король перестал созывать Соборы. Большинство исследователей полагают, что после 656 г. отношения Рекесвинта с церковными иерархами были напряженными (Ibid. P. 208–209).

Как аббат крупного Агалийского монарха И. был влиятельным церковным деятелем и, вероятно, рассматривался как кандидат на Толетскую кафедру, к-рую в 1-й пол. VII в. занимали бывш. агалийские аббаты Элладий и его ученики Иуст (633–636) и Евгений I (*Eugenii II*; 636–646) (*Collins*. 2004. P. 167). По свидетельству Иулиана, И. указом короля был насильно доставлен в Толет (описание подобного «насильственного» возведения на кафедру еп. Евгения II по повелению Хиндасвинта в соч. И. «О знаменитых мужах» имеет ряд общих черт с текстом Иулиана). Рекесвинт, рассматривая И. как желательного преемника Евгения II, незадолго до смерти епископа велел перевести агалийского аббата в состав городского клира, а затем назначил его на кафедру. По предположению Томпсона, Рекесвинт пытался ослабить группу романских иерархов на Соборах, вводя в их состав гот. придворную знать, а также назначал готов на епископские кафедры (*Thompson*. 1969. P. 295–296). Мосарабские авторы VIII в., в т. ч. Сихила, утверждают, что Рекесвинт был жестоким нечестивцем и, вероятно, враждовал с И., однако источник этих сведений неизвестен. То обстоятельство, что общеспан. Соборы могли созываться только королем и что при И. в Толете не было проведено ни одного Собора, может свидетельствовать в пользу этой версии (*Collins*. 2004. P. 99–100).

Не располагая достоверными сведениями об И., мосарабские авторы пытались «реконструировать» некоторые его деяния. На X Толетском Соборе (656) был установлен особый



Ильдефонс Толетский перед Богоматерью.  
Фрагмент алтаря. Коп. XV в.  
Мастер св. Ильдефонса (Лувр, Париж)

праздник в честь Богоматери 18 дек., заменивший празднование Благовещения 25 марта, к-рое приходилось либо на Четыредесятницу (Великий пост), либо на период праздников пасхального цикла, когда, согласно африкан. и испан. традиции, другие праздники не отмечались (*Concilium Toletanum X* // PL. 84. Col. 441). Сихила приписывал И. составление проприя мессы и гимнов на праздник 18 дек., с этим же празднеством он связывал основные чудеса И. В позднейшей агиографической традиции установление праздника 18 дек. также приписывалось И. Мосарабская хроника 754 г. содержит легендарные сведения о присутствии И. на XI Толетском Соборе (675).

**Сочинения И.** Ряд сюжетов агиографической традиции И. основан не столько на событиях реальной жизни епископа, сколько на его лит. произведениях. Иулиан Толетский разделил сочинения И. на 4 группы: труды на богословские и догматические темы (напр., «*De proprietate Patris, Filii et Spiritus Sancti*» (О том, что присуще Отцу, Сыну и Святому Духу)), послания, мессы, гимны и проповеди, поэтические и прозаические произведения (эпитафии, эпиграммы). Нек-рые произведения И. остались неоконченными. Большинство творений святого не сохранилось, до наст. времени дошло 4 наиболее значительных сочинения И., а также неск. его писем.

«О знаменитых мужах» (*De viris illustribus*) — перечень церковных писателей с краткими биографиями

и указанием основных трудов. Сочинение известно в 2 авторских редакциях. В 1-й, краткой, отсутствовали гл. 1, посвященная папе Григорию I Великому, и соответствующий раздел пролога, в к-ром И. объяснял необходимость рассказа о св. Григории: о папе уже писал Исидор Гиспальский, которому были известны не все его произведения. В рукописной традиции широко представлена только 2-я редакция с добавлениями: заметкой Иулиана об И. и главой об Иулиане, написанной его преемником еп. Феликсом. Вероятно, сочинение было закончено в Толете ок. 700 г., однако св. Альвар Кордовский (IX в.) сообщал, что видел текст без дополнений. Единственная рукопись с авторским вариантом произведения (*Madrid. Real Academia de la Historia. MS 80*) также относится к IX в.

В прологе И. отмечает, что начало традиции подобных сочинений было положено блж. *Иеронимом Стридонским* и его продолжателем *Геннадием Массилийским* (Марсельским), в вестгот. Испании в нач. VII в. такой труд был создан Исидором Гиспальским. Сочинение И. можно рассматривать как продолжение произведения Исидора, однако оно имеет характерные особенности. И. включил очерки не только о церковных писателях, но и о др. значительных деятелях Церкви — об испан. проповедниках и интеллектуалах, о лит. произведениях к-рых нет сведений. Главы 9 и 12 И. посвятил Исидору и Браулиону, хотя подобные тексты, написанные самим Браулионом, имелись в дополнении к соч. Исидора «О знаменитых мужах».

Произведение И. состоит из 14 глав, единственным испан. писателем, упомянутым в перечне, является Григорий I Великий. Семь глав посвящены Толетским епископам VII в. (последний, о к-ром идет речь, — Евгений II). Представляя Толетскую кафедру как центр интеллектуальной жизни Испании, И. стремился рассказать о деятельности авторов, создававших нравственно-аскетические сочинения (напр., Доната Африканца — гл. 2). По мнению Ж. Фонтена, И. хотел дать примеры пастырской деятельности и аскезы и в этом отношении его сочинение приближается к «Диалогам...» Григория Великого (*Fontaine*. 1971). Однако И. был далек от идеализации героев своего сочинения — в прологе содержатся сведения о личных недостатках и



Ильдефонс Толетский.  
Фрагмент ретабло «Видение св.  
Ильдефонса». 1603–1604 гг.  
Худож. Эль Греко (церковь госпиталя  
Милосердия в Ильескасе, Испания)

дурных действиях нек-рых Толетских епископов. Соч. «О знаменитых мужах» является источником сведений, нередко уникальных, по истории Церкви в Испании VII в. Особой ценностью обладает информация о Толетской кафедре и о тех епископах, с к-рыми И. был лично знаком.

«О приснодевстве Марии» (De virginitate perpetua Sanctae Mariae), самое известное и распространенное произведение И. в средние века, представляет собой восхваление Богоматери и защиту догмата о Ее приснодевстве от «троих неверных» — еретиков Иовиана и Гельвидия (2-я пол. IV в.), к-рые разделяли антидикомарионитскую т. зр. (признавали девство Богоматери только до Рождества Христова), и некоего иудея (возмож-

но, собирательный образ). 1-я ч. этого пространного богословского трактата посвящена доказательству девства Богоматери после зачатия и во время Рождества Христова (против Иовиана), во 2-й доказывается, что Она хранила девство до успения (против Гельвидия), в 3-й утверждается приснодевство Богоматери в вечности (против иудея). Произведение представляет собой классический образец испано-вестгот. лит. стиля с обилием риторических приемов. Оно начинается пространным молитвенным воззванием к Богоматери. И. почти не приводит богословских аргументов в защиту приснодевства, за исключением неск. отсылок к сочинениям блж. Иеронима Стридонского, также полемизировавшего с Иовианом и Гельвидием. Отказываясь от теологической полемики, И. просто утверждает правосл. учение — отрицание приснодевства Марии является хулой на родившегося от Нее Христа, Сына Всемогущего Бога, Который был способен родиться, сохранив девство Матери. И. делает и обратный вывод — воздавая честь Матери, мы воздаем честь и Сыну. Несмотря на заглавие, соч. «О приснодевстве...» было не столько полемическим трактатом против еретиков и иудеев, сколько благочестивым творением вероучительного характера, составленным И. с целью укрепить и расширить почитание Богоматери.

«О понимании Крещения» (De cognitione baptismi), пособие для готовящихся к принятию Крещения, включает различные катехетические наставления, объяснения сути и значения этого таинства, Символа веры и молитвы «Отче наш». Произведение сопоставимо с соч. Амвросия Медиоланского «О таинствах», однако основными источниками для И. послужили сочинения блж. Августина, Григория Великого и Исидора Гиспальского, из к-рых автор заимствовал целые главы. Произведение носит компилятивный характер и не имеет самостоя-

«Видение св. Ильдефонса».  
1630–1632 гг. Худож.  
П. П. Рубенс. (ГЭ)



тельного богословского значения. И. подчеркивал, что стремился создать свод необходимых

сведений из Свящ. Писания, творений отцов Церкви и церковной традиции. Выступая против народных суеверий и предрассудков, автор рассматривал таинство Крещения как «сотворение», очищение и восстановление человеческой природы, а также как «усыновление» человека Богом через благодать. Особый интерес в трактате представляют сведения о практике оглашения, об обрядах крещения и конфирмации в Церкви в Испании.

«О пустынном пути» (De itinere deserti), или «О продвижении по духовной пустыне» (De progressu spiritualis deserti), — продолжение трактата «О понимании Крещения», посвящено духовной жизни христианина по Евангелию. Представляет собой аллерию на библейский сюжет исхода евреев из Египта и их странствий по пустыне. Уподобляя крещение переходу через Чермное м., И. утверждает, что христианину предстоит длительное странствие по духовной пустыне с воспитанием добродетелей, к-рое должно завершиться достижением земли обетованной, т. е. Царства Небесного. Произведение сохранилось в 2 рукописях: Paris. Lat. 1686 (IX в.) содержит полный вариант текста, Paris. Baluze. 287 (XVII в.) — сокращенный.

Сохранились фрагменты переписки И. с Кириком, еп. г. Барцинона (ныне Барселона). В 1-м письме Кирик благодарит И. за посланное соч. «О приснодевстве...», в ответ И. выражает благодарность за похвалы Кирика в адрес его произведения. Во 2-м послании Кирик просит И. написать экзегетический труд, И. обещает это сделать, но ссылается на различные затруднения и неблагоприятные обстоятельства.

И. ошибочно приписывался ряд сочинений: «Эпитафия Леандру, Исидору и Флорентине» (возможно, составлена св. Браулионом; PL. 72. Col. 893–894), «Книжица о венце дев» (Libellus de corona virginis // PL. 96. Col. 285–318), а также 2 хроники якобы вестгот. периода (составлены в XIII в.) — «Продолжение хроники блж. Исидора» и «Об Испании» (De rebus Hispaniae). По свидетельству Иулиана, И. был составителем месс и гимнов, на этом основании ему приписывался ряд литургических текстов, автором к-рых он не был. По мнению Х. Переса де Урбеля, И. был автором гимнов Христу (инципит «Fit porta Chris-

ti pervia»), св. Левкадии (инципит «Sanctissimae Leocadiae»), св. Иоанну Крестителю (инципит «Puer hic sonat Iohannes»), святым Косме и Дамиану (инципит «Plebs Deo dicata pollens») (см.: *Pérez de Urbel J. Origen de los himnos mozárabes // RBen. 1913. Vol. 30. P. 427*). В наст. время И. не рассматривается в качестве автора этих гимнов.

**Издания сочинений И.** Первое издание трактата «О приснодевстве...» осуществил мон. Мигель де Карранса в связи с контрреформационной полемикой (*Sanctissimi Patris Ildefonsi Archiepiscopi Toletani... aureus libellus de illibata virginitate Sanctae Mariae. Industria fratris Michaelis Carrança Valentini. Valentiae, 1556*). Др. произведения И. были впервые опубликованы Э. Балюзом (*Baluzius S. Miscellaneorum libri VII. P., 1713. T. 6*) и в посл. неоднократно переиздавались (напр.: *Stephani Baluzii Miscellanea / Ed. J. D. Mansi. Lucca, 1761. T. 2*). Карл. Франсиско де Лоренсана, архиеп. Толедский (1772–1800), издал весь корпус сочинений И. в составе собрания творений толетских отцов (*Sanctorum Patrum Toletanorum quotquot exstant opera. Madrid, 1782. Toledo, 1972. T. 1. P. 94–451*). Взяв за основу текст Балюза, Лоренсана исправил и дополнил его на основе испан. рукописей, выделил произведения сомнительные и неподлинны. В 1851 г. издание Лоренсаны, в т. ч. псевдоэпиграфические произведения, было воспроизведено Ж. П. Минем (*PL. 96. Col. 9–330*). Критические издания основных сочинений И. были осуществлены в XX в. в Испании, 1-й стала публикация В. Бланко Гарсией трактата «О приснодевстве...» (1937). Исследователи упрекали издателя за то, что он использовал всего 24 рукописи трактата, тогда как к наст. времени известно не менее 55 (*Baleros Mateos. 1985. P. 38*). Полное критическое издание сочинений И. с переводом на испан. язык было опубликовано в 1971 г. Бланко Гарсией совместно с Х. Кампосом в сер. «Библиотека христианских авторов». В 2007 г. были опубликованы основные трактаты И. в сер. «Corpus Christiano-gum», подготовленные В. Ярсой Уркиолой («О приснодевстве...»), «О понимании Крещения», «О пустынном пути») и К. Кодоньер Мерино («О знаменитых мужах»). Существует критическое издание испан. перевода соч. «О приснодевстве...», вы-

полненного в 1444 г. архипресвитером из Талаверы (*Madoz y Molerés J. San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera: Estudio y ed. crít. de la Vida de San Ildefonso. Madrid, 1943. P. 101–181*). Соч.: CPL, N 1247–1257; PL. 96. Col. 51–206; *San Ildefonso de Toledo. La virginidad perpetua de Santa María / Ed. V. Blanco García. Madrid, 1937; Santos Padres Españoles. Madrid, 1971. T. 1: San Ildefonso / Ed. V. Blanco García, J. Campos. (Biblioteca de Autores Cristianos; 320); El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo / Ed. C. Codoñer Merino. Salamanca, 1972; *Ildefonsi Toletani episcopi De virginitate Sanctae Mariae; De cognitione baptismi; De itinere deserti; De viris illustribus / Ed. V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino. Turnhout, 2007. (CCSL; 114A)*. Ист.: BHL, N 3917–3926; ActaSS. Ian. T. 2. P. 535–539; Vita S. Hildefonsi Episcopi Toletani // PL. 96. Col. 41–51; ActaSS. Bened. T. 2. P. 494–521; T. 3. P. 628.*

Лит.: *Flórez E. España Sagrada. Madrid, 1750. T. 5; Baveille G. Ildefonse // DTC. T. 6. Col. 740–743; Bishko Ch. J. Spanish Abbots and the Visigothic Councils of Toledo // Humanistic Studies in Honor of J. C. Metcalf. Charlottesville, 1941. P. 139–152; Braegelmann A. The Life and Writings of St. Ildefonsus of Toledo. Wash., 1942; *Madoz J. San Ildefonso de Toledo / Estudios eclesiásticos. Madrid, 1952. Vol. 26. P. 467–505; Blanco García V. San Ildefonso: Tratado della perpetua virginidad de S. Maria. Zaragoza, 1954; Hillgarth J. N. St. Julian of Toledo in the Middle Ages // J. of the Warburg and Courtauld Inst. L., 1958. Vol. 21. N 1/2. P. 7–26; Díaz y Díaz M. C. Ildefonse de Tolède // DSAMDH. T. 7. Pt. 1. Col. 1323–1325; Thompson E. A. The Goths in Spain. Oxf., 1969; Fontaine J. El «De viris illustribus» de S. Ildefonso de Toledo: Tradición y originalidad // Anales Toledanos. Toledo, 1971. T. 3: Estudios sobre la España visigoda. P. 59–96; Robles Sierra A. El tratado «De progressu spiritualis deserti» de Ildefonso de Toledo // Homenaje a Pérez de Urbel. Burgos, 1977. P. 73–91. (Studia Silensia; 4); Gonzalez García T. La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe // Historia de la Iglesia en España. Madrid, 1979. T. 1: La Iglesia en la España romana y visigoda / Ed. R. García Villoslada. P. 565–568, 582–583, 706–707, 722, 725, 733, 743–744; *Baleros Mateos J. El tratado «De virginitate Sanctae Mariae» de San Ildefonso de Toledo: Estudios sobre el estilo sinónimo latino. Toledo, 1985; Bertini F. Isidoro e Ildefonso continuatori di Gerolamo biografo // Gerolamo e la biografia letteraria / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Genova, 1989. P. 105–122; Collins R. Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400–1000. Basingstoke, 1995. P. 64–76; idem. Visigothic Spain, 409–711. Malden (Mass.), 2004. P. 99–100, 166–169; Aubert R. Ildefonse // DHGE. T. 25. Col. 806–807; Moreno Nieto L. Santos y beatos de Toledo: Antología. Toledo, 2003. P. 49–64; Ledesma J. P. El «De itinere deserti» de San Ildefonso de Toledo. Toledo, 2005; idem. La exégesis bíblica patristica de San Ildefonso de Toledo en su «De itinere deserti» // Alpha Omega. R., 2005. Vol. 8. N 3. P. 389–422; idem. Las tres vias en el Itinerario de San Ildefonso: Homenaje en su 1400 aniversario de nacimiento // Ecclesia. R., 2007. Vol. 21. N 3. P. 387–400; *Ferreiro A. The Visigoths in Gaul and Iberia: A Suppl. Bibliography, 1984–2003. Leiden; Boston, 2006. P. 232–235 [Библиогр.]*.***

Д. В. Зайцев, А. А. Королёв

**Почитание в мосарабской Испании.** Сведения о почитании И. в Испании в вестготский и мосарабский периоды (до XI в.) немногочисленны. В заметке Иулиана Толетского и в Мосарабской хронике 754 г. И. представлен прежде всего как церковный писатель и богослов. В нач. IX в. Толедский еп. *Элианд* называл его в числе «святых досточтимых отцов», установивших православное учение о Богосыновстве. На произведения И. ссылался также аббат Самсон в «Оправдании» (864). Позднее известностью пользовался трактат И. «О приснодевстве...», который был самым распространенным в Испании сочинением после книг Свящ. Писания и богослужебных текстов (*Raizman. 1987. P. 38*).

*Болландисты* указывали, что память святого отмечена в «древних рукописных мартирологах», однако приведенная ими запись (ActaSS. Ian. T. 1. P. 535) не соответствует записям в известных мосарабских календарях. В одном из календарей указано, что в день памяти И. 23 янв. положена месса с 6 библейскими чтениями (*Calendarium Muzarabicum // PL. 85. Col. 95*). В др. фрагментарном календаре указано «представление господина Ильдефонса, епископа Толетского» (*Obitum domini Ildefonsi episcopi Toletano — Ibid. Col. 1050*). В Готском бревиарии, составление к-рого приписывалось св. Исидору и И., память И. была добавлена в издании 1502 г. (PL. 86. Col. 1321–1322). Во франк. «исторических мартирологах» IX в. память И. также отсутствует. Базилика св. Левкадии, где находились захоронения Толетских епископов, пришла в упадок после араб. вторжения (711) и, вероятно, во время длительной осады Толедо кордовским халифом Абд ар-Рахманом III в 930–932 гг. была разрушена. В период араб. владычества мощи мн. испан. святых были вывезены в христ. гос-ва на севере полуострова, однако сведения о мощах И. не сохранились. По нек-рым данным, мощи И. или их часть были вывезены в Овьедо (*Risco. 1789. P. 289, 292, 357*).

О почитании И. в мосарабский период свидетельствует лишь Житие И., написанное на далекой от классических норм мосарабской латыни, авторство к-рого приписывается еп. Сихиле (BHL, N 3919). Агиограф упоминает о своих предшественниках — Урбане, руководителе хора



Толетской кафедры, и архидиак. Эвантии (1-я пол. VIII в.), к-рые либо передавали рассказы о деяниях И., либо написали о них пространное сочинение (*per eum facta narrabant, uel ex multis pauca progrediamur — Cixila. Vita Ildefonsi. P. 63*). Вопрос о датировке Жития И. остается нерешенным. Болландист Б. де Гейфье относил его к X–XI вв. (*Gaiffier. 1976*). В некоторых рукописях авторство Жития приписывается еп. Элладию († 632), однако в наиболее раннем из сохранившихся манускриптов, созданном в 994 г., автором назван Сихила (*Incipit vita vel gesta S. Ildefonsi Toletane sedis metropolitani episcopi a Cixilani eiusdem urbis episcopo edita — Cixila. Vita Ildefonsi. P. 59*). Э. Кристис относит составление Жития ко 2-й пол. VIII в., не исключая того что оно могло быть составлено еп. Сихилой (*Christys. 2002. P. 21–22*). Как и заметка Иулиана, в рукописях Житие используется как пролог к творениям И., чаще всего к трактату «О приснодевстве...». В древнейшей рукописи 994 г. (*Escorial. d. I. 1; Loewe G. e. a. Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis. Hildesheim etc., 1973<sup>2</sup>. P. 43*) в начале Жития добавлен рассказ Иулиана о жизни И., в конце — о его лит. произведениях.

Рассказ Сихилы начинается с того, как Толетский еп. Евгений направил отрока И. учиться к св. Исидору Гиспальскому. По возвращении И. Евгений рукоположил его во диакона и в посл. назначил аббатом ц. святых Космы и Дамиана в пригороде Толета. Тогда же И. составил нотированные мессы в честь этих святых. После смерти Евгения И. был избран на Толетскую епископскую кафедру, к-рая образно названа в Житии «малым Римским престолом» (*sedes Romulea*). После краткой похвалы святому агиограф приступает к описанию 2 чудес, к-рое составляет основную часть произведения. На праздник св. Левкадии (9 дек.) И. прибыл в посвященную ей базилику и велел открыть саркофаг с мощами мученицы. 30 юношей едва смогли сдвинуть крышку гробницы, которая затем была открыта «руками ангелов». Обнаружив в саркофаге нетленные мощи («они узрели почивающую прекраснейшую деву»), И. воскликнул: «Благодарение Богу, живет Госпожа моя жизнью Ильдефонса!» Присутствующие запели аллилуиарий из мессы, составленной И. (*Alleluaticum quem ipse dominus*

*Ildefonsus nuper fecerat*): «Ты создана прекрасной, аллилуия, и аромат твой словно благовоние чистое». В последней агиографической традиции описанное Сихилой чудо понималось как похвала девству. Приведенный фрагмент песнопения в честь св. Левкадии в целом совпадает с антифоном и респонсорием из мосарабского антифонария (*Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León / Ed. J. Álvarez de Miranda. León, 1928. P. 19*). Желая отрезать часть покрова святой, И. попросил присутствующих дать ему нож, однако посреди возбужденной толпы его никто не услышал. При открытии мощей присутствовал кор. Рекесвинт, к-рый представлен агиографом как жестокий тиран. Став свидетелем чуда, он раскаялся и со смирением передал И. собственный кинжал. Отрезав часть покрова, И. положил кинжал Рекесвинта в приготовленный реликварий, чтобы руки грешников не касались освященного предмета.

После рассказа о чуде агиограф со ссылкой на Урбана и Эвантия сообщает, что известно много чудес И., однако он расскажет лишь о нескольких. Так, перед наступлением праздника Богоматери (18 дек.), по обычаю, были совершены 3-дневные литании. В день праздника И. в окружении духовенства направился в соборную церковь, чтобы отслужить мессу, текст к-рой он составил. Туда же прибыли и кор. Рекесвинт. Первыми в храм вошли диакон, субдиакон и младший клирик. Они увидели, что церковь наполнена ярким светом, и не в силах его вынести «едва живые» обратились в бегство. По просьбе собравшихся И. вошел в церковь и увидел Богоматерь, восседающую на епископской кафедре, и в алтаре — хор дев, поющих псалмы. Обратившись к И., Богоматерь поблагодарила его за труды и хвалы ей: «Прими маленький подарок (*munusculum*) из руки Моей, который Я принесла тебе из сокровищницы Моего Сына». Богоматерь подарила И. «одеяние» (*benedictione tegminis quae tibi delata est*), к-рое он должен был носить в дни Ее праздников. Она обещала, что И. «уже в этой жизни будет украшен облачением славы» (в нек-рых рукописях — «церковным облачением»), а после кончины будет причислен к лику праведников. Затем Богоматерь исчезла, И. остался «взволнованный полученной им славой... и в раздумьях о дарован-

ной ему пальмовой ветви победы». Из-за особенностей языка Сихилы рассказ не вполне ясен и не поддается однозначному истолкованию. Согласно внутренней датировке событий, Сихила относил оба чуда к 662 г. (*Christys. 2002. P. 23*). На этом Житие заканчивается, в некоторых рукописях к нему добавлены перечень сочинений И. и сообщение о его кончине из заметки Иулиана. Некоторые подробности, приведенные Сихилой, не вполне ясны. Так, агиограф дважды вводит в повествование образ надменного кор. Рекесвинта, оба раза с отрицательными характеристиками. Однако он не получает развития в дальнейшем, поэтому причины отрицательного отношения агиографа к Рекесвинту остаются неизвестными.

К Житию И. примыкает сообщение Мосарабской хроники 754 г. (вероятно, составленной в Толете при еп. Сихиле) о том, что на XI Толетском Соборе (675) «блистал... златоустый» И., написавший книги о девстве Богоматери, пользовавшиеся в Испании большим уважением. Это сообщение содержит явный анахронизм — И. скончался задолго до Собора. Мосарабские авторы 2-й пол. VIII в. располагали немногими сведениями о Вестготском королевстве VII в., в основном полученными из деяний Толетских Соборов (*Collins. 2004. P. 85*). Между 656 и 675 гг. Соборы не созывались, поэтому историографы черпали сведения о кор. Рекесвинте и об И. из преданий. Скорее всего двусмысленная оценка, к-рую хронист дает Рекесвинту (человек «бесчестный, но доброй жизни» (*flagitiosus tamen bonimotus*)), основана на несохранившихся легендах. Отсутствием точных сведений о деятельности И. можно объяснить также развитие легенды о нем в мосарабскую эпоху (ср.: *Ledesma. 2005. P. 53–54*). О том, что Сихила мало знал об истории Толетской кафедры в VII в., свидетельствует упоминание им еп. Сисберта (690–693), к-рый якобы первым воссел на престоле, где И. явилась Богоматерь. В наказание за это епископ был смещен и отправлен в ссылку. В действительности еп. Сисберт был низложен на XVI Толетском Соборе (693) по обвинению в заговоре против кор. Эгики. Внимание агиографа сосредоточено на неск. легендарных эпизодах из жизни И., о к-рых Иулиан не упоминает. Одно из важней-





ших расхождений между сообщениями Иулиана и Сихилы содержится в рассказе о начале церковной карьеры И. Согласно Иулиану, он учился у св. Евгения и был рукоположен во диакона еп. Элладием, тогда как Сихила утверждает, что И. учился также у Исидора Гиспальского и был рукоположен Евгением. Видимо, эти домыслы объясняются желанием агиографа создать идеализированный образ процветающей Церкви в Испании в период вестгот. владычества и подчеркнуть высокий уровень лат. книжности и богословия, одновременно принижая роль светской власти. В VIII в. в толетской общине мосарабов сформировалось почитание 3 епископов — Евгения, И. и Иулиана, к-рые считались отцами Испанской Церкви, выдающимися богословами и церковными писателями. Чтобы подчеркнуть связь между ними и крупнейшим испан. автором, св. Исидором, агиограф представил его наставником И.

**Легенды об И. в сборниках чудес Богоматери.** Вероятно, в VIII в. почитание И. было ограничено мосарабской общиной Толедо. Положение изменилось после захвата города кор. Леона и Кастилии Альфонсом VI (25 мая 1085). Завоевание имело символическое значение, т. к. Толедо считался древней столицей Испании. В 1088 г. Римский папа Урбан II утвердил права Толедского архиепископа как примаса католич. Церкви в Испании. Несмотря на то что король поддерживал прелатов, непосредственно связанных с Папским престолом и мон-рем Клуни, к-рые стремились к унификации богослужения по рим. образцу (напр., 1-го Толедского архиеп. Бернарда из Седирака (1086–1124)), он разрешил 6 мосарабским приходам Толедо сохранять прежний обряд. Возвращение города под власть христ. правителя способствовало росту почитания местных святых — Евгения, И., Иулиана, что отчасти было связано с влиянием мосарабского обряда. Это отразилось и на распространении празднества в честь Богоматери 18 дек., установление к-рого связывалось с деятельностью И. (*Pérez López*. 2002. P. 262–264). При архиеп. Иоанне из Кастельморона (1152–1166) на месте разрушенной базилики св. Левкадии была построена новая церковь, при к-рой основан капитул регулярных каноников. В 1209 г. при ней упоминается ц. во имя И.

В XII в. мон. Герман († 1137), вполсл. аббат мон-ря св. Мартина в Турне (Франция) (Ер. *Hermannii monachi ad Bartholomeum Laudunensem episcopum* // PL. 156. Col. 961–962), составил 3-е Житие И. (ВНЛ, N 3920), преимущественно на основе сочинения Сихилы. Житие вместе с трактатом И. «О приснодевстве...» вошло в состав сборника Германа «О чудесах Девы Марии».

Кастильские и франц. прелаты связывали культ И. с особым почитанием Богоматери. Трактат И. «О приснодевстве...» и приложенное к нему Житие, составленное Сихилой, были включены в различные богослужебные книги. С XII в. легенда о явлении Богоматери И. распространялась в составе сборников чудес Богоматери, напр. в латинских «Чудесах Девы Марии» (XIII в.; København. Kongelige Bibliotek. MS Thott 128), где оно помещено в начале произведения и озаглавлено «Об облачении, которое Она принесла архиеп. Ильдефонсу». В рассказе внимание сосредоточено на особом почитании святым Богоматери и установлении празднества в Ее честь, а также на написании И. «изящным стилем замечательной книги о Ее святейшем девстве». В благодарность за это Богоматерь явилась И. и вручила ему альбу. После смерти И. его преемник Сиагрий совершил кощунство — взошел на кафедру, где явилась Богоматерь, и надел альбу, мотивируя это тем, что все люди равны и он также имеет право на то, чем пользовался И. В наказание Сиагрий пал замертво.

Пространный вариант легенды об И. представлен Готье из Куэнси в стихотворном сб. «Чудеса Богоматери» (*Miracles de Nostre Dame*), составленном между 1218 и 1230 гг., под заглавием «О св. Левкадии, в то время когда архиепископом Толедским был св. Ильдефонс, которому Богоматерь подарила прелатскую альбу». Готье, приор мон-ря Вик-сюр-Эн близ Суасона (1214–1233), где хранилась часть мощей св. Левкадии, составил также пространную поэму «Чудо св. Левкадии» (*Miracle de S. Léochade*) и описал историю мощей, в т. ч. обретение святыни И. «Чудо...» и «О св. Левкадии...» близки по содержанию, основным источником обоих поэм было Житие, составленное Сихилой и известное Готье как произведение еп. Элладия (*Poyán Díaz*. 1992. P. 20). В духе кур-

туазной лит-ры Готье описывал верность И. Богоматери и св. деве Левкадии, главными противниками святого называл отягощенных грехами иудеев и церковников. Независимо от Готье из Куэнси испан. поэт Гонсало де Берсео († до 1264) составил стихотворный сб. «Чудеса Богоматери» (*Milagros de Nuestra Sennora*), основанный на лат. сборнике, сохранившемся в рукописи Thott 128. Первое повествование Гонсало, «Казула св. Ильдефонса», отмечено влиянием куртуазной лит-ры: И. представлен как верный слугитель Девы Марии, защитник Ее приснодевства в полемике с «отступниками». Богоматерь явилась И. во время празднества, устроенного в Ее честь, и поблагодарила его за учрежденный праздник и прекрасную книгу. Гонсало подчеркивает роль И. как «искреннего друга» (*amigo natural*) Богоматери, вознагражденного за преданное служение. На 2-м плане остаются мотивы пастырского служения И. и восхваления «великого Толедо»; о чуде св. Левкадии не упоминается. В «Песнях о Богоматери» (*Cantigas de Santa Maria*), составленных на галисийском языке под рук. кор. Леона и Кастилии Альфонса X Мудрого (1252–1284), песнь 2 посвящена И. («О том, как Дева Мария явилась в Толедо св. Ильдефонсу и подарила ему альбу»). Два чуда, описанные Сихилой, — открытие мощей св. Левкадии и явление Богоматери — здесь объединены и связаны общей темой похвалы девству, как в соч. И. «О приснодевстве...».

**Агиографические сочинения, посвященные И. в XIII–XVIII вв.** В сер. — 2-й пол. XIII в. было составлено «Сказание о блж. Ильдефонсе, архиепископе Толетском, по уставу Асторгской Церкви» (*Legenda Beati Ildefonsi archiepiscopi Toletani secundum regulam Asturicensis ecclesiae* — ВНЛ, N 3922), сохранившееся в рукописи 1308 г. Основываясь на сочинении Сихилы, агиограф сообщил дополнительные сведения об И., привел имена его родителей, «благороднейших толетцев Стефана и Луции». Во 2-й пол. XIII в. Родриго Серратский, доминиканец из мон-ря Св. Креста в Сеговии, составил жития некоторых испан. святых, в т. ч. И. (ВНЛ, N 3921). В целом следуя сочинению Сихилы, агиограф стремился полнее изложить биографию святого, включив в повествование ряд подробностей. Согласно Родриго,



родители И. были знатными жителями Толета, отрока воспитал св. Евгений, к-рый послал его к св. Исидору для обучения «всевозможному красноречию, искусствам, богословию и созерцанию». Далее агиограф уточняет, что Исидор преподавал И. «свободные искусства». По возвращении в Толет И. был рукоположен св. Евгением во диакона и скрылся от разыскивавшего его отца в Агалийском мон-ре. Объясняя рассказ Сихилы об открытии мощей св. Левкадии, агиограф подчеркивает, что И. защитил учение о девстве Богоматери и победил некую ересь, которая охватила почти всю Испанию. Родриго приписывает И. перенесение праздника Благовещения на 18 дек., указывая, что это празднество затем распространилось во всей Испании. Агиограф сообщает, что Богоматерь подарила И. альбу, причем его объяснение основано на традиц. истолковании слов Сихилы (у Родриго: «Я принесла тебе ризу из облачений вечной славы, которую ты наденешь в день Моего празднества»). Также приводится рассказ о легендарном преемнике И. Сиagriи, наказанном за кощунственное обращение со святынями, а неясные и ставшие, вероятно, неактуальными замечания Сихилы о нечестивом кор. Рекесвинте из повествования исключены. Составление «Сказания...» и деятельность Родриго Серратского способствовали окончательному оформлению агиографической легенды И. В 1302 г. Толедский архиеп. Гонсало Диас Паломеке (1299–1310) созвал провинциальный Собор в Пеньяфьеле, на к-ром празднование памяти «блж. Ильдефонса, предстоятеля и управителя Толетской патриаршей Церкви» было признано обязательным для всех еп-ств церковной пров. Толедо (Collección de cáñones. 1851. P. 441).

В нач. XIV в. (между 1303 и 1309 — *Salvador Miguel*. 1982. P. 120) было составлено стихотворное Житие И. на кастильском языке, возможно основанное на несохранившемся латинском Житии. Автор стихотворного Жития, известный как Бенефициарий из Убеды, обычно отождествляется с архидиак. Гарсией Пересом, буд. епископом Хаэна (1301–1316). Восхваляя благочестие И. и его верное служение Богоматери, агиограф ввел в сочинение нек-рые актуальные церковно-политические моменты, в основном связанные с утверж-

дением примата Толедской кафедры во время споров о юрисдикции с архиеп-ством Севилья в кон. XIII — нач. XIV в. Бенефициарий восхвалял Толедо, в частности капитул ц. св. Левкадии, «осовременивал» мн. реалии вестгот. эпохи: представлял И. как архидиакона еп. Евгения, Агалийский мон-рь (отождествленный им с ц. св. Левкадии) — как общину регулярных каноников. К Житию, составленному Бенефициарием, близко по содержанию прозаическое Житие И. на кастильском языке (*Istoria de San Alifonso, Arçobispo de Toledo*; изд.: *Walsh*. 1992. P. 135–144). В 1444 г. Альфонсо Мартинес де Толедо, известный как Архипресвитер из Талаверы († ок. 1470), составил прозаические Жития И. и Исидора Гиспальского на кастильском языке (ранее авторство Архипресвитера оспаривалось исследователями — см.: *Baños, Ciceri*. 2002. P. 174). Житие И. сохранилось в 3 рукописях XV–XVI вв., где оно сопровождается переводом на кастильский трактата «О приснодевстве...». Являясь членом кафедрального капитула Толедо, Архипресвитер подчеркивал роль И. как св. покровителя города, но также сделал акцент на аскетизме и безупречном церковном служении И., противопоставив святого церковным иерархам и духовенству своего времени.

В XVI–XVII вв. в связи с Контрреформацией и борьбой Толедской кафедры за главенство в Испании почитание И. как служителя Богоматери и как покровителя Толедо приобрело актуальность. Оно распространилось среди борющихся с протестантизмом иезуитов, не только в Испании, но и в испан. Фландрии и в Лат. Америке. Утверждая католич. культ Богоматери, иезуиты способствовали распространению трактата И. «О приснодевстве...». После перенесения столицы Испании в Мадрид (1561) значение Толедо изменилось и положение города стало ухудшаться, первенство Толедской кафедры оспаривали архиепископы Браги и Сантьяго-де-Компостелы. Был опубликован ряд трудов, посвященных историческому обоснованию примата Толедских архиепископов. В качестве одного из аргументов приводилось явление Богоматери И. (*Castejón y Fonseca D., de. Primacia de la Santa Iglesia de Toledo*. Madrid, 1645). В соч. «Книга о сошествии Богоматери в св. Толед-



Ильдефонс Толетский.  
1610–1614 гг. Худож. Эль Греко.  
(Эскириал, Испания)

скую Церковь и Житие ее архиепископа св. Ильдефонса» (1616) иезуит Ф. Портокарреро одновременно выступил как агиограф, проповедник и защитник привилегий Толедской кафедры. Испан. эрудит Х. Томайо де Саласар включил в Испанский мартиролог краткую биографию И. и опубликовал нек-рые агиографические тексты (BHL, N 3922 — *Tomayo de Salazar J. Anamnesis, sive commemoratio omnium Sanctorum Hispanorum*. Lugduni, 1651. T. 1/1. P. 246–251). Одна из последних попыток составления биографии И. принадлежала эрудиту Г. Майянсу-и-Сискару (*Mayáns y Siscara G. Vida de San Iefonso*. Valencia, 1727). Несмотря на критическое отношение к источникам, он в целом следовал поздней агиографической традиции, составил перечень лит. произведений И. и описал обретение мощей святого.

**Мощи и другие реликвии.** Особая традиция почитания И. возникла в г. Самора, где 26 мая 1260 г. были обретены мощи святого. Подробный рассказ об этом событии составил францисканец Иоанн Эгидий (Хиль де Самора; † ок. 1318). По его мнению, мощи И. вместе с др. святынями были вывезены из Толедо в эпоху араб. завоевания и положены

в ц. св. Петра, старом кафедральном соборе Саморы. Вероятно, в действительности перенесение мощей И. следует связывать с деятельностью кор. Астурии Альфонса III (866–910), который в 893 г. пригласил толедских мосарабов переселиться в укрепленную им Самору. По свидетельству Иоанна Эгидия, когда ц. св. Петра была восстановлена после разорения мусульманами, из Толедо в Самору пришел некий пастух и сообщил клирику Диего, что в храме под алтарем Богоматери сокрыты мощи И. и св. Атилана, 1-го еп. Саморы. Однако Диего не поверил пастуху. При еп. Суэро Пересе (1255–1286) во время строительных работ на месте старого храма землекопы случайно обнаружили ковчег с мощами, прикрытый каменной плитой, к-рую они по неосторожности разбили. Сложив обломки, они обнаружили надпись: «Отца Ильдефонса, епископа Толетского» (*Patris Aldefonsi episcopi Toletani*). После завершения строительства новой ц. св. ап. Петра святыня была помещена в храм. Подробности обретения мощей были в посл. переданы Иоанну Эгидию еп. Суэро Пересом. К сообщению об этом событии агиограф добавил краткое описание прижитенных чудес И., а также описание 14 исцелений от мощей святого в Саморе. Существует 2-я повесть об обретении мощей И. (BHL, N 3924), основанная на сочинении Иоанна Эгидия. Для поклонения мощам И. приходили многочисленные паломники из королевства Леон, Галисии и Португалии. В XIV–XV вв. представители Толедского архиеп-ства добивались возвращения святыни в Толедо. В 1496 г. мощи И. и св. Атилана были помещены в серебряные раки, тогда же над главным алтарем ц. св. Петра для них была устроена особая капелла, закрытая решеткой (частица мощей И. (палец) по просьбе настоятеля ц. св. Петра пресв. Франсиско Альвареса была передана в церковь сел. Торрегамонес близ Саморы). Святыни тщательно охранялись: ключи от 4 замков капеллы были переданы епископу, кафедральному капитулу, братству кавалеров-кубикularioв и городскому совету. Мощи И. выносили из капеллы только при паломничестве к святыне имп. Карла V (1527) и неаполитанского кор. Филиппа II (1554), в 1696 г. мощи были вынесены ради исцеления кор. Карла II (то-

гда же изготовлена новая серебряная рака). В 1674 и 1990 гг. частицы мощей И. были переданы в кафедральный собор Толедо. 23–24 июня 2007 г., во время торжеств в честь 1400-летней годовщины рождения И., по просьбе Толедского архиеп. кард. Антонио Каньисареса Льверы рака с мощами святого впервые была привезена в Толедо.

Центром особого почитания святого был г. Овьедо, где хранились реликвии, связанные с именем И. Наиболее ранним свидетельством почитания И. в королевстве Астурия можно считать наречение в честь святого кор. Альфонса I (739–757), сына Петра, наместника Кантабрии (испан. Alfonso — от лат. Ildefonsus, Aldefonsus, Allefonsus). Имя И. носили и др. короли, араб. авторы называли астурийскую династию «сыновья Альфонса» (араб. *بنو إدفونش*). По преданию, после завоевания Испании арабами (711–718) в Овьедо были вывезены мн. святыни, в т. ч. мощи св. Левкадии из Толета, хранившиеся затем в соборе Спасителя. При еп. Пелагии (1101–1130) обострилось соперничество Овьедской кафедры с архиеп-ствами Толедо и Сантьяго-де-Компостела. В числе др. мер, призванных укрепить престиж и подтвердить привилегии кафедры, ок. 1120 г. по указанию еп. Пелагия была составлена «Книга завещаний» (*Liber Testamentorum*). В ней были записаны легенды о хранившихся в Овьедо святынях: апостолы поместили реликвии Христа и Богоматери в ковчег, к-рый в посл. был вывезен в рим. Африку и затем в Толет, где святыню принял И. После араб. вторжения ковчег был доставлен в Астурию. Кор. Альфонс II (759–842) поместил его в дворцовую капеллу св. Михаила (*Cámara Santa*), где были собраны и др. святыни, в т. ч. мощи св. Левкадии. Вероятно, по указанию еп. Пелагия был изготовлен новый ковчег в форме алтаря (*Arca Santa*), обшитый серебряными пластинами с чеканными изображениями и надписью с перечислением святынь (*Harris J. A. Redating the Arca Santa of Oviedo // The Art Bull. 1995. Vol. 77. N 1. P. 82–93*). По преданию, Пелагий поместил в ковчег казулу, подаренную И. Богоматерью. В древнейших перечнях овьедских святынь нет упоминаний о казуле, однако то, что она хранилась в ковчеге, подтверждается упоминаниями в «Истории Испании» (*De*

*rebus Hispaniae*) Толедского архиеп. Родриго Хименеса де Рады (1209–1247) и в повести Иоанна Эгидия об обретении мощей И. (см.: *Risco. 1789. P. 289*). Казула И. среди других реликвий упоминается в описи святынь овьедского собора 1639 г. (*Ramallo Asensio G. A. Reactivación del culto a las reliquias en el barroco: La catedral de Oviedo y su Cámara Santa en 1639 // Liño. Oviedo, 2005. N 11. P. 90*). По свидетельству Г. Майянса-и-Сискара, казула хранилась в соборе, однако была недоступна для обозрения (*Mayáns y Siscar. 1983. P. 63*). В 1934 г., во время восстания в Овьедо, капелла св. Михаила была разрушена взрывом, ковчег сильно пострадал, его содержимое утрачено.

Согласно описи, проведенной в 1790–1792 гг. по указанию кард. Лоренсаны, в ризнице кафедрального собора в Толедо хранились святыни, связанные с почитанием И.: реликварии с частицами его мощей и часть покровы св. Левкадии (*Rivera Recio J. F. La Catedral de Toledo: Museo de historia // Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo. Toledo, 1948/1949. N 62/63. P. 126, 131, 145–146*). В XVIII в. Майянс-и-Сискара упоминал, что в одном из алтарей собора хранился камень, на к-ром, по преданию, стояла Богоматерь во время явления И. (*Mayáns y Siscar. 1983. P. 63*).

Истр.: *Cixila. Vita Ildephonsi // CSMA. T. 1. P. 59–66; Chronica Muzarabica // Ibid. P. 27; Elipandus. Epistula episcoporum Hispaniae. 1 // Ibid. T. 1. P. 82, 84; Samson. Apologeticus contra perfidos. II 1. 2 // Ibid. T. 2. P. 558; Herimannus Tornacensis. Vita S. Ildefonsi Toletani // ActaSS. Bened. T. 2. P. 498–500; De sainte Leocadie au tans que sainz Hyldefons estoit arcevesques de Tholete cui Nostre Dame donna l'aube de prelatz: Miracle versifié par Gautier de Coinci / Éd. E. Vilamo-Pentti. Helsinki, 1950; Fita y Colomé F. Translación é invención del cuerpo de San Ildefonso: Reseña histórica por Gil de Zamora // Boletín de la Real Academia de la Historia. Madrid, 1885. T. 6. P. 60–71; idem. Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio // Ibid. T. 7. P. 54–144; Vida de S. Ildefonso escrita por el Cerratenense // Flórez E. España Sagrada. Madrid, 1750. T. 5. P. 521–525; Rodericus Cerratenensis. Vita S. Hildephonsi // PL. 96. Col. 47–50; Vida de San Ildefonso por Beneficiado de Úbeda // Poetas Castellanos anteriores al siglo XV / Ed. T. A. Sánchez e. a. Madrid, 1864. P. 323–330; idem. Vida de San Ildefonso / Ed. M. Alvar Ezquerro. Bogota, 1975; Madoz y Molerés J. San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera: Estudio y ed. crít. de la Vida de San Ildefonso. Madrid, 1943; [Martínez de Toledo A.] Arcipreste de Talavera. Vidas de San Ildefonso y San Isidoro / Ed. J. Madoz y Molerés. Madrid, 1962; Walsh J. K., ed. La Vida de San Alifonso por metros (ca. 1302). Berkeley, 1992; Colección de cánones y de todos los*

concilios de la Iglesia de España y de America / Ed. J. Tajada y Ramiro. Madrid, 1851. Parte 2. T. 3. P. 433–446; *Portocarrero F.* Libro de la Descensión de Nuestra Señora a la Santa Yglesia de Toledo y vida de San Ildefonso. Madrid, 1616; *Mayáns y Siscar G.* Vida de San Ildefonso // *Idem.* Obras completas / Ed. A. Mestre Sanchís. Oliva, 1983. Vol. 1: Historia. P. 53–67.

Лит.: *Quintanadueñas A., de.* Santos de la imperial ciudad de Toledo y su arzobispado. Madrid, 1651; *Risco M.* España Sagrada. Madrid, 1789. T. 37; *Vega A. C.* De patología española: San Ildefonso de Toledo, sus biografías y sus biógrafos y sus varones ilustres // Bol. de la Real Academia de la Historia. 1969. T. 164. P. 35–107; *Gaiffier B., de.* Les vies de S. Ildefonse à propos d'attributions discutées // AnBoll. 1976. T. 94. P. 235–244; *Gorog R., de.* La atribución de las Vidas de San Ildefonso y San Isidoro al Arcipreste de Talavera // Boletín de la Real Academia Española. Madrid, 1978. T. 58. P. 169–193; *Salvador Miguel N.* Sobre la datación de la Vida de San Ildefonso del Beneficiado de Úbeda // Dicenda: Cuadernos de filología hispánica. Madrid, 1982. N 1. P. 109–122; *Snow J. Th.* Gonzalo de Berceo and the Miracle of St. Ildefonso: Portrait of the Medieval Artist at Work // Hispania. Walled Lake (Mich.), 1982. Vol. 65. N 1. P. 1–11; *Romero Tobar L.* Una versión medieval de la Vida de San Ildefonso (Escorial Ms. h-III-22) // El Crotalón: Anuario de la filología española. Madrid, 1984. Vol. 1. P. 707–716; *idem.* Beneficiado de Úbeda: Vida de San Ildefonso // Diccionario filológico de literatura medieval española / Ed. C. Alvar, J. M. Lucía Megías. Madrid, 2002. P. 208–211; *Rivera Recio J. F.* San Ildefonso de Toledo. Madrid, Toledo, 1985; *Pouchelle M.-Ch.* Mots, fluides et vertiges: Les fêtes orales de la mystique chez Gautier de Coinci // Annales: Économies, sociétés, civilisations. P., 1987. Vol. 42. P. 1209–1230; *Raizman D.* A Rediscovered Illuminated Manuscript of St. Ildefonus's De Virginitate Beatae Mariae in the Biblioteca Nacional in Madrid // Gesta. N. Y., 1987. Vol. 26. N 1. P. 37–46; *Poyán Díaz D.* Transfiguración literaria de unas reliquias de Toledo a Soissons // Thélème. Madrid, 1992. N 1. P. 15–27; *Quesnay Adams J., du.* The Political Grammar of Ildefonus of Toledo: A Prelim. Rep. // The Visigoths: Studies in Culture and Society / Ed. A. Ferreiro. Leiden; Boston, 1999. P. 151–168; *Baños F., Cicero M.* Alfonso Martínez de Toledo: (El Arcipreste de Talavera) // Diccionario filológico de literatura medieval española. 2002. P. 168–180; *Christys A.* Christians in al-Andalus, 711–1000. N. Y., 2002. P. 21–26; *Pérez López J. L.* La «Vida de San Ildefonso» del ex beneficiado de Úbeda en su contexto histórico // Dicenda. 2002. Vol. 20. P. 255–283; *Collins R.* Visigothic Spain, 409–711. Malden (Mass.), 2004. P. 99–100, 166–169; *Ledesma J. P.* El «De itinere deserti» de San Ildefonso de Toledo. Toledo, 2005; *Alonso Morales M.* Historia de las reliquias de San Ildefonso (Toledo–Zamora) // Toletana: Cuestiones de teología e historia. Toledo, 2007. N 16. P. 221–253.

**В арабской и эфиопской литературе** об И. впервые упоминается в полемическом трактате «Книга победы над крестом» (букв.— «Книга палиц против крестов») кордовского писателя Ахмада ибн аль-Хакка аль-Хазрайи (1125/26–1187), написанном во время пребывания в плену в г. Толедо (1145–1146) под влиянием диспутов с христ. духовенством. Опровергая утверждение о том,

что в христ. мире Бог творит чудеса, аль-Хазрайи пересказывает легенду о явлении Богоматери И. и дарении ему облачения.

Благодаря широкому распространению сборников чудес Богоматери, переведенных между 1237 и 1289 гг. со старофранц. на араб. язык, легенда об И. стала известна в Египте и Эфиопии. Сб. «Чудеса Марии» (геэз — ተአምረ ማርያም) был переведен с араб. языка на геэз при царе *Давиде II* (1380–1411) и, начиная с эпохи царя *Зара Якоба* (1434–1468), приобрел широкую известность в Эфиопской Церкви. Легенда об И. в «Чудесах Марии» получила особое развитие. Согласно этому произведению, первоначально сборник чудес составил еп. «Дэксьюс» (ደቅሲዳስ) из г. «Тельтелья» (ጠልጠል). Данные формы имен возникли в результате сильного искажения первоначальных старофранц. форм под влиянием араб. языка (*Conti Rossini*. 1910. P. 610). В благодарность Богоматерь явилась епископу с написанной им книгой в руках и повелела установить празднество в честь Благовещения под названием «Праздник Дэксьюса» (በገለ ደቅሲዳስ) 22 тахсаса (31 дек.), которое следовало также отмечать 22-го числа каждого месяца. Во 2-й раз Богоматерь явилась И. на кафедре. Нечестивый преемник епископа взошел на эту кафедру, однако был убит арх. Рагуилом. В ряде рукописей «Чудес Марии», выполненных в традициях гондарской школы (XVII–XVIII вв.), сохранились миниатюры с изображением Богоматери, принимающей от И. книгу и дарующей ему кафедру, а также облачение (напр., Paris. Aeth. Abbadie. 114. Fol. 7v).

Согласно повести «Завет милосердия» (версия II), Христос даровал спасение каждому, кто почитает Богоматерь, и Та велела И. записать это среди др. Ее чудес. В эфиоп. синаксаре под 22 тахсаса (праздник Благовещения) значится память «Дэксьюса, еп. Тельтелья, которому Мария даровала небесное видение, потому что он написал рассказ о чуде Ее Благовещения» (The Book of Saints. P. 395). Ист.: *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and Her Mother Hanna / Transl. E. A. Wallis Budge. L. etc., 1922. P. 58–59; One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary / Transl. E. A. Wallis Budge. L. etc., 1923. P. 1–5; The Book of Saints of the Ethiopian Church / Transl. E. A. Wallis Budge. Camb., 1928. Vol. 2. P. XI, 395.*

Лит.: *Conti Rossini C.* Il Convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine // RRAL. Ser. 5. 1910. Vol. 19. P. 581–621; *Villecourt L.*

Les collections arabes des Miracles de la Sainte Vierge // AnBoll. 1924. T. 42. P. 21–68; *Grebaut S.* Quelques nomenclatures pour l'intelligence de l'Hymnologie de l'Église éthiopienne // J. de la Société des Africanistes. P., 1942. T. 12. P. 123–132; *Cerulli E.* Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino. R., 1943; *Granja F., de la.* Milagros españoles en una obra polémica musulmana (El «Kitāb maqāmi 'al-ṣulbān» del Jazra'ī) // Al-Andalus. Madrid; Granada, 1968. Vol. 33. N 2. P. 311–368 (= *idem.* Estudios de historia del Al-Andalus. Madrid, 1999. P. 121–186); *Heyer F.* Die Kirche Äthiopiens: Eine Bestandsaufnahme. B.; N. Y., 1971. S. 76; *Annequin G.* L'illustration des Ta'amra Māryām de 1630 à 1730: Quelques remarques sur le premier style de Gondar // Annales d'Éthiopie. P., 1972. Vol. 9. P. 193–226; *Ciggaar K.* Manuscripts and Intermediaries: The Crusader States and Literary Cross-Fertilization // East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations / Ed. K. Ciggaar et al. Louvain, 1996. P. 131–151; *Habtemichael-Kidane.* L'Ufficio divino d. Chiesa etiopica. R., 1998. P. 235. (OCA; 257).

**А. А. Королёв**

**Гимнография.** Несмотря на наличие памяти И. в мосарабских календарях, особые службы или отдельные молитвы и песнопения, посвященные ему, в древних литургических памятниках *испаномосарабского обряда* не встречаются. Литургическое почитание И. начинается только в XIV в., после того как в 1302 г. празднование его памяти было объявлено обязательным для всей Толедской пров. (согласно XI канону провинциального Собора в Пеньяфьеле). Праздничное богослужение начиналось процессией с пением респонсория «Ecce sacerdos, Sancte Ildefonso» (Вот священник, о святой Ильдефонс). Затем совершалось богослужение по чину торжественной службы с 6 чтениями (4 чтения на мессе, 2 на вечерне). Праздник имел октаву (*Pérez Lépez J. L.* La «Vida de San Ildefonso» del ex beneficiado de Úbeda en su contexto histórico // Dicenda. 2002. Vol. 20. P. 257–258).

В бревиариях рим. обряда часто встречается рифмованная служба И., к-рая включает тексты песнопений для 1-й вечерни (Super psalmos и Ad Magnificat), инвитаорий утрени (Ad Matutinum), антифоны и респонсории для ноктурн, песнопения для laudes (антифоны, Ad Benedictus, на 3-м часе) и для 2-й вечерни (Ad Magnificat) (АНМА. Vol. 17. N 44). Имеются также отдельные гимны И. на вечерне «Celsi confessoris festum venerandum nobis, ut est moris, adest celebrandum» (Наступает время праздновать возвышенного исповедника праздник, который, по обычаю, нам надлежит почитать) (7 четверостиший) и на ноктурнах «Lauda devota hymnos decantemus» (С благоговейной хвалой да воспоем гимны) (6 четверостиший) (напр., ркп. Matrit. Ff. 147A, XIV в.; АНМА. Vol. 16. N 289–290).

После обретения мощей И. в Саморе была составлена рифмованная служба И., к-рая также включает тексты песнопений для 1-й вечерни (Super psalmos



и Ad Magnificat), инвитаорий утрени (Ad Matutinum), антифоны и респонсории для ноктурн, песнопения для laudes (антифоны, Ad Benedictus) и для 2-й вечерни (Ad Magnificat) (АНМА. Vol. 17. N 45). Эта служба совершалась только в Саморе. В Саморском бревиариум имеют и отдельные гимны для вечерни «Nunc pater confessor, Sanctus Ildefonsus» (Этот отец-исповедник, святой Ильдефонс), для ноктурн «Pange, polis Zamorensis, tibi est a Deo datus» (Воспой, град Саморский, тебе Богом данного), для laudes «Pande, pastor egregie» (Возвести, пастырь славный), а также отдельные гимны на обретение мощей И.— для вечерни «Ecce, quem Christi genetrix amavit» (Вот тот, кого возлюбила Рождшая Христа), для ноктурн «Ecce, nunc tempus mediantis umbrae» (Вот полуночное время), для laudes «Ecce, jam sidus rubefectum astutum» (Вот уже день обогрел звезды) (Бревиариум в 6-ке кафедрального капитула Саморы [без номера], XV в.; АНМА. Vol. 16. N 293–298).

В кон. XV в. мон. Альфонсо Ортис составил гимны для ноктурн «Christe, salus credentium» (Христе, спасение верующих) (4 четверостишия) и для laudes «Gloriae decus, domine Ildefonse» (Краса славы, господин Ильдефонс) (6 четверостиший) (впервые напечатаны в Толедском бревиариум — Breviarium Toletanum. Hispali, 1493; АНМА. Vol. 16. N 291–292).

В тридентских литургических книгах память И. присутствует только среди памятней местночтимых святых: предписана общая служба учителям Церкви, к-рая в испан. диоцезах дополняется особой молитвой И. и молитвами из общей службы епископам-исповедникам.

#### А. А. Ткаченко

**Иконография.** Исследователи подразделяют развитие иконографической традиции св. И. на 2 этапа. В XII–XV вв. почитание святого распространялось в связи с завоеванием Толедо (1085) и восстановлением архиепископства и было связано с культом Богородицы (сцены явления Богородицы И.). В XVI–XVII вв. контрреформационная полемика актуализировала почитание И. как покровителя Толедо. Обычно И. изображали в епископском облачении, в митре и с посохом, реже — в монашеской рясе. Большинство сохранившихся изображений происходит из Испании, испанской Фландрии и Италии.

Наиболее ранние изображения И. относятся к XI в., напр. цикл из 4 миниатюр к трактату «О приснодевстве...» (Laurent. Ash. 17–2): «Ильдефонс зывает к Богородице», «Диспут с Иовианом», «Диспут с иудеями» и «Ильдефонс преподносит трактат Богородице». Манускрипт был выполнен в 1067 г. архиепископ Соломоном в Толедо и является единственным свидетельством мосараб-

ской иконографии святого. К др. традиции принадлежит «Пармский Ильдефонс» (Parma. Bibl. Palatina. 1650), вероятно созданный на рубеже XI и XII вв. в мон-ре Клуни (Франция). Возможно, рукопись была преподнесена в дар кор. Альфонсу VI или 1-му Толедскому архиеп. Бернарду. Трактат «О приснодевстве...» в «Пармском Ильдефонсе» открывается миниатюрой с изображением св. Иулиана, читающего клирикам и народу составленное им Житие И. На др. миниатюре изображен И. в епископском облачении, готовящийся совершить мессу. Среди иллюстраций к трактату имеется еще 6 изображений И. в монашеской рясе, преподносящего трактат Богородице и спорящего с еретиками и иудеями. Миниатюры «Пармского Ильдефонса» послужили образцом для небольшой испанской рукописи трактата «О приснодевстве...» (ок. 1200; Matrit. MS 10087). В нач. XIII в. была создана другая рукопись трактата (Ibid. MS 21546) с миниатюрами, на которых И. изображен в епископском облачении: «Ильдефонс совершает мессу», «Ильдефонс перед Богородицей», «Диспуты с Иовианом, Гельвидием и иудеями», «Открытие мощей св. Левкадии», «Богородица вручает Ильдефонсу казулу». В рукописях «Песней о Богородице» Альфонса X (напр., Matrit. MS 10069, ок. 1257) содержатся миниатюры с изображением открытия мощей св. Левкадии.

В 1226 г. в Толедо началось строительство нового кафедрального собора (Catedral Primada), посвященного Богородице. В честь И. была освящена одна из капелл деамбулатория, перестроенная в кон. XIV в. на средства кард. Хилы Карильо де Альборноса. В капелле находится неоклассическое ретабло XVIII в. (Вентура Родригес) с мраморным рельефом на тему явления Богородицы И. (автор М. Ф. Альварес). Капелла Сошествия, по преданию, воздвигнута на месте явления Богородицы. На главном портале собора (портал Часов) сохранились рельефы, выполненные при архиеп. Гонсало Петресе (1280–1299) на сюжеты Жития И.: «Св. Исидор отправляет Ильдефонса в Толет», «Св. Евгений посвящает Ильдефонса в сан архидиакона», «Ильдефонс совершает мессу», «Ильдефонс пишет трактат». Представленные там сцены перенесения и обретения мощей И., а также чудес от мощей редко встречаются в иконографической традиции И. На городских воротах Солнца (кон. XIV в.) помещен рельеф с изображением вручения Богородице казулы И. На арке моста Алькантара (не сохр.) находилась статуя И., св. покровителя Толедо (сер. XVI в.; работа А. Берругете), статуи святых Левкадии и Евгения были помещены на др. воротах города. Готическая статуэтка-реликварий из позолоченного серебра И. в епископском

облачении (XIV в.) хранится в ризнице толедского собора.

С XV в. изображения И. в епископском облачении и сцен из Жития святого получили широкое распространение в составе живописных и скульптурных композиций заалтарных образов (ретабло). К этому времени относится живописное ретабло из капеллы И. в кафедральном соборе Саморы (Ф. Гальего, 70-е гг. XV в.): в нижнем регистре представлены сцены открытия мощей св. Левкадии, вручения казулы (в центре) и чудес от мощей И. На ретабло 2-й пол. XV в. (Музей коллегиальной церкви, Коваррубиас) представлено 5 сцен: «Проповедь Ильдефонса», «Ильдефонс пишет трактат», «Вручение казулы», «Ильдефонс служит мессу» и «Видение Ильдефонса». От XVI в. сохранилась лишь 1 житийная композиция — ретабло капеллы Сошествия в толедском соборе (Ф. Бигарни, 20-е гг. XVI в.) с 3 сценами: «Проповедь Ильдефонса», «Открытие мощей св. Левкадии» и «Явление Богородицы». В этот период чаще всего встречалась отдельная композиция «Вручение казулы» (напр., рельеф на портале ц. И. в Гранате; Д. де Аранда, 50-е гг. XVI в.).

От XVII в. сохранилось наибольшее число изображений И., самые известные — 2 картины *Эль Греко*. На одной из них (1603–1604, госпиталь Милосердия в Ильескасе, Испания) святой изображен взирающим на Богородицу, на 2-й (1610–1614, Эскориал) — И. в рост, в полном епископском облачении, читает книгу. В XVIII в. количество изображений И. сократилось, наиболее распространенным оставался сюжет «Вручение казулы».

Лит.: Schapiro M. The Parma Ildefonsus: A Romanesque Illuminated Manuscript from Cluny and Related Works. N. Y., 1964; López Torrijos R. La iconografía de San Ildefonso en el código Ashburnham // Anales Toledanos. Toledo, 1982. Vol. 14. P. 7–20; eadem. Iconografía de San Ildefonso desde sus orígenes hasta el siglo XVIII // Cuadernos de arte e iconografía. Madrid, 1988. T. 1. N 2. P. 185–212; Pérez Higuera M. T. Escenas de la vida, muerte y hallazgo de las reliquias de San Ildefonso en la Puerta del Reloj de la Catedral de Toledo // En la España Medieval. Madrid, 1986. T. 5. N 9. P. 797–811; Raizman D. A Rediscovered Illuminated Manuscript of St. Ildefonsus's De Virginitate Beatae Mariae in the Biblioteca Nacional in Madrid // Gesta. N. Y., 1987. Vol. 26. N 1. P. 37–46; Fogelman P. A. Representaciones marianas a través de la iconografía sobre San Ildefonso de Toledo // Fundación. Buenos Aires, 1999/2000. Vol. 2. P. 95–124.

А. А. Королёв

**ИЛЬИН** Андрей († 1677, Москва), жалованный иконописец Оружейной палаты. Первое упоминание о нем содержится в документах архива Оружейной палаты в связи с созданием лицевой кн. «Житие Иоасафа Царевича» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 5. № 5868 (56)). До перевода из кормовых в жалованные иконописцы И.





принимал участие в целом ряде работ в Московском Кремле: был у стенной росписи «в комнате у государя» и в Архангельском соборе (1660), в Архангельском и Успенском соборах (1666); писал иконы для иконостаса ц. прмц. Евдокии во дворце (1664) и др.

Указом государя от 26 нояб. 1667 г. И. «велено быть в Оружейной палате... из кормовых в жалованных иконописцах... для того, что в Оружейной палате жалованных иконописцев немного» (*Успенский*. 1910. С. 129). Из распоряжения 1668 г. Богдана Хитрово о назначении жалованья И. «против иконописца» Ивана Леонтьева следует, что И. писал «мелкия лица воображение святых икон» и получал ок. 12 р. и по 15 четвертей ржи и овса (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 9. № 11232 (415)). В 1668–1669 гг. была создана еще одна сохранившаяся подписная икона работы И. из цикла миней на 5 досках, изначально принадлежавших имп. Петру I (т. н. Каппониановы образа), — минея на март, апр. и май, ныне находящаяся в Музеях Ватикана.

В 1670 г. И. писал икону мц. Марфы Персидской — соименной святой вел. кнж. Марфы Алексеевны (Там же. № 12830 (516)), а в 1672 г. — Иверскую икону Божией Матери в хоромы к царевнам. В 1673 г. вместе с ведущими иконописцами Оружейной палаты — Симоном *Ушаковым*, Георгием *Зиновьевым*, Никитой *Павловцем*, Федором *Козловым* и Иваном *Филатьевым* — писал иконы для праздничного ряда ц. Покрова Пресв. Богородицы в вотчине Хитрово с. Братцево (ныне в черте Москвы; сохр. подписная икона «Сретение», ныне в ГИМ). В дек. 1674 г. вместе с Рожковым, Зубовым и Зиновьевым писал «к празднику к Богоявленеву дню на Ердану на забранные углы апостолов... на цках с оба лица» (Там же. Ч. 11. Т. 1. № 15312). В мае 1676 г. вместе с Никифором Бовыкиным писал икону «Страшный Суд» «к государевым царевнам большим и меньшим» (Там же. Ч. 11<sup>а</sup>. Т. 2. № 15946). В том же году И. заболел и вскоре умер.

Лит.: *Некрасов И.* К рус. иконографии: О некоторых произведениях рус. иконописи, находящихся в Зап. Европе // *Древности: Археол. вестн. МАО. М., 1887. С. 161–164; Успенский А. И.* Очерки по истории рус. искусства. М., 1910. Т. 1; *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 2. С. 877; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 299–300.

Э. В. Ш.

**ИЛЬИН** Владимир Николаевич (16.08.1890/91, дер. Владовка Радомысльского у. Киевской губ. — 23.10.1974, Париж), философ, богослов, лит. и муз. критик, композитор. Род. в имении деда Николая Петровича Чаплина. Бабушка И. по матери, Надежда Петровна Чаплина (урожд. баронесса Меллер-Закомельская), была блестящей пианисткой, любимой ученицей А. Г. Рубинштейна. Отец — Николай Александрович Ильин, крупный чиновник финансового ведомства, литературовед-любитель, исследователь творчества У. Шекспира, застрелился еще до появления на свет сына. По рассказам матери И., Веры Николаевны, Николай Александрович, местный предводитель дворянства, дал пощечину губернатору. Вера Николаевна с сыном и родителями переехала в имение Ивань Слуцкого у. Минской губ. По настоянию родителей она вышла замуж за директора слущкой гимназии М. М. Ивановского, филолога-классика, внушившего И. страстную любовь к древним языкам. Но вскоре Вера Николаевна развелась с мужем; вторым отчимом И. стал управляющий отцовским имением Н. А. Дубинский, оставивший жену и ребенка. Повзрослев, И. выгнал из дома отчима-самодура, мать осталась одна практически без средств к существованию, умерла в Житомире в возрасте 46 лет, когда сын был уже в эмиграции.

С любовными переживаниями матери накануне ее 3-го брака связано обращенное к ней пророчество прав. *Иоанна Кронштадтского*, к-рое И. считал полностью сбывшимся. Вера Николаевна приехала в кронштадтский Морской собор на литургию, к-рую служил прав. Иоанн; хотя он никогда раньше не видел ее, но заметил в огромной толпе и, отозвав в сторонку, сказал: «Слушай! Оставь все это... Теперешний твой муж очень хороший человек, любит твоего сына... А это — пройдет... обойдется. Но если ты меня не послушаешься и будешь настаивать на своем — окажешься глубоко несчастной на всю твою недолгую жизнь, и твой сын — тоже!» Помолчав немного, он с состраданием посмотрел на нее и прибавил: «Впрочем, я знаю, ты меня не слушаешься... Вот тебе моя фотография... Вспоминай обо мне, а я буду за тебя молиться...» (Концлагерь на свободе: Маш. С. 45 // Личный архив А. П. Козырева).

Еще будучи учеником Первой Императорской Александровской гимназии, И. слушал публичные лекции С. Н. *Булгакова*, в ту пору приват-доцента политехнического Киевского политехнического ин-та. В посвященной Булгакову мемуарной заметке И. отмечал, что «содержание и стиль этих лекций, равно как и их успех» свидетельствовали об отходе от «жалких и бедных идей 60-х и 70-х годов, даже о полном разрыве с ними» (Памяти о. Сергия Булгакова // ВРСХД. 1971. № 101/102. С. 62–64). По окончании гимназии в 1907 г. И. поступил в Императорский Киевский ун-т св. Владимира. Окончил естественное отделение физико-математического фак-та (1913) и философское отделение историко-филологического фак-та (1917), а также Киевскую консерваторию по классу композиции. Получил золотую медаль за магист. соч. «Проблема музыки в философии князя В. Ф. Одоевского». В 1918 г. стал приват-доцентом Киевского ун-та. Среди учителей И. был В. В. *Зеньковский*. Зимой 1919 г. И. покинул Россию, как он написал в автобиографической заметке, «для получения свободного образования» (Notice Biographique // Личный архив А. П. Козырева), через Одессу перебрался в К-поль (Стамбул), а оттуда в Белград, преподавал в различных средних и высших учебных заведениях логику и психологию. В 1922 г. И. переехал в Берлин, где, продолжая преподавательскую деятельность, поступил на теологический фак-т Берлинского ун-та, к-рый окончил в 1925 г. В Париже И. завершил неопубликованный философский труд: «Два закона. Сущее и должное: Опыт конструктивной критики формально-расчленяющего мышления», в к-ром, синтезируя направления совр. ему философской мысли — феноменологию, неокантианство, интуитивизм, культурную морфологию О. *Шпенглера*, заложил основы своего философского учения о форме и ценности — морфологии, над формулировкой основных идей к-рой работал всю жизнь, практически не имея возможности публиковать свои философские работы. После написания кн. «Преподобный Серафим Саровский» и ст. «О духе русского благочестия» (Vom Geist der russischen Frömmigkeit) по рекомендации Зеньковского И. был приглашен на должность профессора в *Православный богословский*



ин-т прп. Сергия Радонежского в Париже, где вплоть до 1941 г. преподавал литургику, апологетику, психологию, средневековую философию. В 1934 г. И. женился на В. Н. Пундик (1912–2004), активной участнице Русского студенческого христианского движения (РСХД), выехавшей с семьей из Ленинграда в 1925 г. Знакомство их произошло в резиденции РСХД и изд-ва «ИМКА-Пресс» на бульваре Монпарнас, 10, куда И. приходил играть на фортепьяно. Венчал супругов прот. Сергей Булгаков на Сергиевском подворье. После смерти философа его вдова Вера Николаевна приложила много усилий для издания его наследия. От брака было двое детей — дочь Елена и сын Николай.

С сер. 30-х гг. начали ухудшаться отношения И. с коллегами по Сергиевскому ин-ту и кругом участников братства «Православное дело» мон. Марии (Скобцовой). Это было связано с активным участием И. в газ. «Возрождение», занимавшей крайне правую, консервативно-монархическую позицию, с его симпатиями к германскому национал-социализму, а также со скандальным характером И. Формальным поводом для разрыва отношений послужил доклад И. на съезде РСХД в Кнютанже зимой 1933/34 г. «Судьба русской культуры». В 1935 г. произошел разрыв с Н. А. Бердяевым, вызванный написанной под псевдонимом (Созанович П.) статьей И. «Идеологическое возвращенство: По поводу книги Н. Бердяева «Судьба человека в современном мире: (К пониманию нашей эпохи)» (Возрождение: Газ. 1935. № 3530. С. 2), к-рая представляла собой набор обвинений и упреков в адрес друга и учителя в симпатии к большевизму и в левизне. Напряженные отношения с коллегами привели не только к уходу И. из Сергиевского ин-та, но и к оставлению К-польской юрисдикции (в которой находился с 1931 г. митр. Евлогий (Георгиевский) и практически все сотрудники института) и переходу в приход во имя Трех святителей юрисдикции Московского Патриархата. В 1941–1942 гг. И. подолгу жил в Берлине, занимаясь в университетской библиотеке, общался с настоятелем правосл. прихода в юрисдикции митр. Евлогия архим. Иоанном (Шаховским), а также с прот. Александром Киселёвым. Политические взгляды И. в этот период связаны



В. Н. Ильин.  
Фотография. 2-я пол. XX в.

с идеей национально-консервативной революции, или контрреволюции. Переговоры Муссолини и Гитлера И. рассматривал как контрреволюции, противостоявшие большевизму. В «Воспоминаниях» за 1943 г. он писал: «В это время болезнь моя сильно подвинулась и я с восторгом приветствовал право-фашистскую молодежь, поднимающую эту, как мне казалось, истинную революцию, которая должна была принести не фиктивное, но подлинное освобождение трудящимся и по-настоящему сбросить цепи капитализма» (БФРЗ. Архив В. Н. Ильина).

В послевоенное время И. читал лекции на апологетических курсах в церкви Московского Патриархата, в Православном богословском ин-те св. Дионисия, созданном в 1947 г. прот. Евграфом Ковалевским (впосл. еп. Иоани-Нектарий), в Католическом ун-те, принимал активное участие в работе РСХД в качестве постоянного лектора в юношеских лагерях, в кружках, на съездах. С 1949 г. преподавал в Парижской консерватории, готовил рукопись по истории рус. музыки, набор к-рой по неизвестным причинам был уничтожен, писал музыку — среди его произведений 2 оперы, написанные на либретто «Черной маски» Л. Н. Андреева и «Страшной мести» Н. В. Гоголя.

В нач. 50-х гг. И. вернулся к публицистической деятельности, его имя нередко появляется на страницах «Вестника РСХД», «Нового журнала», «Возрождения». В ж. «Возрождение» с 1957 по 1971 г. было напечатано более 70 статей И. по истории философии, философии науки, эстетике, философии искусства, литературоведению, музыковедению. Журнал имел репутацию одного из самых монархических изданий рус.

эмиграции, не случайно одна из статей И., опубликованных в нем, была посвящена памяти «Государя-мученика». Множество статей посвящено философам Г. В. Лейбницу, Р. Декарту, свящ. Павлу Флоренскому, В. В. Розанову, С. Л. Франку, Н. О. Лосскому; а также писателям Н. С. Лескову, Л. Н. Толстому, Ф. М. Достоевскому, К. К. Случевскому, Ф. И. Тютчеву, Б. Л. Пастернаку, М. А. Булгакову.

Умер И. в Париже. Похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа. В 2005 г. по завещанию вдовы философа его личный архив был передан в Библиотеку-фонд «Русское зарубежье» (ныне Дом русского зарубежья им. А. И. Солженицына) в Москве.

**Отношение к евразийству.** В Берлине И. примкнул к евразийству, появившись впервые в евразийской печати в 1923 г. в сб. «Россия и латинство». Принимал участие в евразийских изданиях: «Евразийская хроника» (1926. Вып. 4; 1927. Вып. 8), газ. «Евразия» (1928. № 2, 4, 6; 1929. № 7) и др. И. видел в евразийстве логическое продолжение линии славянофилов, Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, основанной на вере во вселенскую миссию Православия. В евразийстве его привлекало представление о нелинейном характере истории, концепция, отстаивавшая уникальность и неповторимость существовавших в истории цивилизаций. В ст. «К взаимоотношению права и нравственности» (Евразийский временник. 1925. Кн. 4. С. 305–317) подверг критике просветительскую версию концепции естественного права, не имеющую, по его мнению, религ. базы. Общим основанием для права и нравственности, по И., является правда, источник к-рой есть Бог. Представляя собой источник и цель права и нравственности, правда, т. о., регулирует эмпирическую действительность, создавая религ. основу права. В 1929 г., несмотря на симпатии к евразийству, к-рое считал «универсальной» системой, основывавшейся на абсолютной онтологии положительного христианства, прекратил сотрудничество с «Евразией», обвиняя газету в смешении добра и зла, выражающемся в лояльности к большевизму. Совместно с Н. Н. Алексеевым и П. Н. Савицким И. выпустил брошюру «О газете «Евразия»», в которой утверждал, что газ. «Евразия» более не является евразийским органом. Участвовал в т. н. кламарском

расколе, отмежевываясь от «советофильства» Л. П. Карсавина и ряда др. евразийцев, видевших в индустрии первых пятилеток признаки идеократического и национального перерождения космополитического интернационала большевиков. И. так охарактеризовал ситуацию, сложившуюся в редакции «Евразии»: «Для универсальной системы, обоснованной на абсолютной онтологии положительного христианства — каким является евразийство — подобным рода приятие смешанного зло-добраго комплекса без различия в нем зла и добра — есть вещь совершенно недопустимая и невозможная — без утраты самого обоснования и мотивов своего бытия. Кроме того, необычайно счастливая установка евразийства, сочетающего в органическом синтезе положительное православие, предельный социальный радикализм, укорененность в национальном прошлом и сверхнациональные перспективы для будущего — все это делает такое безоговорочное элементарное понятие аморфной и двусмысленной смеси не только дискредитирующим, но и совершенно ненужным тактически» (Социальные цели и достоинство евразийцев // О газете «Евразия». П., 1929. С. 21–22). В предисловии к книге Я. А. Бромберга «Запад, Россия и еврейство: Опыт пересмотра еврейского вопроса», вышедшей в «Евразийском книгоиздательстве» в 1931 г., И. поддержал идею еврейского «восточничества», евразийской ориентации духовных сил вост. еврейства, отмечая его культурную общность с Россией и считая, что вост. еврейство должно разделить исторические судьбы с Россией. Окончательный разрыв И. с евразийством произошел в 1934 г. В открытом письме в редакцию газ. «Возрождение» он заявлял, что «давно прекратил всякое сотрудничество в каких бы то ни было евразийских изданиях ввиду их явной... наклонности к большевизму — равно, как и вышел из евразийских группировок и прервал как идеологическое, так и личное общение с ними» (Возрождение: Газ. 1934. № 3431. С. 5). В 1935 г. И. говорил о «мертвом теле евразийства» (Пореволюционная «бодрость» / В. Созанович // Возрождение: Газ. 1935. № 3516. С. 2). Позже он писал: «Историсофия евразийцев скорее напоминала глубокий по замыслу и роскошно развитый по артистичес-

кому выполнению православный погребальный обряд, отпевание в эмиграции убитой и брошенной на свалочное место октября России» (БФРЗ. Архив В. Н. Ильина. Ед. хр. 14. Л. 3–4).

**О сущности религии.** И. определял религию как триединство догмата, мифа и культа. Миф представлял для него отмеченный откровением, религиозно-избранный и осознанный факт, лежащий в основе религии: «Мы называем мифом всю совокупность моментов земной жизни Спасителя, как факт высшей исторической реальности» (К проблеме литургии. 1923. С. 181). Миф, по И., не только исторический факт, но нерасторжимый союз факта с верой, и попытка расторжения этого союза не дает ни факта, ни веры. Догмат И. определял как «дар откровения, принимаемого верой». Догмат составляет «костяк», без которого миф и культ представляли бы бесформенную массу. Формой и плотью догмата является миф, религ. реальность. «С одной стороны, вера в догмат выводится из мифа, с другой — является скрепляющим и мифообразующим началом», — отмечал И. Миф имеет свои пределы, свою исчерпаемость — это религ., религиозно-исторический факт, ограниченный местом и временем. Догмат же неисчерпаем (и антиномичность — один из признаков неисчерпаемости). В христианстве миф исчерпаем именно в пределах Свящ. Писания, Предания и святоотеческой экзегезы. Реализацию мифа, его осознание и отсюда утверждение догмата дает культ. «Событие мифа единственное и неповторяемое — повторяется в культе не как воспоминание, а как эманация факта, как его реальное присутствие. Без этого нет Таинства» (Там же). Миф вносит сознание в культ, определяя и пробуждая его действие, а сам культ выражает вовне жизнь и деятельность религии. Т. о., утверждает И., культ есть жизнь мифодогмата.

И. подчеркивал, что культ, ритуал и литургика — это не синонимы, но как бы различные т. зр. на один предмет. Их совокупность можно обозначить термином «теургия». Культ — деяние почитания, ритуал — совокупность внешних действий, которыми оно выражается. Ритуал относится к культу, как средство к цели. Система ритуала очень чувствительна и точна, и эта «буквальность»

не произвольна и не является плодом выдумки. Она подчиняется внутренней закономерности самого мифа, лежащей вне человеческой воли. Будучи божественным, миф проникает до сокровенных глубин человека. «Нарушение ритуала, сознаваемое и констатируемое религиозной совестью как произвол, ощущается и как создание лжемифа, даже антимифа, т. е. как определенно злое деяние, как грех» (Там же).

**Работы по литургике.** В 1926 г. И. издал кн. «Запечатанный гроб, Пасха нетления: Объяснение служб Страстной недели и Пасхи», в 1927 г. — «Всенощное бдение». В них он рассматривает последование всенощного бдения и богослужений Страстной седмицы и Пасхи в связи с текстами Свящ. Писания, св. отцов и с церковным искусством. В 1928 г. И. опубликовал в ж. «Путь» ряд рецензий на книги по литургике, а также предложил проект энциклопедии Православия, изложенной в порядке и с т. зр. богослужебного устава и богослужебных книг, аргументируя это тем, что православно-русское богословие есть преимущественно литургическое богословие. Полагая, что богослужебный культ и литургия — первооснова церковной жизни, в ст. «Основные вопросы символики Креста Господня» И. определял литургику как «науку о символических реальностях церковной жизни и их действенной энергетике» (ПМ. 1928. Вып. 1. С. 122). Центральное место среди служб Вселенской Церкви, по И., занимает литургия. И. связывал это с тем, что Евхаристия — основа и смысл литургии — главное среди всех таинств, т. к. ее установил Сам Спаситель и она совершалась уже в первые века христианства. Кроме того, Евхаристия предполагает теснейшее общение с Богом. В литургии, если говорить относительно Православия, соединена вся система догматов и преданий, все остальные службы и таинства есть лишь их частичное выражение. И. утверждал, что христианство есть религия креста. «Крест, благословение крестом, осенение крестом — есть то общее в литургической действительности, без которого она немислима и которое является ее основой, центром, дыханием и жизнью» (Там же). Крест, по И., объединяет в неразличимом тождестве 3 основных аспекта-лика христ. религии: миф, догмат и культ.

Интерпретируя смысл богослужения Великой Субботы, И. писал: «Подобно тому как Спаситель схождением в воды Иорданские осыятил для нас крещенскую купель, а в Тайной Вечери в Сионской горнице даровал нам бессмертную Трапезу и основал Новозаветный храм, так и Своим Великосубботним почитанием во гробе осыятил наши гробы и положил начало нашему отпеванию, которое, будучи оплакиванием, в то же время есть уже приуготовление к воскресению и к исхождению на сретение Воскресающему в последний день» (Великая суббота: (О тайне смерти и бессмертия) // Путь. 1938. № 57. С. 51. Примеч. 1). Воскресение — великое утешение в трагедии бытия. Смерть, по И., есть «некое негативное, искаженное, обращенное вниз восхождение» (Там же. С. 54), поэтому, готовясь к смерти, человек может приобрести опыт смерти в подвижничестве: должен развиваться, возвышаться и путем подвига идти к совершенству, поскольку опыт смерти дается подвижничеством.

В ст. «Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона» И. отмечает чистоту и бесстрастие колокольного звона при всем его блеске, оживленности и выразительности. Колокольный звон символизирует церковную духовность, соответствуя всей глубине и красоте православно-русской литургии. Музыкально-метафизическое задание колоколов, писал И., «сводится к максимальному одушевлению в соответствующем роде костной, неорганической материи, высшим типом которой является, несомненно, металл. В колокольном звоне она начинает жить по-своему, но зато по-настоящему. Здесь максимально выявляется в акустико-музыкальном вибрирующем образе Платонова идея неорганической материи» (Эссе о русской культуре. 1997. С. 446). Колокольный звон И. интерпретирует как ответ неорганической материи на божественный зов, как «звучащую софийность материи».

Подобным образом И. рассматривал иконопись. С одной стороны, иконопись — это разновидность живописи, но с другой — явление совершенно особого порядка. Иконопись в отношении к искусству И. сравнивал с идеями Платона: она выражает вечное в живописи, веч-

ность же означает святость и свободу от временно-пространственной эмпирии. «Иконопись заменяет чувственно-плотный психологизм отрешенной конкретностью предания «лицевых списков», сюжет заменяет чином, а временно-пространственную эмпирию и аллегоризм перспективы — символизмом плоскостной двумириности» (По поводу второй выставки икон // Путь. 1930. № 22. С. 127). Иконопись позволяет перейти в план вечности. «Религиозная мифология и догматика горят пламенем великой красоты. Это — огненный ангел Софии Премудрости Божией. И вяние софийности прежде всего постигается в мифодогмате и в культе, находящихся свое выражение в образах иконографии и в музыке чинопоследований» (Там же. С. 128).

В ст. «Трагедия безответной молитвы» И., обращаясь к сущности правосл. молитвы, писал, что молитва в своей основе есть проявление подлинной любви: «Образ Божий взывает к своему прототипу, к своему первообразу» (ВРСХД. 1933. № 3. С. 15). Высший тип молитвы «есть постоянное имение в сердце и на устах того, что любишь» (Там же. С. 16). И. отмечал, что для людей характерно смешивать понятие мольбы и понятие молитвы, что зачастую приводит к мнению, что молитва должна быть исполнена, если Бог есть. Несомненно, в молитве есть элемент мольбы, но отождествление их ложно. Мольба может иметь любые цели и даже утилитарный характер, в то время как молитва «есть всегда горение великой любви и, как таковая, она всегда уже услышана» (Там же. С. 18). «Сам факт молитвы есть внутреннее доказательство ее услышанности, доказательство бытия Божия — онтологическое доказательство. А то, что расплаемый огнем любви дух с болью воспринимает как неуслышанность, это лишь есть мучительно замедленный огонь ответной любви, не довольствующийся малым, но требующий вечного и непрерывного повторения пламенно-страстных слов любви, в себе самих заключающих цель» (Там же. С. 19). Молитва есть в такой же степени ответ, как и вопрошание. Подлинная любовь — всегда ответная любовь. Это в земном падшем бытии, утверждает И., любовь исказилась и пала — перешла «из онтологии в психологию». Бог же всемогущ именно как любовь.

За труды по литургике и книгу о прп. Серафиме Саровском Патриархом Алексием I И. была присуждена степень д-ра богословия.

**Апологетика.** Исходя из новейших открытий в физике, в т. ч. корпускулярно-волновой теории света, теории относительности, а также виталистских теорий в естествознании, И. доказывал согласуемость библейского креационизма с совр. научной картиной мира. Органическую жизнь И. рассматривал как силу, противодействующую энтропии, окончательно раскрывающую себя в сознательной человеческой активности как чудо творения. Креационизм он считал не теорией среди прочих теорий, но «исповеданием веры и богословско-философским принципом, соединимым со всякой естественно-научной теорией и гипотезой» (Шесть дней творения. 1930. С. 153). Вслед за свящ. П. Флоренским И. признавал фундаментальным принципом науки прерывность мира, основанием прерывности считал корпускулярное строение вещества: отдельные частицы вещества, непротяженные, невещественные и духовные, суть монады. В мировой философии главным ориентиром для него была монадология Лейбница (Лейбниц и русская философия // Возрождение. 1966. № 179. С. 70–83; № 180. С. 49–68).

И. утверждал принципиальную непротиворечивость Библии и научных данных, считая, что религия и наука должны активно и творчески взаимодействовать. Богословие и наука, по И., говорят об одном и том же на разных языках. Принципы, лежащие в основании к.-л. научной установки, носят общемировоззренческий, онтологический характер, следов., они связаны с религ. сферой. Сущность религии, по мнению И., составляют «пограничные понятия», такие как смерть, жизнь и т. п. В науке же подобные понятия занимают положение окраины, наука подходит близко к ним, но не может преодолеть определенную границу.

В кн. «Шесть дней творения» И. писал, что наука (прежде всего филология и естествознание) необходима для дешифрования библейского повествования о сотворении мира, требуя при этом богодухновенного прозрения. Наука изучает отдельные факты, и только религия может дать человеку цельную картину мироздания. Главное различие науки



и Библии И. видел в том, что наука смотрит на мир с т. зр. происхождения, а Библия — с т. зр. спасения, восстановления первоначального единства, целостности. И. различал понятие «творение» и понятие «рождение». Для рождения характерно единство по существу и по форме рождающего и рождаемого. Творение же предполагает разрыв между творящим и творимым, есть «переход в иной род», создание чего-то принципиально нового. Однако первоосновой творения и рождения является любовь, которая находится в основе сотворения мира.

И. считал возможным определять Шестоднев как «миф», понимая при этом миф как «отражение глубинного видения сущности мировых процессов» (цит. по: *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. С. 521). В плане исагогики И. стоял на позициях Ж. Астриюка, считая, что «у священного боговдохновенного автора — по церковному преданию, Моисея — было не менее двух, а может быть, и трех записей или кодексов, которые им редактированы в одно целое» (Там же). И. допускал возможность отождествлять «дни» творения с геологическими эпохами и отмечал, что эти «дни» не имеют в Библии лишь порядкового значения. По его мнению, они составляют 2 триады, к-рые соответствуют друг другу и «как бы накладываются одна на другую». Сходство Шестоднева с древнегреческими мифами о творении И. объяснял «общечеловеческим откровением», к-рое присутствовало в язычестве.

В кн. «Загадка жизни и происхождение живых существ» (1929) И. выделял 3 основных предрассудка науки — материализм, механицизм и эволюционизм. И. критиковал дарвинизм (различая учение самого Ч. Дарвина и теорию эволюционизма дарвинистов), в особенности его принцип тихогенеза, противоречащий вере в Бога. И. близок к концепции виталистов, в особенности Г. Дриша. Ключевым понятием витализма является жизнь, она не сводима только к физико-химическим и механическим процессам.

В «евразийский» период И. начал развивать «материологизм» как учение, противоположное диалектическому материализму, официально утвердившемуся в советской философии в кон. 20-х гг. XX в. Критикуя диалектический материализм, И. по-

лагал, что он есть «замаскированная форма философского ревизионизма в классическом материализме», результат «диалектического» пересмотра материализма. «Диалектический материализм по внутреннему, хотя невысказанному смыслу, есть признание Логоса действующего в материи. Он связан с отказом от позиций механистического материализма и отрицания самонаблюдения в психологии» (Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. С. 6–7). В своем подлинном осуществлении он должен превратиться в материологизм. В ряде статей И. выступил с критикой материализма, образцом к-рого был для И. механистический материализм Ж. О. Ламетри. И. утверждал, что материализм является врагом материи, по сути он разновидность духовности, своего рода религия, бог к-рой — материя. Сама материя представляет собой доброе начало, поскольку человек, «находящийся в состоянии просветленной духовности, именно в материю воплощает свои добрые порывы и через материю творит добро (Материализм и материя // Христианство, атеизм и современность. П., 1969<sup>2</sup>. С. 118). Материализм как мирозерцание не способен объяснить всю полноту бытия. Внутреннее противоречие материализма заключается в том, что материалисты, утверждая абсолютность и всеобщность материи, с необходимостью должны прийти к ее нематериальности, т. е. одухотворить ее (Там же. С. 129). И. отвергал признание материи субстанцией, всеобъемлющим принципом Вселенной и всякого бытия, считал, что философы-материалисты враждебны экспериментальной науке (Там же. С. 110).

**Отношение к инославию.** В 1923 г. И. в общем для евразийцев духе критически характеризовал католич. богослужение: «Торжественная пышность, театральная помпа и вместе с тем необычайная внутренняя черствость, усугубляемая гордым отъединением «церкви учащей и правящей» от остальной массы верующих» (К проблеме литургии. 1923. С. 190). Однако в посл. антикатолич. пафос евразийства не был близок философу. В 1952 г. И. направил на имя своего друга М. Н. Гаврилова «Заявление» о том, что считает себя принадлежащим к Церкви, возглавляемой папой Римским, но при этом хочет оставаться в церковном обще-

нии с приходами рус. юрисдикции и почитать святых Русской Церкви. В 1954 г. И. написал предисловие к рус. изданию «Повести об одной душе» — духовной автобиографии Терезы Младенца Иисуса (*Тереза из Лизьё*). В этом предисловии, озаглавленном «Святая Тереза — заступница и молитвенница за землю русскую», И. развивал мысль о единных корнях правосл. и католич. святости в духе идей Вл. С. Соловьёва.

**Софиология.** В отличие от евразийцев И. считал себя учеником прот. С. Булгакова и Бердяева, стремясь совместить в своей метафизике софиологический космизм первого и философию свободы второго. Евразийцы стали критиками софиологии, находя в ней элементы правосл. модернизма, И. же считал учение Булгакова главным вкладом XX в. в догматическое развитие христианства. В 1928 г. И. принял участие в семинаре Булгакова, сделав доклад по натурфилософской проблематике софиологии. Он отмечал, что «софийное мировоззрение не есть эзотеризм, а благодатная срединность, благодатное единство. Все дробные системы асофийны» (Братство Святой Софии: Мат-лы и док-ты, 1923–1939. М.; П., 2000. С. 137). Проводя параллель с естественнонаучным сознанием, И. сравнивал теологумен Софии в богословии с гипотезой эфира в науке, считая, что с гипотезой Мировой Премудрости связана постановка проблемы назначения мира и пространства, их метаматериального характера. В 1935 г., в год осуждения софиологии Московской Патриархией и РПЦЗ, И. поддержал Булгакова. София представляет, по И., *tertium datur* по отношению к Богу и миру, Божество в Боге и в мире. «Есть в Создателе Нечто, могущее стать и ставшее Своим образом в твари, есть и в твари Нечто, могущее стать вместилищем и, следовательно, образом Творца. Тайна эта принадлежит столько же Богу, сколько и твари (человеку). Тайна эта — тайна Боготварности, Богочеловечества. А так как человек содержит в себе и отображает всю вселенную, весь мир, то отсюда и космичность этой Боготварной, Богочеловеческой тайны» (О св. Софии, Премудрости Божией // Возрождение. Газ. 1935. № 3839. С. 2). Булгаков нашел в авторе статьи своего единомышленника. Он писал о статье нем. издателю Ф. Либу:



«Она блестяща и была бы очень полезна в качестве комментария к софиологической проблематике» (*Булгаков С., прот.* [Письмо от 7.12.1935 г.] // Исслед. по истории русской мысли: Ежег. за 2001–2002 гг. М., 2002. С. 429). Однако критиками софиологии эта статья И. была воспринята как противоречащая Православию. Игумен Иоанн (Шаховской) считал, что подобное развитие софиологии есть крайность и является извращением самого понятия «Творца» и «творения»: «Здесь развивается учение посложнее: учение об извечном и личном предсуществовании всей Твари — до своего сотворения Богом! В чем же состояло тогда «творение»? В изменении, в модуляции предвечного и совечного Богу Личностного Творения — Софии?» (*Иоанн (Шаховской), игум.* Разговор семи православных о Софии. Берлин, 1936. С. 19–20). В письме Бердяеву от 23.06.1943 И. сообщал: «В конце концов я пришел к мнению, которое держусь и по сей день, что существует основная грандиозная, творчески-конструктивная, хотя и трагическая антиномия русской философии (которую я считаю в наше время такой же великой, как и русскую музыку). Это антиномия — свободы и Софии. Я написал в 1938 г. большую работу «Свобода и бытие», где изложил эту теорию, но нигде ее напечатать не смог. А между тем там я высказал взгляды на одинаковую необходимость и гениальность метафизики свободы (вашей) и софиологии (о. Сергия). Мне даже пришлось в голову, что, быть может, в мое призвание входит синтезировать софиологическую метафизику и метафизику свободы, тем более что это вполне входило в мой замысел общей морфологии, которую я пишу всю свою жизнь» (Письма Н. А. Бердяеву. 1997. С. 182).

**Морфология и философия культуры.** Свою заслугу в философии И. видел в создании морфологической логики или «всеобщей иконологии бытия», в которой синтезируются монадология, неоплатонизм с неопифагореизмом и морфология (учение о форме-эйдосе вещи). В формировании морфологии И. существенная роль принадлежит также натурфилософии И. В. Гёте, морфологии истории Шпенглера, гносеологии интуитивизма А. Берсона и Н. О. Лосского, учению о форме и ценности у неокантианцев, фе-

номенологии Э. Гуссерля, теории «объективов» А. Мейнонга.

И. дает множество определений морфологии, усматривая в ней возможность реализовать идею целостного мировоззрения, столь характерную для эпохи Серебряного века рус. культуры. Кроме того, в морфологии ему виделась идея максимально универсальной, генерализующей и организующей науки. Так, он определяет морфологию как «универсальную организующую науку, где созерцание и действие, ценность и бытие составляют одно целое. Это, прежде всего, универсальная математика и логика, универсальная кибернетическая наука, объединяющая логику, математику, номотетические науки (законоустанавливающие) о природе и идиографические о культуре» (БФРЗ. Архив В. Н. Ильина. Кор. 3. Ед. хр. 231. Л. 31).

Основные морфологические идеи И. выражены в работе «Статика и динамика чистой формы...» (1955) предваряющей в морфологии постановкой проблем основоначал и диалектикой сознания. Сознание мыслится И. как «мышление мышления», имеющее соборно-единую и интуитивную природу. Вхождение в сверхличное сознание является условием участия субъекта в живом экзистенциальном диалоге. Всякое стремление к познанию, самораскрытию и росту есть определенного рода проявление универсального стихийного стремления к свету (всеобщий тропизм). Свет есть первое условие существования и восприятия формы, один из ключевых символов христ. культуры, приобретающий в морфологии И. особо важное значение. «Свет — это то, что делает возможным как существование, так и восприятие формы в качестве универсального первобытия» (БФРЗ. Архив В. Н. Ильина. Кор. 3. Ед. хр. 231. Л. 37).

Широта замысла И. позволяет включить в рамки морфологии математику (существенную роль здесь играет теория множеств Г. Кантора, *аритмология* Н. В. Бугаева, лимитизм К. Ф. Жакова). И. определяет математику как науку «о рационально (не чувственно-эмпирически) воспринимаемых в особой интуиции многообразиях варьируемых форм». Эти «многообразия-формы», «морфологические многообразия» предстают математическому мышлению как группы, множества и вели-

чины» (Там же. Л. 3). Понятие статичности у И. раскрывается в том, что каждый сущий момент предполагает число, определенный номер. К тому же связь этих моментов необходимо предполагает непрерывность движения — «дифференциал-флюэнту». И это является динамической характеристикой морфологической формулы И. Вместе они составляют антиномический статико-динамический морфологический минимум. Соответственно данной оппозиции статической и динамической характеристик математического сущего И. делит математику на 2 больших раздела: аритмологию — «учение о числе, статическая часть математической морфологии» и флюэнтологию — «учение о функциях и так называемый анализ бесконечно малых; эту часть еще можно назвать математической динамологией, динамической частью, динамическим отделом математической морфологии» (Там же. Л. 13). Подобно Платону, синтезировавшему, по И., в своей диалектике тезисы пространственно-временной стабильности у элеатов и вечного течения во времени у Гераклита, И. полагает необходимым синтез ньютоновской флюксии и Лейбница дифференциала. Предметом морфологии И. считает «форму-образ-икону», различая экзоформу и эндоформу. В качестве экстенсивного символа, выражающего свой интенсивно творческий смысл, форма предстает как экзоформа. Интенсивная форма, ненаглядная и неизреченная, определяется как эндоформа. От свящ. П. Флоренского И. заимствует принцип иконичности познания (значение символизации). По И., любая терминология или любое воззрение есть не что иное, как совокупность пространственно-зрительных образов-икон.

Звеном, связывающим гуманитарные и естественные науки, по мнению И., является миф и его отражение в фольклоре, эпосе, предании. Наличие одних и тех же образов у разных поколений И. объяснял родовой памятью, имеющей в своей основе действительное видение предыдущими поколениями того, что перешло в фантазию. Показателен в связи с этим интерес И. к психоанализу К. Юнга. В философии культуры И. следовал шпенглеровскому противопоставлению культуры и цивилизации, считая, что культура имеет последним основанием



религию, цивилизация же в лучшем случае внерелигиозна. Вместе с тем он отвергал шпенглеровский релятивизм ценностей, который ведет к признанию бессмысленности мирового процесса. Для И. невозможно примириться с гибелью культуры, причины которой — разделение, утрата взаимопонимания, соборности, иерархического принципа. В христианстве он видел религию, содержащую вечные и абсолютно ценные элементы всех религий и культур. С этим связано консервативно-традиционалистское отношение И. к истории: то, что исторично, несет на себе печать необходимости, является выражением духа, здесь временное окрашено в цвета вечности. Рассматривал рус. революцию как «Голгофу культуры», разоблачал ее разрушительную, антикультурную сущность, видел истоки революции в нигилизме, к-рый определялся им как «борьба с жизнью и душой, их всемерное и всестороннее отрицание... сведение богатств бытия к минимуму, в пределе — к нулю» (Религия революции. 1994. С. 34).

Среди многочисленных трудов И. по рус. лит-ре и поэзии — кн. «Арфа царя Давида в русской поэзии» (1960), «Арфа Давида: Религиозно-философские мотивы русской литературы» (1980), посвященные покаянным мотивам в рус. лит-ре, теме религ. самоопределения творца. И. выступает как философ творчества и эстетик, продолжая традицию философско-лит. критики, заложенную Вл. С. Соловьёвым, И. Ф. Анненским, Случевским, Розановым и др. Творчество для него священный акт (отсюда его положительное отношение к возрожденческим идеалам), к-рый должен, однако, получить основание в святости. Рассматривая иночество как метафизическое основание русской культуры, И. приходил к мысли о тождестве Парнаса и Св. Афонской горы, снимая тем самым для себя бердяевские антиномии творчества. Следуя традиции философии всеединства, И. рассматривал красоту в неразрывной связи с истиной и добром, относя ее к существу абсолюта как высшей формы истины и высшей ценностной категории. Полноте красоты (прекрасного) мистически соответствует святость (см.: Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами // Возрождение. 1969. № 212. С. 91–104). Эстетическая гносеология, по

замыслу И., должна была влиться в его морфологическую философию. Соч.: К проблеме литургии в православии и католицизме // Россия и латинство. Берлин, 1923. С. 177–219; Прп. Серафим Саровский. П., 1925. Н.-Й., 1971<sup>3</sup>; Vom Geist der russischen Frömmigkeit // Der Gral. В., 1925. N 19; Запечатанный Гроб. Пасха нетления: (Объяснение служб Страстной недели и Пасхи). П., 1926, 1991<sup>2</sup>; Всенощное бдение. П., [1934]; Атеизм и гибель культуры. Варшава, 1929; Загадка жизни и происхождение живых существ. П., 1929; Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. П., 1930, 1991<sup>1</sup>; Арфа царя Давида в рус. поэзии. Брюссель, 1960; Арфа Давида: Религиозно-филос. мотивы рус. лит-ры. Сан-Франциско, 1980. СПб., 2009. Т. 1: Проза; Религия революции и гибель культуры. П., 1987. М., 1994; Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // ВФ. 1996. № 11. С. 91–136; Эссе о русской культуре. СПб., 1997; Письма Н. А. Бердяеву / Публ.: В. Безносков и Е. В. Бронникова; коммент.: Е. В. Бронникова // Звезда. 1997. № 3. С. 174–187; Мирозерцание гр. Л. Н. Толстого. СПб., 2000. Лит.: Князев А., прот. В. Н. Ильин // Вестн. РХД. 1974. № 114. С. 285–288; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 227, 230; Милотина Т. П. Три года в русском Париже: (1930–1933) // Вестн. РХД. 1991. № 162/163. С. 269–305; Безносков В. Покаянные письма В. Н. Ильина, или Страсти по Бердяеву // Звезда. 1997. № 3. С. 169–170; Бронникова Е. В. К истории взаимоотношений В. Н. Ильина и Н. А. Бердяева // Там же. С. 187–189; Козырев А. П. В тени Парнаса и Афона // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 3–34; Исупов К. Г. Между Аполлоном и Дионисом // Ильин В. Н. Мирозерцание гр. Л. Н. Толстого. СПб., 2000. С. 5–40.

А. П. Козырев

**ИЛЬИН** Иван Александрович (28.03.1883, Москва — 21.12.1954, Цолликон, близ Цюриха), рус. религ. философ, правовед, публицист, общественный деятель.

**Жизненный путь.** Подразделяется на 3 периода — московский, берлинский и цюрихский.

**Москва (1883–1922).** И. род. в дворянской семье губернского секретаря, присяжного поверенного округа Московской судебной палаты А. И. Ильина и Е. Ю. Ильиной (урожд. Швейкерт). Дед И. участвовал в строительстве Большого Кремлевского дворца, в посл. был его смотрителем и комендантом. Крестным отца И. был имп. Александр II. По окончании в 1901 г. 1-й московской классической гимназии (с золотой медалью) И. поступил на юридический фак-т Московского ун-та, где сформировался его интерес к философии, в значительной степени под влиянием П. И. Новгородцева. На его занятиях, по воспоминаниям И., «закладывались основы духовно-

го понимания жизни, общественности и политики» (Ильин И. А. Памяти П. И. Новгородцева // Собр. соч. Т. 9/10. С. 249). Кандидатские сочинения И. были посвящены идеальному гос-ву Платона и учению И. Канта о вещи в себе. Закончил в 1906 г. ун-т с дипломом 1-й степени, был оставлен на фак-те для подготовки к профессорскому званию по кафедре энциклопедии права и истории философии права. В том же году женился на Н. Н. Вокач (1882–1963).

События рус. революции 1905 г. нашли отклик в брошюрах И. «Свобода собраний и народное представительство», «Что такое политическая партия», «Из русской старины: Бунт Стеньки Разина» (под псевд. Н. Иванов; М., 1906; Собр. соч. Т. 9/10). В последней работе, написанной на основе книги Н. И. Костомарова, анализировалась иррациональная природа «бунта» как временного, бурного восстания, посредством к-рого нельзя переустроить гос-во. Беспорядочному «бунту» И. противопоставлял «революцию» как «плановую и организованную борьбу за новые, справедливые законы», ведущую народ к участию в гос. власти (после публикации брошюры вышло постановление о ее конфискации, к-рое было вскоре отменено; в 1917 г. было осуществлено 2-е изд. работы). В эти же годы сделал переводы с немецкого брошюры Р. Штаммера «Анархизм: Теория и критика», книги П. Эльцбахера «Анархизм» (совместно с Вокач, с ней же перевел работу Г. Зиммеля «О социальной дифференциации»). Вместе с тем И. в посл. категорически отрицал свою принадлежность к к.-л. политической партии.

В период, предшествовавший магистерским экзаменам (1906–1909), И. написал ряд работ, в которых ясно проявился его интерес к метафизическим и религ. вопросам: «Учение Фихте Старшего о самосознании», «Учение Шеллинга об Абсолютном», «Идея конкретного и абстрактного в теории познания Гегеля», «Идея общей воли у Ж.-Ж. Руссо», «Метафизические основы учения Аристотеля о Doulos Fysei» («рабстве от природы»), «Проблема метода в современной юриспруденции». Напечатал также ряд рецензий и критических отзывов о различных научных книгах в журналах «Критическое обозрение», «Московский еженедельник», в газ. «Русские ведо-





И. А. Ильин.  
Фотография. 1931 г.

мости». В мае 1909 г. И. сдал экзамены на степень магистра и после 2 пробных лекций («Идея личности в учении Штирнера» и «Вопрос о силе и праве как юридическая проблема») был утвержден в звании приват-доцента по кафедре энциклопедии права и истории философии права Московского ун-та. С осени того же года читал лекции по истории философии права и вел семинар по предмету «Общая методология юридических наук» на московских частных Высших женских курсах.

В 1910 г. И. начал читать лекции в Московском ун-те, напечатал первую крупную научную работу «Понятие права и силы: Опыт методологического анализа» (Собр. соч. Т. 4. С. 5–44). В конце года по ходатайству Новгородцева уехал вместе с женой в 2-годичную научную командировку за границу (Германия, Италия, Франция), занимался в ун-тах Гейдельберга, Фрайбурга, Гёттингена, Берлина, Парижа под руководством Г. Еллинека, Г. Риккерта, Э. Гуссерля, Л. Нельсона, Зиммеля, начал работу над магистерской диссертацией. В этот период в России вышли его первые философские сочинения: «Идея личности в учении Штирнера: Опыт по истории индивидуализма» (1911; Собр. соч. Доп. т.: Статьи. Лекции. С. 71–112), «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего: Опыт систематического анализа» (1912; Собр. соч. Доп. т.: Философия Гегеля. Т. 2. С. 373–459), «Шлейермахер и его «Речи о религии»» (1912; Собр. соч. Т. 3. С. 5–14), «О возрождении гегелианства» (1912; Собр. соч. Доп. т.: Философия Геге-

ля. Т. 1. С. 387–395), «О любезности: Социально-психологический опыт» (1912; Собр. соч. Т. 6. Кн. 1. С. 5–49). Подготовил нем. перевод «Понятия права и силы» (с доп. коммент.; В., 1912).

По возвращении в Москву весной 1912 г. в течение 10 лет преподавал на юридическом фак-те Московского ун-та и в др. учебных заведениях Москвы: на юридическом и историко-филологическом фак-тах Высших женских курсов (1912–1913), учрежденных В. А. Полторацкой, в Московском коммерческом ин-те (1913–1920), в народном ун-те им. А. Л. Шанявского (1916–1918), в Высшем музыкально-педагогическом ин-те (1919–1922), на историко-филологическом фак-те Московского ун-та (1920), в Ритмическом ин-те (1920–1922), в Философском исследовательском ин-те (1921–1922) и др. Помимо преподавательской и переводческой деятельности в эти годы И. выступал с докладами в Московском психологическом об-ве (в 1921, после смерти Л. М. Лопатина, избран председателем об-ва). В 1917 г. избран председателем Об-ва младших преподавателей Московского ун-та, в 1921 г. выбран в члены правления Московского юридического общества. Мн. лекции и доклады И. были опубликованы: «Введение в философию права» (Вступление. Этика. М., 1912), «Введение в философию: Философия как духовное делание» (М., 1913), «Философия Фихте как религия совести» (М., 1914), «История древней философии» (М., 1916–1917), «О патриотизме» (М., 1918), «Религиозный смысл искренности» (М., 1921), «Основные задачи правоведения в России» (М., 1922). В 1915 г. опубликовал работу «Общее учение о праве и государстве» (Собр. соч. Т. 4. С. 45–148).

22 февр. 1914 г. И. выступил с докладом «Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли», положившем начало серии из 6 работ о Г. В. Ф. Гегеле: «Учение Гегеля о реальности и всеобщности мысли» (1914), «Проблема оправдания мира в философии Гегеля» (1916), «Логика Гегеля и ее религиозный смысл» (1916), «Учение Гегеля о свободе воли» (1917), «Учение Гегеля о морали и нравственности» (1917), — вошедших в магистерскую диссертацию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (М., 1918. Т. 1: Учение о Боге; Т. 2: Учение о человеке; Собр.

соч. Доп. т.: Философия Гегеля. 2 т.); на защите диссертации (1918) оппонентами выступили Новгородцев и Е. Н. Трубецкой, И. были присуждены 2 степени — магистра и доктора гос. наук. Философия Гегеля, согласно И., проистекает из предметного созерцания и полноты духовного опыта. Именно в «борьбе за самостоятельный, подлинный опыт», «за истинное, предметное знание» заключается «высшая и основная задача истории философии» (Собр. соч. Доп. т.: Философия Гегеля. Т. 1. С. 9). Согласно И., предмет познания для Гегеля — объективное, живое, творческое Понятие, представляющее собой абсолютную реальность, — в своей конкретности есть «идея христианской любви, заимствованная из Евангелия и влетенная в логическое мышление» (Там же. С. 406); для Гегеля это живое Понятие есть не что иное, как Бог, и его философия, т. о., — «своеобразное созерцательное познание Бога, или спекулятивная теология» (Там же). В непонимании этого И. видел существенную ошибку К. Маркса, Ф. Энгельса и т. н. левых гегельянцев. И. истолковывал духовную эволюцию Гегеля как переход от изначальной концепции панлогизма к пантелеологизму. Бог в этом смысле для Гегеля идентичен диалектически развернутому духовному миру, а философия Гегеля И. определял как «акосмический пантеизм». По отзывам современников, книга И. — «самое значительное явление русского гегельянства», «некоторые части его книги, и прежде всего трактовка метода Гегеля, есть лучшие страницы русской, если не сказать мировой, литературы» о Гегеле (Чижевский Д. Гегель у славян // Там же. Т. 2. С. 469, 478; см. подборку отзывов и рецензий: Там же. С. 468–548).

На события начавшейся первой мировой войны И. откликнулся ст. «Основное нравственное противоречие войны» (1914; Собр. соч. Т. 5. С. 5–30; мн. идеи статьи в посл. были развиты им в кн. «О сопротивлении злу силою») и брошюрой «Духовный смысл войны» (1915, публичная лекция, прочитанная в 1914; Там же. Т. 9/10. С. 7–38). В этих работах И. выступил как философ-проповедник, с пророческим пафосом обещающий «величайшее нравственное и духовное разъединение» совр. общества (Духовный смысл войны // Там же. Т. 9/10. С. 7). По мысли И.,

«война есть не только потрясение, но духовное испытание и духовный суд» (Там же. С. 13), заставляющие человека пересмотреть весь свой жизненный путь, с максимальной глубиной сказать себе: «жить сто́ит только тем, за что сто́ит и умереть» (своего рода девиз И., в посл. ставший лейтмотивом мн. его работ). «Война учит нас всех...— писал И.,— жить так, чтобы смерть являлась не постылым и позорным окончанием озлобленного и хищного прозябания, но естественным увенчанием жизни, последним, самым напряженным творческим актом ее» (Там же. С. 15–16). Однако превратить смерть «в подлинный акт духовной жизни» возможно, только имея внутренним содержанием жизни не личное удовлетворение и благополучие, но нечто высшее, что стоило бы любить больше, чем себя, и за что можно было бы умереть. Таким высшим благом, становящимся в условиях войны высшей ценностью, является для И. «объективная духовная жизнь народа», или его «духовное достояние», т. е. вся совокупность человеческой культуры — наука, философия, религия, искусство, а также силы, которые создают эти богатства (прежде всего жизнь каждого отдельного человека и особенно жизнь национального гения); свобода жизни и созидания в экономическом, политическом, церковном, личном, групповом и национальном самоопределении (Там же. С. 24). При этом, согласно И., необходимо отличать первичность и значимость духовного достояния от «вторичных» благ «материальной культуры»: «Люди, пренебрегающие душой и не ведающие духа, предаются служению материальной культуре как якобы самостоятельной ценности и живут в слепоте к ее духовному значению... принимая элементарную материальную основу жизни за самое прекрасную жизнь» (Там же. С. 25).

Февральская революция 1917 г. и связанное с ней крушение гос. строя Российской империи были проанализированы И. в 5 брошюрах под общим названием «Задачи момента», опубликованных в издательствах «Народная свобода» и «Народное право» (М., 1917): «Партийная программа и максимализм», «О сроке созыва Учредительного собрания», «Порядок или беспорядок?», «Демагогия и провокация», «Почему «не надо продолжать войну»?»;

осенью в газ. «Утро России» под псевдонимом «Юстус» вышла серия статей И.: «Куда идет революционная демократия?», «Отказ г. Керенского», «Чего ждать?», «Кошмар», «Кто они?» (последние 2 статьи написаны уже после Октябрьского переворота). В ст. «Корень зла» (дек. 1917) И. осмысливает процесс, переживаемый Россией, как «органическое крушение самодержавия и как разложение созданного им уклада духовной жизни», породившие «недуг государственного правосознания» вслед. отлучения подданного от власти и от гос. дела (Там же. С. 197, 199). Вместе с тем, говоря о юнкерах, павших в боях с большевиками в окт.— нояб. 1917 г., в ст. «Ушедшим победителям» И. выразил уверенность в исторической гибели большевиков (Там же. С. 193).

Осмысление революции продолжалось И. на протяжении всей жизни. Специально эта тема затрагивалась им в лекциях «О религиозном кризисе наших дней» (1922; Собр. соч.: Кто мы? С. 147–175), «Мировые причины русской революции» (1928; Там же. С. 176–240), в заметках, собранных и опубликованных Н. П. Полторацким под названием «О революции» (1983; Там же. С. 93–147). Мн. рукописные заметки И. на эту тему были обобщены Полторацким в ст. «Записи И. А. Ильина о русской революции и большевизме» (1983; Там же. С. 396–433). Среди общих причин и источников революции И. придавал наибольшее значение причинам духовного порядка — ослаблению «духовной очевидности», религиозности, патриотизма и правосознания в душах совр. людей; применительно к революции в России — гос. слабости интеллигенции, «религиозной невоспитанности национального характера», культурной и хозяйственной отсталости, исторической неустроенности рус. крестьянства (Там же. С. 401–404). В лекции «О религиозном кризисе наших дней» И., говоря о том, что «духовная сопротивляемость современного человечества подорвана его религиозной беспочвенностью», вместе с тем высказывает убеждение в грядущем религ. (христианском) возрождении человечества, к-рое он видит на пути возрождения «нормального и, соответственно, идеального религиозного опыта». Вскрыть природу такого опыта И. считал важнейшей задачей совр. филосо-



«Мыслитель» (портрет И. А. Ильина).  
Худож. М. В. Нестеров.  
1921–1922 гг. (ГРМ)

фии религии: «Это должно быть описательным учением о том состоянии души, в котором жили, творили и учили великие религиозные вожди человечества» (такую задачу И. в посл. осуществил в соч. «Аксиомы религиозного опыта»). Только восстановив в себе целостное, «до дна искреннее» отношение к Божеству,— в мысли, в воображении, в чувствовании, в воле и в делании,— можно будет, согласно И., «вновь подойти к постижению и усвоению утраченного нами религиозного опыта самого Христа» (Там же. С. 168, 171–172). В качестве примера глубочайшего правосл. истолкования «опыта Христа и Его учения» И. приводит учение прп. Макария Великого об *обоженнии* (θεωσις), т. е. о «созидании в самом себе подлинного сына Божия» (Там же. С. 165, 172). При этом И., отмечая, что только христ. Церковь «может открыть человечеству доступ к духовной целостности в христианском религиозном опыте», видит одну из задач Церкви в христианизации тех сил, под властью к-рых произошло отступление человечества от христианства; «эти силы — наука, государство, искусство, хозяйство — сами по себе не только не противорелигиозны, но при верном делании ведут к Богосозерцанию» (Там же. С. 175).

В 1918 — 1922 гг. И. неоднократно подвергался арестам, был дважды судим по обвинению в контрреволюционной деятельности (30 нояб., 28 дек. 1918, оба раза оправдан за недоказанностью обвинения). Последний раз был арестован 4 сент. 1922 г., обвинен в антисоветской деятельности, приговорен к пожизненной высылке за границу (см.: До-

кументы ВЧК–ГПУ–НКВД // Собр. соч. Доп. т.: Дневник. Письма. Документы. С. 373–439). Через неск. дней вместе с женой отбыл в Германию в составе большой группы рус. ученых, философов и литераторов на пароходе «Обер-бургомистр Хакен» (т. н. философский пароход).

**Берлин (1922–1938).** Обосновавшись в Берлине, И. активно включился в жизнь рус. эмиграции. Обращаясь к рус. профессорам-изгнанникам на торжественном вечере нем. Красного Креста и об-ва по изучению Вост. Европы 14 нояб. 1922 г., он отмечал, что Отечество — понятие не столько географическое или этнологическое, сколько духовное, к-рое он определяет как «целостность духовно-национальной культуры». Поэтому лишить такого Отечества человека духовного невозможно: «Где бы я ни был и что бы ни делал, мое Отечество всегда во мне как духовная сущность моей души, меня самого» (Собр. соч. Т. 9/10. С. 233–234). Тема духовного Отечества — одна из ключевых тем И. в период эмиграции.

И. был одним из основателей берлинского Рус. научного ин-та, состоял его профессором, в 1923–1924 гг. был деканом юридического фак-та. Прочитал 12 систематических лекционных курсов (на рус. и нем. языках), в т. ч. по энциклопедии права, истории этических учений, введению в философию и эстетику, истории греч. философии, учению о правосознании, философии Гегеля и др., а также отдельные курсы — «Религиозная идея восточного Православия», «О духовных причинах революции в России», «Современная русская изящная литература», «Сущность и судьбы коммунизма», «О формах государственного устройства», «Основы советского государства»; вел семинары и практические занятия, выступал с эпизодическими лекциями. В 1934 г. был уволен из ин-та за отказ преподавать в соответствии с новой национал-социалистической программой (включавшей в т. ч. антиевр. пропаганду среди студентов). В 1924 г. избран членом-корреспондентом Славянского ин-та (School of Slavonic Studies) при Лондонском ун-те. В 1926 г. прочитал доклад в Кенигсбергском ун-те «О правосознании и правопорядке в современной России», в целом по вопросам советоведения и россики в 1926–1938 гг. выступил ок. 200 раз

в Германии, Латвии, Швейцарии, Бельгии, Чехии, Австрии (на рус., нем., франц. языках). Мн. тексты его выступлений были напечатаны в виде статей и брошюр. Среди последних — «Коммунизм или частная собственность?: Постановка проблемы» (1929), «Против безбожия» (1931, в 3 ч.: «Преследование христиан в советском государстве», «Смысл безбожия» и «Союз безбожников»), вполн. была переведена с нем. языка на французский и издана в Швейцарии под названием «Борьба советской власти против религии»), «Яд, Дух и сущность большевизма» (1932).

В 1925 г. вышли в свет книги И. «Религиозный смысл философии» и «О сопротивлении злу силою». И. был членом редакции газ. «Возрождение», издаваемой П. Б. Струве, активно печатался в газетах «Россия и славянство» и «Русский инвалид» (Париж), «Новое время» (Белград), «Слово» (Нью-Йорк), «Православная Русь» (Джорданвилл), в журналах «Русская мысль» (Париж), «Перезвоны» (Рига), «Новый путь» (Женева), «День русского ребенка» (Сан-Франциско). В 1927 г., после ухода Струве из «Возрождения», И. оставил редакцию и основал ж. «Русский колокол» (с подзаголовком «Журнал волевой идеи»), к-рый издавал и редактировал до 1930 г. (всего вышло 9 номеров). В одном из писем того времени И. отмечал: «Я поставил перед собой задачу — служить России и только России. Не лицам, не кружкам и не партиям. Печатать о том, что всего нужнее России — и сейчас, сию минуту (для боевой борьбы), и на сто лет вперед (обновленный лик России)» (письмо к Н. Н. Крамарж от 22.04.1928 // Собр. соч. Доп. т.: Дневник. Письма. Документы. С. 264). «Русский колокол», по отзывам современников, представлял собой программу духовно-нравственного, политического, экономического возрождения грядущей России. В обращении к читателям 1-го номера И. выразил веру в то, что «Россия восстановится на путях религиозного очищения и самобытного творчества» (Собр. соч. Доп. т.: Русский колокол. С. 39). В программной передовой статье он писал: «...первое, в чем нуждается Россия, есть религиозная и патриотическая, национальная и государственная идея... Россия должна обрести глубокие и животворящие, но

развеянные и утраченные основы своей веры и освятить ими свое земное бытие. Она должна раскрыть мироприемлющие силы православного христианства, освящающие и природу, и труд, и искусство, и науку, и государственность, — и освятить ими себя» (Там же. С. 40–42). В соответствии с этой программой в журнале были напечатаны такие статьи И., как «О священном», «Наша государственная задача», «О русской интеллигенции», «Православие и государственность», «О власти и смерти», «Идея обновленного разума», «О приятии мира», «Идея национальной науки» и др. (некоторые статьи под псевдонимом Старый политик). Среди авторов журнала были И. С. Шмелёв, Н. С. Арсеньев, П. Н. Краснов, С. С. Ольденбург.

В эмиграции И. стал одним из главных идеологов рус. Белого движения, сотрудничал с генералами А. А. фон Лампе, П. Н. Врангелем, был составителем «Девизов Белого движения» и ряда статей, посвященных Белой идее. Участвовал в работе Российского Зарубежного съезда (Париж, 1926). В 30-х гг. сотрудничал с праворадикальной молодежной орг-цией «Национально-Трудовой Союз Нового Поколения» (НТСНП), в изд-ве к-рой вышли его брошюры «О России: Три речи» (1934; Собр. соч. Т. 6. Кн. 2. С. 7–34), «Творческая идея нашего будущего» (1937; Там же. Т. 7. С. 453–488), «Основы борьбы за национальную Россию» (1938; Там же. Т. 9–10. С. 317–396). Одна из ключевых тем этих брошюр (как и мн. др. книг и статей И. периода эмиграции) — значение Православия в истории России и в формировании рус. национального характера. Так, в 1-й брошюре И. писал, что именно из глубины Православия родилась у русских «уверенность, что священное есть главное в жизни и что без священного жизнь становится унижением и пошлостью... К самому естеству русской народной души принадлежит это взыскание Града. Она вечно прислушивается к поддонным колоколам Китежа... Православие научило нас освящать молитвою каждый миг земного труда и страдания» (О России: Три речи // Там же. Т. 6. Кн. 2. С. 13, 14). Размышления о России и Православии И. суммировал в ст. «Что дало России православное христианство», написанной в февр. 1938 г. (статья была включена в брошюру

«Основы борьбы за национальную Россию» в качестве 4-й гл.). В своих работах И. неоднократно останавливался на значении Церкви и особо отмечал завещанный со времен рус. древности (от прп. *Феодосия Печерского* и прп. *Сергия Радонежского* до патриарха *Филарета (Романова)*) идеал взаимной независимости Церкви и мирской власти при творческом сотрудничестве в едином деле Божиим на земле. «Церковь учит, ведет, наставляет, советует и помогает: укрепляет, благословляет и очищает, но не посягает, не властвует, не повлекает и не порабощает... Она — власть, но не от мира сего; она духовник и ангел-хранитель. А государство — бережет, обороняет, покоит Церковь и предоставляет ей все необходимое; проверяет себя голосом Церкви, ищет совета, духовного умудрения и совестной чистоты». При этом гос-во также «не посягает на Церковь, не возглавляет ее, не предписывает Церкви ее духовного закона и строя» (Там же. С. 16). Для восстановления такой традиции, по мысли И., необходимо в т. ч. «поколение мудрых и сильных характеров в современной церковной иерархии» (Собр. соч. Доп. т.: Русский колокол. С. 13).

В сер. 30-х гг. И. сотрудничал с организацией «Русская братская помощь» (*Russische Bruderhilfe*), к-рая устраивала в разных городах Германии его публичные лекции о гонениях на Церковь в России и печатала нек-рые из этих лекций (среди публикаций — брошюры «Что говорит мученичество Церкви в Советской России Церквам остального мира?» (1936), «Мученичество Церкви в России», «Христианство и большевизм», «Наступление на Восточную Церковь» (1937)). В 1936 г. в ст. «О богоустановленности советской власти» (Собр. соч. Доп. т.: Кто мы? С. 48–72) И. выступил против т. зр. митр. Виленского и Литовского *Елевферия (Богоявленского)* о необходимости признания советской власти на основании слов ап. Павла (Рим 13. 1–6). Митр. Елевферий высказал эту т. зр. в связи с критикой воззрений и действий митр. *Антония (Храповицкого)* и защитой образа действий митр. *Сергия (Страгородского)* в работах «Неделя в Патриархии: Впечатления и наблюдения от поездки в Москву» (1933) и «Мой ответ митрополиту Антонию (Храповицкому)» (1935). И. отказы-

вается понимать слова ап. Павла: «...нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» и т. д. — буквально-законнически, как заповедь повиноваться любым властям, в т. ч. «сатанинским». В полемике с митр. Елевферием участвовал игум. *Иоанн (Шаховской)* (впосл. архиепископ; см.: *Иоанн, игум.* Пути богочеловеческие // За Церковь. Берлин, 1936. № 29. С. 1–7), занимавший промежуточную позицию (Собр. соч. Доп. т.: Кто мы? С. 545. Комментар. 80).

В кн. «Путь духовного обновления» (1937; Собр. соч. Т. 1. С. 39–282) И. указал пути выхода из духовного, политического, социально-экономического и культурного кризиса, охватившего совр. человечество. Он выделил 7 вечных основ духовного бытия человека, пребывающих в нераздельном единстве, без возрождения к-рых невозможен выход из кризиса: веру, любовь, свободу, совесть, семью, родину и нацию. Первые 2 основы — первичные, через них осмысливаются остальные формы духовной жизни. Так, свобода, согласно И., есть «самостоятельная, самобытная, творческая любовь и вера», совесть «движется силою веры и любви», семья есть «первое лоно любви и веры», родина «постигается любовью и строится верою», национализм есть не что иное, как «любовь к своеобразной духовности своего народа и вера в его творческие богоданные силы». К берлинскому периоду относятся также книги, посвященные христ. культуре и религ. эстетике, — «Основы христианской культуры» (1937; Там же. С. 285–329), «Основы художества: О совершенном в искусстве» (1937; Там же. Т. 6. Кн. 1. С. 51–182), «О тьме и просветлении: Книга художественной критики: Бунин — Ремизов — Шмелев» (1938, изд. 1959; Там же. С. 183–406).

В 1938 г. гестапо наложило арест на печатные труды И. и запретило ему публичные выступления. Лишившись средств к существованию и находясь под постоянной угрозой ареста, И. вместе с женой в июле переехал в Швейцарию.

**Цюрих (1938–1954).** В Швейцарии И. поселился в Цолликоне (пригород Цюриха). Не имея права на постоянную работу и политическую деятельность, в этот период он сосредоточился на лекционных выступлениях (преимущественно в на-

родных школах и ун-тах, в различных культурных объединениях, в т. ч. в русско-швейцар. цюрихском кружке по изучению рус. культуры и истории) и на лит. творчестве. Печатался в швейцар. газетах (большая часть под псевдонимами), в русскоязычных изданиях, в т. ч. в изданиях Русского христианского трудового движения (РХТД) — 12 статей в сб. «Вера. Родина. Семья» (Женева, 1941; среди статей — «О цельной вере», «Возрождение русской государственности», «Очертания будущей России», «Расчленителям России», «О русской национальной идее»), брошюра «Спутник русского христианина-националиста». В 1939 г. на совещании в Женеве выступил с «Проектом Основного Закона Российской Империи» (своего рода посткоммунистическая конституция России). В 1940–1941 гг. подготовил издание своих «Заочных чтений» под общим названием «О грядущей России» (вышло 9 выпусков, издание было прервано второй мировой войной). В 1942 г. выпустил на нем. языке кн. «Сущность и своеобразие русской культуры: Три размышления» (рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 373–620), состоящую из 3 частей: «Душа», «Вера» и «Исторический ход развития». Во 2-й части рассматривались такие вопросы рус. правосл. миропонимания, как своеобразие религ. акта, созерцающее сердце, структура веры, смирение в страдании, очищение, трезвая мистика, вера и жизнь, молитва, церковнослав. язык, духовное мировоззрение, дух и материя, Царство Божие. В Цюрихе И. осуществил переработку на немецкий язык своего 2-томника о Гегеле под названием «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге» (Bern, 1946).

В 1945 г. в связи с кончиной протопресв. *Сергия Орлова (РПЦЗ)* И. произнес речь в женевском храме Воздвижения Креста Господня (Культура сердца // Собр. соч. Доп. т.: Статьи. Лекции. С. 219–220). В это же время им был закончен триптих философско-художественной прозы, изданный на нем. языке: «Я вглядываюсь в жизнь: Книга раздумий» (1938; рус. пер.: Собр. соч. Т. 3. С. 89–226), «Поющее сердце: Книга тихих созерцаний» (1943; рус. пер.: Там же. С. 227–380), «Взгляд в даль: Книга размышлений и упований» (1945; рус. пер.: Там же. Т. 8. С. 343–564). В нояб. 1947 г. в письме митр. *Ана-*

стасию (Грибановскому) И. определил характер триптиха как «философическое Бого-хваление»: «Этим «триптихом» я пытаюсь заткать ткань новой философии, насквозь христианской по духу и стилю, но совершенно свободной от псевдо-философского отвлеченного пустословия... Это философия — простая, тихая, доступная каждому, рожденная главным органом Православного Христианства — созерцающим сердцем... Евангельская совесть — вот ее источник. Кто ее почувствует и примет, тот сам пойдет в Православие. Это, если угодно — подготовительная проповедь «на паперти»» (цит. по: *Полторацкий. И. А. Ильин: Жизнь. 2001. С. 301*). И. подготовил рус. перевод 2-й части триптиха, к-рый был опубликован посмертно в 1958 г. (рус. переводы др. частей были осуществлены позднее).

В 1951 г. И. закончил 2-томное исследование «Аксиомы религиозного опыта», начатое в дек. 1919 г. (изд. в 1953; Собр. соч. Доп. т.: Аксиомы. Т. 1–2), в к-ром сформулировал «аксиоматические основы религиозного акта», «наиболее совершенно осуществляемые именно в Православной вере». С марта 1948 по дек. 1954 г. написал серию статей для единомышленников из Русского общевойскового союза (РОВС). Статьи выходили анонимно в Париже в виде бюллетеней, после смерти И. были выпущены издателями РОВСа в виде 2-томника «Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг.» (изд. в 1956; Собр. соч. Т. 2. Кн. 1–2). В сборнике подводятся итоги политических и духовных размышлений И. о гос. устройстве буд. России, ее духовно-историческом пути, о рус. идее, к-рая в представлении И. есть «идея православного христианства»: «Россия восприняла свое национальное задание тысячу лет тому назад от христианства: осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую христианским духом любви и созерцания, свободы и предметности» (О Русской идее // Там же. Кн. 1. С. 431). К посмертно изданным работам И. относится кн. «Путь к очевидности» (изд. в 1957; Там же. Т. 3. С. 381–560), в к-рой он раскрывает понимание очевидности, достигаемой на основе реально-опытного переживания предмета в религиозно-философском исследовании. В области правоведения и государственного строительства итоговые труды И. так-

же были опубликованы посмертно — «О сущности правосознания» (1919, изд. в 1956; Там же. Т. 4. С. 149–414) и неоконченное исследование «О монархии и республике» (под ред. и с предисл. Полторацкого — Н.-И., 1979; первоначально изд. в 1978 под названием «О монархии»; Собр. соч. Т. 4. С. 415–544).

Скончался после продолжительной болезни, был похоронен на кладбище в Цолликоне. 3 окт. 2005 г. прах И. и его жены перезахоронен в некрополе Донского монастыря в Москве одновременно с прахом ген. А. И. Деникина. Панихиду совершил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*, в своем слове отметивший, что перезахоронение «свидетельствует о завершающемся восстановлении единства нашего народа, разделенного трагической историей прошлого века». 24 мая 2009 г. Патриархом Московским и всея Руси *Кириллом* были освящены новые надгробия на могилах И., Деникина и Шмелёва.

С 1993 г. в Москве издается Собрание сочинений И. (сост., коммент.: Ю. Т. Лисица; к 2009 г. вышло 28 томов). С 2003 г. в Екатеринбурге проходят Всероссийские (с 2006 — Международные) научно-богословские Ильинские чтения, организованные Уральским ин-том бизнеса им. И. совместно с Екатеринбургской епархией; в окт. 2007 г. в Самаре состоялась Региональная научно-практическая конференция «Духовные основы жизни: Философско-религиозное и культурно-педагогическое наследие И. А. Ильина в XXI веке». Сняты фильмы об И.: «Возвращение» (1995), «Завещание философа Ильина» (2005) (режиссер А. Г. Денисов, выпущены на DVD). В мае 2006 г. в Россию был возвращен основной комплекс архивных материалов и б-ки И. из Мичиганского ун-та — рукописи, письма, фотографии, книги (100 коробок). 18 дек. 2008 г. 360 книг из собрания И. были переданы в б-ку МГУ. В апр. 2008 г. на здании МГУ открыта мемориальная доска памяти И. 19 июня 2008 г. в Совете Федерации Федерального собрания РФ состоялась научно-практическая конференция «Учение И. А. Ильина о праве, власти и социальной культуре в России», посвященная 125-летию И.

**Общая характеристика философии И.** Будучи воспитан на философских системах великих нем. мыс-

лителей, И. тем не менее отрицал необходимость создания философской системы как основной задачи для философа, считая создание системы одной из «мнимых задач культуры» (Путь к очевидности // Собр. соч. Т. 3. С. 496). Главное призвание философа, согласно И., — не выдумывание системы, а предметное созерцание и мышление. Понятия «предмет» и «предметность», «очевидность», «воля», «акт» — ключевые в терминологии И. В одном из писем к Шмелёву И. рассматривал свою философию как ряд последовательных актов (в порядке реализации): акт правосознания («О сущности правосознания»), акт сопротивления злу силой («О сопротивлении злу силою»), акт эстетического творчества («Основы художества»), акт лит. критики («О тьме и просветлении»), акт духовно-сердечной повседневности («Я вглядываюсь в жизнь»), акт мирозозерцания («Поющее сердце»), русский национальный акт («Сущность и своеобразие русской культуры»), акт нового культурного творчества («Взгляд в даль»), религ. акт человека («Аксиомы религиозного опыта»), монархический акт («О монархии»), акт воспитания характера (не был полностью реализован, см. в работе «Творческая идея нашего будущего»), акт очевидности («Путь к очевидности») (Письмо от 1.04.1948 // Собр. соч. Доп. т.: Переписка двух Иванов. Т. 3. С. 299). В философии и в жизни И. «был до конца носителем волевой идеи, мыслителем-борцом, философом-крестоносцем и меченосцем, активно и жертвенно борющимся за дух и свободу, за право и правду, за торжество одухотворенной государственности и христианской культуры» (*Полторацкий. И. А. Ильин: Жизнь. 2001. С. 254*).

**«Религиозный смысл философии».** Уже в книге о Гегеле И. писал о том, что философия есть «опытная наука», т. е. существует особый философский опыт: философия есть «особый, универсальный способ познания, опытный по существу и метафизический по предмету» (Собр. соч. Доп. т.: Философия Гегеля. Т. 1. С. 17). Более подробно и специально И. раскрывает эту тему в кн. «Религиозный смысл философии» (составлена из 3 речей: «Философия как духовное делание», «Философия и жизнь» и «О возрождении философского опыта»). Как познавательное

творчество философия есть «внутреннее делание», «творческая жизнь души», однако это не просто душевное, но «душевно-духовное делание»: философия — наука о важнейшем, о духе, о безусловном, объективно-главном и совершенном, о самом лучшем и высшем; философствуя, человек живет в сфере объективно значительных состояний (Религиозный смысл философии // Собр. соч. Т. 3. С. 23). У человека, крый знает подлинно и объективно, «знание и вера не расходятся и не стоят в противоречии: то, что он знает, достоверно той единой достоверностью и очевидно той единой очевидностью, которая силою объективности своей создает верующее знание и знающую веру» (Там же. С. 29). Настоящая философия всегда «духовна, опытна, честна и проста; и именно в этих свойствах своих она приближается к настоящей религии» (Там же. С. 35). «Философия по содержанию своему есть религия», — утверждал И. (Там же. С. 30). В этом смысле метафизика, вырастающая из подлинного религ. откровения, разумно утверждающая духовный Предмет (т. е. Бога, в терминах И.), «религиозно питает, освещает и завершает культуру народа как живого единства» (Там же. С. 36).

Говоря о соотношении философии и жизни, И. писал, что «философия больше, чем жизнь: она есть завершение жизни», однако жизнь есть источник и предмет философии (Там же). И. настаивает на том, что философия — это наука о жизни, причем в самом глубинном ее основании: «Философствовать — значит воистину жить и мыслью освещать и преобразовать сущность подлинной жизни» (Там же. С. 40). Философская методология, согласно И., основана на 2 аксиомах: «...неиспытанное содержание — не познано; неиспытанное содержание — не познаваемо» (1-я аксиома); «философия творится нечувственным опытом» (2-я аксиома), она имеет дело с нечувственными содержаниями и через них — со сверхчувственными предметами (Там же. С. 45–50). Духовная значительность такого опыта определяется тем, что «философия исследует сущность самого добра и самой красоты; она исследует самую сущность бытия и жизни, вопрошая об их сверхчувственной первооснове; она исследует самый дух человека и природу его основных актов, вос-

принимающих эти предметы; она исследует право как необходимый способ духовной жизни, как естественный атрибут человеческого духа. Иными словами, она исследует божественную природу во всех предметах и, наконец, восходит к познанию самого Божества как единого лона и источника всего, что божественно» (Там же. С. 50). Между историей философии и историей религии есть глубинная связь, поскольку «философия с самого начала приняла в себя тот самый предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия». И. говорит о философии как о «культивировании религиозного содержания... в форме систематического опыта и разумного, очевидного и адекватного, мыслящего познания» (Там же. С. 52–53). Исследуя все в меру его божественности, философия тем самым «населяет души людей божественными содержаниями». Т. о., религ. смысл философии, по И., состоит в познании Бога и Божественной основы мира, в изучении истины, добра и красоты как происходящих от Бога (ср.: Лосский. 1994. С. 421).

Рассматривая роль и значение философии в совр. мире, И. отмечает духовную разочарованность людей, связанную с утратой «предметной духовной очевидности». Возродить подлинный и предметный опыт призвана, по мысли И., именно философия: «Природа добра, художественной красоты, истины, права и государства и вообще всех содержаний, совместно слагающих духовную земную ризу Божества, исследуются философией и только философией» (Религиозный смысл философии // Собр. соч. Т. 3. С. 62). Однако философия, прошедшая через нем. идеализм, материализм и позитивизм, сама оторвалась от предметного опыта, потеряла уверенность в бытии и в объективности своих предметов. Рассудочность, стремящаяся к непротиворечивости и систематичности построений вне связи с духовным опытом, только усугубляла современный духовный кризис. Отсюда, для того чтобы помочь человечеству выйти из состояния «духовной пошлости», философия должна преодолеть «мертвенную пустоту и отвлеченность», каждый философ должен взрастить в себе «подлинный и предметный духовный опыт». И. утверждает нераздельность гносеологии и онтологии: познание для фи-

лософа сопряжено с внутренним приобщением к Предмету, поэтому чтобы быть философски одержимым очевидностью духовного Предмета, необходимо быть истинно религ. человеком. Для выхода из совр. духовного кризиса И. считает необходимым создание новой «философии религиозности и откровения... чтобы в религиозном обновлении душ возобновилось одинокое боговидение и соборное богоутверждение» (Там же. С. 88).

#### «Аксиомы религиозного опыта».

В главном сочинении, посвященном проблемам философии религии, И. разрабатывает своеобразную «пневматическую актологию», т. е. учение о личном духовном состоянии верующего. И. был убежден в том, что описание религ. актов великих основоположников и учителей христ. Церкви и установление общих «аксиоматических» основ их религиозности должно помочь совр. человечеству возродить подлинно духовный опыт, лежащий в основе любого религ. верования (не только христианского). И. полагал, что именно утрата такого опыта лишает совр. человечество «идейной и творческой силы и делает его растерянным в борьбе с восставшим и воинствующим безбожием» (Собр. соч. Доп. т.: Аксиомы. Т. 1. С. 9). Именно в сфере опыта и акта (реже в сфере учения), согласно И., к христианству приближаются мн. нехрист. религ. учителя и философы: чем более полно в человеческой религиозности соблюдаются аксиомы духовности, самодеятельности, сердечного созерцания, катарсиса, цельности, искренности, смирения и трезвения, тем более дух такой религиозности «приближается к Евангелию и к духу православного христианства» (Там же. С. 13). Основываясь на словах ап. Иоанна Богослова «всякий, делающий правду, рожден от Него» (1 Ин 2. 29), а также на учении сщмч. Иустина Философа о семенах Слова, посеянных во всем человеческом роде (*Iust. Martyr*. II Apol. 8), И. утверждает, что все человечество, как христ., так и нехрист., включено в план Божественного домостроительства. В этом отношении он считал свое исследование «православно-апологетическим». Каждая из 27 глав его книги имеет специальные лит. добавления с выписками из Свящ. Писания, творений св. отцов, религ. лит-ры (как вост., так и зап.).



Религия, по определению И., есть «всежизненная (в смысле сферы охвата) и живая (по характеру действия) связь человека с Богом, или иначе: человеческого субъекта с божественным Предметом» (Собр. соч. Доп. т.: Аксиомы. Т. 1. С. 18). Основанием всякой религ. веры является личный религ. опыт человека, а источником — пережитое в этом опыте Откровение (Там же. С. 14). Такой религ. опыт прежде всего субъективен (1-я аксиома), поскольку каждый человек есть «личный, свободный и ответственный дух» (Там же. С. 32), приходит к Богу своим путем, воспринимает Бога «в пределах своей субъективной и личной человечности» (Там же. С. 17), и Бог открывается каждому человеку иначе. С этим связаны самобытность и своеобразие личного религ. опыта, а также его непереносимое одиночество. Только приобретя такой опыт, человек может принимать живое и творческое участие в жизни Церкви, хотя для мн. людей он начинается с присутствия в храме и с общения (Там же. С. 28). Религ. опыт есть состояние духовное (2-я аксиома), ему принадлежит главное значение и главное место в душе человека: «Всюду, где религия является делом «случайного интереса», «моды», «салонного увлечения» или же делом любопытства и развлечения, или, еще хуже, делом практической пользы, расчета и спекуляции, или же, самое худшее, делом похоти и сладострастия — всюду она... теряет свой духовный ранг и перестает быть религией» (Там же. С. 37). Признаком духовности религ. опыта является благоговейное предстояние человека перед Богом, связанное с чувством ранга, ответственности. Как существо самостоятельное и самоопределяющееся, человек должен иметь автономный (т. е. самостоятельный) религ. опыт (3-я аксиома), не сводимый к опыту др. людей: «Автономия духа есть необходимая «личная форма» любой религиозности» (Там же. С. 75). Религ. автономия проявляется не в изобретении для себя новой веры, но в свободе и глубине, искренности и цельности принятия Божественного Откровения (Там же. С. 57). Такой автономной вере И. противопоставляет веру гетерономную (букв. — чужезаконную), т. е. отрывающуюся от личного избрания, удостоверения и принятия, целиком полагающуюся на веру дру-

гих. Именно к автономной вере, по мнению И., «всегда стремились все великие подвижники, пустынники и молитвенники», в то время как гетерономность проявляется в любой форме религ. принуждения (как принудительного безбожия, так и навязанной религиозности): «...принудительное безбожие... ведет не к безверию, а к вере в систему земных, ничтожных, пошлых и не заслуживающих веры содержаний. Всякое религиозное принуждение — даже принуждение к истинной вере — порождает духовность человека и умаляет искренность и цельность его веры» (Там же. С. 73). Преодоление гетерономности, по И., есть путь к подлинной религиозности (4-я аксиома).

Религ. вера предполагает свободное сердечное приятие (5-я аксиома), т. е. любовь, к-рая находит в Боге свой неиссякаемый источник. В этом, согласно И., состоит «первая и основная идея христианства и притом — в его восточном понимании и осуществлении» (Там же. С. 94). Такое сердечное приятие дает религ. вере опыт духовной очевидности, т. е. внутр. опытное «зрение», посредством к-рого «обличаются», по словам ап. Павла, «вещи невидимые» (см.: Евр 11. 1, по греч. тексту), т. е. «объективно-сущие духовные состояния» (Собр. соч. Доп. т.: Аксиомы. Т. 1. С. 94). Именно из любви рождается подлинная религия, и без любви она невозможна; любовь есть основание цельности в принятии Бога всеми остальными внутр. силами человека (чувством, воображением, мыслью, волей). Подлинный религ. опыт — предметен (6-я аксиома), т. е. предполагает веру в объективно сущее Божество (Предмет), а не в субъективные фантазии и вымыслы. По своему существу религ. опыт есть «опыт объективного совершенства»: «...различные исповедания, так же как и религиозные философии, отличаются друг от друга по тому, какими именно душевными силами и способностями люди обращаются к совершенству, воспринимают его и предаются ему, ища у него «блага» и «спасения»» (Там же. С. 122).

В человеческой религиозности, по И., необходимо различать религ. акт, религ. содержание и религ. Предмет (7-я аксиома): «...каждая религия приписывает себе верный религиозный акт и отвергает чужие; и каждая

религия утверждает за собой «истинное» религиозное содержание, почерпнутое ею из «божественного откровения»; и каждая религия уверена в том, что она сама связана и связует людей с единым истинным Богом, с самим религиозным Предметом» (Там же. С. 132). Под религ. актом И. понимает состояние человеческой души, выражающее то, «как» человек верует (религ. настроенность, любовь к Богу, молитва, покаяние, совершение таинств, каждое религиозно-обоснованное решение воли, обряд, аскетическое упражнение, писание религ. гимна, формулирование догмата и др.). Напротив, религ. содержание — это не душевное состояние и не личное переживание, но то, «во что» человек верует и «что» он исповедует как подлинное религ. состояние (Там же. С. 136). Разграничивая религ. акт и религ. содержание, И. отмечает необходимость различать правоту признаваемого религ. учения и верность религ. акта: недостаточно «признавать» к.-л. вероисповедание, необходимо «принять его верным актом» (Там же). В самом деле, «человек может прилепиться искренним, цельным и богобоязненным актом к самым различным религиозным учениям и содержаниям», и вместе с тем «одно и то же религиозное учение может быть принято и несомно различными актами». В последнем случае в различных актах можно усмотреть и различные содержания: «...в одном и том же исповедании злой лицемер видит Бога (если он вообще Его видит) иначе, чем смиренный молитвенник». Отсюда, делает вывод И., ни одна Церковь не имеет права распространять среди людей свое исповедание во что бы то ни стало, не заботясь о верном акте. В то же время И. отмечает теснейшую связь религ. акта и религ. содержания как в жизни, так и в истории религии (Там же. С. 136–137).

Подлинный религ. опыт, по И., происходит только при условии непосредственного восприятия Бога человеком (8-я аксиома); «закон непосредственности» проистекает из самого глубинного существа религии как соединения Бога с человеком и человека с Богом. Для подтверждения этого тезиса И. приводит «высший и священнейший акт христианской религиозности» — «Таинство Причащения, в котором верующий получает возможность принять Тело



и Кровь Христову в форме непосредственной из всех, доступных земному человеку: принять не «восприятием», не зрением, не слухом, не прикосновением, но вкушением, непосредственно вводящим Св. Тайны в телесное естество человека — до полного и нерасторжимого отождествления». Причащение указывает христианину силу и степень духовного единения с Богом, к которому он призван стремиться и приближаться (Там же. С. 154–155). Этим вовсе не отрицается «посредничество» пророков, святых, Церкви, священников и епископов, но означает, что «всякое посредничество в религии имеет свою главную целью — непосредственное соединение человека с Богом» (Там же. С. 154); «дух Евангелия есть дух непосредственной религиозности и непосредственной молитвы», «утрата этого духа выражает удаление от Христа» (Там же. С. 164).

Вопрос о «религиозном методе», т. е. верном пути (греч. *μέθοδος*; букв. — «путь вслед за чем»), ведущем к Богу, есть основной и существенный для каждой религии (9-я аксиома): «религиозное учение наставляет людей в методе и человеческая религиозность состоит в осуществлении этого пути» (Там же. С. 170). Религия, подчеркивает И., есть прежде всего путь к Богу, для христианина Христос есть религ. путь, ведущий к истине и обновляющий его жизнь (Там же. С. 172, ср.: Ин 14. 6); всякий верующий человек, к-рый считает себя «владеющим истиной о Боге, достигшим ее», должен стараться рассказать о своем пути и пытаться научить других (Там же. С. 191). Несмотря на то что религия принадлежит к сфере «чудесного» и «тайнственного», религ. отношение к чуду и религ. созерцание тайны отличаются от суеверного, магического и всякого иного нерелиг. восприятия «потусторонней» сферы жизни и мира (10-я аксиома) (Там же. С. 198). Далеко не все необычное, непонятное и неизвестное является «чудом». И. дает характеристику чуда в религ. смысле: чудо есть «нечто подлинно-сущее, вправду совершившееся, объективно-достоверное», однако не объяснимое никаким действием известных нам естественных сил; в подлинно религ. чуде непременно проявляется «живое и беззаветное искание Бога», «поэтому христианин, признающий

Христа лишь по Его чудесам, еще не нашел к Нему верной, духовной дороги»: чудеса Христа не были главным делом Его жизни, но они были только постоянным проявлением Его любви к страждущим; «Он Сам был (как Бог во плоти) величайшим Чудом», несравнимо большим всех остальных Его чудес (Там же. С. 199, 203, 204). Раскрывая религ. понимание тайны, И. считает необходимым различать 3 стороны в области «тайнственного»: человеческий подход к тайнственному; то, что человек принимает и выдает за «тайну»; самую «подлинную глубину тайнственно-сущего Предмета» (Там же. С. 210). Религ. тайна есть «тайна Бога», она «скрыта в Боге», однако эта сокровенность вовсе не означает недоступность, она требует от человека свободного обращения, самоусовершенствования и усвоения.

Подлинная религиозность противоположна всякой духовной индифферентности (11-я аксиома), она характеризуется постоянной, устойчивой направленностью и напряженностью, или религ. интенцией (Там же. С. 217). Настоящий религ. опыт, согласно И., вовсе не исключает сомнения; напротив, религ. сомнение подразумевает некое, хотя бы минимальное, отношение к Богу, предваряющее опыт духовной очевидности (12-я аксиома): «Кто истинно сомневается в бытии Божиим, — утверждает И., — тот уже имеет Бога в самом акте своего сомнения. Ибо истинно-религиозное сомнение есть уже начавшийся опыт религиозной очевидности» (Там же. С. 240). Образцом подлинно-религ. сомнения И. называет евангельскую молитву «о религиозной очевидности и вере» — «верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк 9. 24). Такому религ. сомнению противостоит сомнение вне религ. опыта, беспредметное (т. е. не ищущее духовного Предмета), слепое и бесплодное (Собр. соч. Доп. т.: Аксиомы. Т. 1. С. 433). К явлениям отрицательно-религ. И. относит пошлость, к-рая в религ. понимании представляет собой явление религ. опустошенности и омертвения (13-я аксиома): «...пошлым становится то, что выходит из Божиего луча, утрачивает свой священный смысл и становится духовно-ничтожным» (Там же. С. 254). Описав понятие религ. пошлости с отрицательных сторон, И. дает его глубокое

положительное определение: «...это есть неблагоговейный по форме и религиозно непредметный по существу способ смотреть на вещи, жить и действовать и соответствующее ему обесценение жизненных содержаний» (Там же. С. 268). Не найдя соответствующего слова ни в одном европ. языке, а также осмысления этой идеи в европ. философии, И. делает вывод о том, что «европейское человечество не осознало еще того религиозного бедствия, которым оно постигнуто, ибо бедствие это не нашло себе даже имени в его разуме и языке». Явлением «воинствующей пошлости» называет И. также совр. агрессивное безбожие (Там же. С. 255). «Пошлый уклад жизни», по И., никогда не может привести к настоящей религиозности, но ведет к суевериям и магии. Еще более вырождает религиозность человека восприятие религ. предметов «не-по-главному», т. е. поверхностно и безразлично, без «интенции на главное» (14-я аксиома).

Признаком зрелой (или созревающей) религии является идея религ. катарсиса (очищения) (15-я аксиома) — «идея древняя, верная и глубокая»: «Она возникала везде, где человек начинал чувствовать, что религия есть дело не инстинкта, а духа, не суеверия, а достоверности, не выдумки, а созерцающего опыта, не страха, а радости и любви» (Там же. Т. 2. С. 9). Путь человека к Богу есть путь духовного роста и совершенствования. Религ. очищение имеет как отрицательную задачу, так и положительную. Первоначальная задача — освобождение души от недуховных, пошлых и ничтожных содержаний. Это постоянная потребность человечества всех религий и исповеданий. В христианстве она осуществляется через покаяние и тайную исповедь. Именно в таинстве Покаяния, по мысли И., человек может удостовериться в духовности, автономности, непосредственности и самодеятельности своего религ. опыта. В этом таинстве «должен «зачаться» новый человек — по-новому видящий, любящий, постигающий, желающий и действующий». Покаянный катарсис не должен прекращаться до новой исповеди, но непрерывно продолжаться в течение жизни (Там же. С. 13). На положительной стадии катарсис создает и укрепляет религиозно верные акты: «Духовное око отверзается; оно вос-

принимает Божий свет и божественные содержания; слагается личный религиозный опыт, построяется личный духовный характер; душа приобретает способность пребывать на уровне божественных содержаний и зреет в религиозной очевидности» (Там же. С. 11–12). Религ. очищение, согласно И., «завершается через земную смерть в неземном бессмертии» (Там же). Такое очищение, отмечает И., необходимо не только в личной жизни, но и в национальном бытии, поскольку у целых народов так же слагается «национально-однородный духовный акт и однородность переживаемых содержаний». Поэтому «личный катарсис нуждается в общецерковном и национальном очищении». Однако у совр. народов, утративших эту возможность (в отличие от древних с их днями и обрядами религ. очищения), «всемирный катарсис возможен только в виде наступающего их хозяйственного, государственного, духовного кризиса и сопряженных с ним глубоких страданий, приводящих к обновлению и перерождению духовного акта» (Там же. С. 20). Для того чтобы «осуществить свой жизненный катарсис», человек должен усмотреть, принять и усвоить религ. смысл всех явлений и состояний своей жизни («огней жизни», в терминологии И.) (16-я аксиома), постичь их воспитательное значение и через их восприятие и усвоение приблизиться к Богу (Там же. С. 34–35).

Вынашивая свой религ. опыт, человек стремится к особому «религиозно-опытному» общению, способному утвердить его в верности избранного пути. Идея Церкви как «союза верующих, связанного единством Боговосприятия, таинств и иерархии, возводящего свою веру к удостоверенному Откровению и закрепленного самостоятельным правовым строем» хотя и имеет христ. происхождение, однако мн. чертами, согласно И., присутствует в дохрист. и внехрист. верованиях (Там же. С. 49). Именно в основе Церкви заложены начала духовного ранга и религ. иерархии. Однако только в христ. Церкви, основанной не «вдохновенно-верующими просто-людьми», но Самим Христом, Сыном Божиим, имеется «отверстая дверь» к Богу, поскольку от Него как от Главы Церкви христиане имеют в качестве дара «необходимое в религии свободное сердечное созерцание»;

«удостоверенное и потому разумное верование; восприятие сущего совершенства; совестное озарение; пробуждение духовной любви; радование абсолютному рангу; дар смирения и тем самым — преодоление всех демонических соблазнов» (Там же. С. 52). Основной дар «всякой церкви» — ее религ. акт, к-рым определяются все др. ее религ. дары: храмы, изображения Божества, отношение к писанию и преданию, догматические формулы, богослужение и культура молитвы, концепция духовенства, понимание святости и чуда (17-я аксиома). Эти дары не извлекаются из личного опыта, а создаются религ. «общинной», или Церковью. Рассматривая по порядку эти дары в правосл. Церкви, И. подчеркивает их целостное духовное единство: религ. акт есть «душевно-духовная основа всего»; храм и иконы — его «вещественные знаменования»; писание, предание и догмат — его обоснование; молитва, обряд и таинство — его «жизненно-церковное осуществление» (Там же. С. 67). Идя по пути усвоения этих даров, человек должен прийти к религ. цельности и религ. искренности. По словам И., «человек религиозен лишь там, где он целен, и лишь постольку, поскольку ему удалось добиться в самом себе внутреннего единения и единства» (18-я аксиома); нельзя признавать Бога лишь одной частью души или духа, а другой (или другими) — не признавать; «нецельная религиозность есть слабая, колеблющаяся, исчезающая» (Там же. С. 77). Вместе с тем религия только тогда подлинна, когда религ. человек искренен, т. е. когда его дух «прозрачен» перед лицом Божиим (19-я аксиома) (Там же. С. 104, 114). К этой духовной прозрачности ведет религ. очищение души, к-рое призвано освободить людей прежде всего от лжи и предательства в их особом религ. значении (20-я аксиома) (Там же. С. 115).

Истинно религ. человек живет желанием совершенства, во всем ищет верности Богу и остро ощущает всякий свой грех как «попрание совестно-божественного зова» (21-я аксиома). При этом человека, воспринимающего «всякое духовное несовершенство как грех, и всякий грех как вину», а также «испытывающего общечеловеческую вину во всем и за всех», грех приводит к страданию, и в этом свойстве греха, по мысли И.,

заложено его преодоление (Там же. С. 148). Подлинная, живая религиозность невозможна без молитвы (22-я аксиома): «...религиозность есть обращенность души к Богу, и как только это обращение осуществляется, так начинается молитва» (Там же. С. 155). И. особенно подчеркивает всеохватность молитвы — человек способен молиться «каждым дыханием, зрением и слухом, молчанием и пением, стоном и вздохом, деланием и неделанием, творческим искусством и исследующим умом, приговором судьи и храбростью воина, на пашне и в лесу, в саду и на пасеке, столпничеством и паломничеством, воспитанием детей и хозяйственным трудом, на троне и в темнице... каждую слезою, каждым деянием и всем терпением своим...» (Там же. С. 163–164). Молитва есть начало единения с Богом: именно единение с Богом составляет смысл и цель религ. делания (23-я аксиома) (Там же. С. 181). На всех ступенях этого пути от человека требуются смирение и трезвение (24-я аксиома), выражающие повышенное чувство религ. ответственности, трепетное благоговение, вне к-рого религия утрачивает духовный характер и перестает быть религией (Там же. С. 211). Единение с Богом вовсе не означает совлечение человеческого естества, но приобщение к Богу, к Его свету посредством восприятия Божией благодати (25-я аксиома). В этом приобщении заключается высшее счастье для человека, доступное на земле, или *блаженство* (Там же. С. 227). Оно возможно, только если человек воспринимает «божественный Предмет» последней глубиной сердца, вовлекая в это приятие силу сознания, воли, разума, и придает этому опыту определяющее значение в личной жизни (26-я аксиома). В заключение И. останавливается на нек-рых «трагических» проблемах религ. опыта, к-рые могут быть разрешены только на основании аксиом (невозможность достичь полного богоподобного совершенства в земной жизни, вражда плоти и души против духа, множественно-разделительный способ существования человека, сопротивление злу) (Там же. С. 271–296).

**Нравственная философия.** В области этики, полагает И., подлинное нравственное измерение вещей и людей открывается философу только в нравственном опыте через силу

совестного акта, т. е. «особого иррационального сосредоточия души на любви и воле к нравственному совершенству» (Собр. соч. Доп. т.: Справедливость или равенство? С. 419). Лично глубоко не испытав всех нравственных состояний и проблем, философ не может рассуждать о них ответственно, поэтому его задача состоит в воспитании себя к совестному акту. Тот, кто хотя бы один раз пережил такое эмоционально-волевое, активное состояние «нравственного вдохновения», «приходящее из священной глубины человеческого сердца», создает в себе своего рода «алтарь, перед которым он может молиться Богу добра и лучами которого он призван освящать всякое спорное жизненное обстояние» (Там же; подробно о совести и совестном акте см. в книгах «Путь духовного обновления» и «Путь к очевидности»).

Нравственная философия (преимущественно в ее социально-политическом измерении) была выражена И. в ряде лекций, газетных и журнальных статей и прежде всего в работах «Основное нравственное противоречие войны» и «О сопротивлении злу силою». В них И. раскрывает нравственный смысл войны и борьбы, к-рые на первый взгляд противоречат основным законам нравственности: вопреки пацифизму рус. интеллигенции и учению Л. Н. Толстого о непротиивлении злу силой И. дает нравственное оправдание войны и применения силы против зла («оправдание меча»). Безусловно, насилия и убийства, к-рые люди совершают во время войны, не могут быть делом благим, праведным и святым. Всякий раз, как человек, имея возможность выбора, «совершает нравственно недоброкачественное деяние, он несет на себе вину; поэтому война есть наша общая великая вина» (Собр. соч. Т. 5. С. 26). Однако принцип, выдвинутый Толстым, устанавливающий как нравственную норму поведения «максимальную щедрость в отдаче того, чем другой желает завладеть», может распространяться на конечные временные блага (вещи и жизненные удобства), но никак не на духовное достояние, что было бы не «щедростью», но отречением и предательством. В самом деле, не противиться человеку, понуждающему к совершению низкого дела, значило бы отречься от человеческого достоин-

ства; не противиться народу, к-рый восстал для того, чтобы лишиться нас свободной самобытной жизни, равносильно духовному самоубийству. Кроме того, нельзя предоставить сильному угнетать слабого; нельзя быть щедрым, отдавая чужое благо или чужую жизнь; нельзя отречься от своих убеждений и верований и т. д. И. подчеркивает, что любое убийство, в т. ч. во время оборонительной войны, не может рассматриваться как нравственно оправданное («цель оправдывает средства») — «вопрос о нравственной ценности цели и нравственной ценности средства суть два вполне самостоятельных вопроса» (Там же. С. 25), поэтому жизненная целесообразность или неизбежность деяния не может изменить его «нравственной недоброкачественности». Нравственно праведная цель защитить и отстоять при несправедном и духовно-мучительном средстве, принимаемом с ощущением вины, составляет, по И., основное нравственное противоречие войны, к-рое не может быть разрешено и устранено, но только принято и изжито во всей своей глубине как высшая нравственная трагедия (Там же. С. 29).

В кн. «О сопротивлении злу силою» И. поставил задачу вскрыть ложные основы, заблуждения и предубеждения рус. интеллигенции, к-рые привели Россию «к разложению и гибели», и противопоставить им возрожденную религ. и гос. мудрость и силу «восточного Православия и особенно русского Православия». Книга посвящена разбору двуединого вопроса: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою?» (Там же. С. 34). И. подробно излагает учение Толстого о добре и зле и доказывает, что Толстой искажил и ложно истолковал учение Христа, заменив сентиментальностью, жалостливостью, размягчением души действенную христ. любовь, требующую борьбы со злом. Вместе с тем И. не считает верным решение вопроса М. Лютером и иезуитами. Положительное решение проблемы борьбы со злом И. строит на основании принципиального различия между силой и насилием (произвольным, безрассудным принуждением,

исходящим от злой воли или направленным ко злу), а также между несправедностью и грехом. Правильный подход он усматривает в «древнем духе Православия», исходящего из апостольского учения (1 Петр 2. 13–16; Рим 13. 3–5) и святоотеческой традиции. Применение силы и меча здесь не оправдывается и не освящается, но допускается как необходимость. Безусловно, сопротивляться злу следует всегда любовью: во-первых, религ. и нравственным самосовершенствованием; во-вторых, духовным воспитанием других; в-третьих, когда остальные способы недействительны или неприменимы, — силой и мечом. В этом случае применяющий силу будет «несправеден, но прав». Христ. любовь, по мнению И., имеет не только утверждающий, но и отрицающий лик. Призыв Христа любить врагов относится к врагам человека, но не к врагам Божиим; призыв прощать обиды подразумевает личные обиды, поскольку «никто не вправе прощать чужие обиды или предоставлять злодеям обижать слабых, развращать детей, осквернять храмы и губить родину», — отмечал И. в речи «Идея Корнилова», произнесенной им в Праге, Берлине и Париже незадолго до выхода кн. «О сопротивлении злу силою». Вдохновленная любовью к Богу, к святыням, к родине, к ближним, борьба со злодеями необходима. Такое понимание идеи любви и меча И. связывает с образами арх. Михаила и вмч. Георгия Победоносца. «Именно этой любви, — утверждал И., — учили нас наши иерархи и угодники; так носили свой меч русские православные цари и их верные бояре; так служили и слагали свои головы православные воины» (Собр. соч. Т. 5. С. 226–227).

Идеи И. о сопротивлении злу силой вызвали острую полемику (подробно см.: О сопротивлении злу силой: Pro et contra: Полемика вокруг идей И. А. Ильина // Там же. С. 289–556). Среди противников И. оказались люди разных мировоззрений и политических взглядов — З. Н. Гиппиус, М. Е. Кольцов, М. Горький, Н. А. Бердяев, Ю. И. Айхенвальд, Ф. А. Степун, прот. Василий Зеньковский и др. Вместе с тем позицию И. разделяли Струве, Шмелёв, Н. О. Лосский, Н. С. Арсеньев, иерархи Русской Зарубежной Церкви (митр. Антоний (Храповицкий), ар-

хиеп. (впосл. митрополит) Анастасий (Грибановский), еп. (впосл. архиепископ) Тихон (Лященко)). На одно из первых критических выступлений И. ответил ст. «Отрицателям меча», в к-рой писал: «Все мое исследование доказывает, что меч не «свят» и не «праведен», что Крест — не меч и что меч не есть оружие Христа, что понуждения и меча абсолютно недостаточно для борьбы со злом; что зло и злой человек совсем не одно и то же... Когда я говорю о «православном мече», то я разумею меч, православно обоснованный (совсем не «оправданный», и не «освященный», и не «святой»)» (Там же. С. 229–231). По словам Бердяева, главная ошибка И. состоит в том, что он абсолютизирует относительное, т. е. «смешивает государство с Церковью и приписывает государству цели, которые могут быть осуществлены лишь Церковью»: побеждать зло может только Церковь, взаимодействие свободы и благодати; свобода предполагает не только свободу добра, но и нек-рую «свободу зла», отрицание последней делает добро принудительным. И., по мнению Бердяева, считает человеческую свободу лишь проявлением Божественной свободы, воспринимает человека только как орудие добра, для него вечно добро, а не человек; при этом он хочет не столько творить добро, сколько истреблять зло (Бердяев. 1926). Однако критика Бердяева, обвинявшего И. в том, что он проповедует ««Чека» во имя Божие», не попадала в цель, поскольку, как отмечал И., в ней ему приписывалась целая система идей, к-рая не только ему не принадлежит, но к-рую он сам считает заслуживающей отвержения (Кошмар Н. А. Бердяева: Необходимая оборона // Возрождение. 1926. 26 окт.; переизд.: Собр. соч. Т. 5. С. 236–243). В ответе Бердяеву И. особенно подчеркивал социальный характер своей работы, в к-рой намеренно оставлен за скобками процесс внутр. религ. и нравственного воспитания человеческой души; рассматривая необходимость и пути гос. воздействия, он доказывает в своей книге, что «человекоубиение ни при каких условиях не будет праведным делом, что государственная необходимость его есть трагедия и ведет к духовному компромиссу, который возлагает на правителя и на война обязанность покаянного самоочищения» (Собр. соч. Т. 5. С. 240).

Митр. Антоний (Храповицкий) в отзыве на книгу И. главным ценным ее видел в ясном указании на «ложь и лицемерие непротивленцев, могущих продолжать свое существование только благодаря наличности армии и полиции... следовательно, если война и казнь грех, то это грех всех» (Там же. С. 370). Раскрывая церковную т. зр. по этому вопросу, митр. Антоний писал: «Убийство... — грех как выражение богопротивной злобы и ненависти или как производ, воспрещенный Богом. Но убийство на войне может не содержать в себе ни того, ни другого элемента и потому Церковь в каноническом послании св. Афанасия Великого к Амуну монаху не признает участие на войне грехом» (Там же. С. 371). К недостаткам работы митр. Антоний относил отсутствие указания границ приложения активной принудительной силы в борьбе со злом (пытки при допросе, террор при бунте и т. д.), что, впрочем, замечал он, выходит за рамки исследования. По словам архиеп. Анастасия (Грибановского), книга И. «покоряет читателя, зажигая его сердце горящим дерзновением правды», она имеет «не только теоретическое значение и для нас, епископов, обязанных по своему положению активно бороться со злом и карать его носителей» (Там же. С. 398–399). А. В. Карташев подчеркивал «оригинальность и силу» решения И. сложнейшей трагической дилеммы — греховного попустительства творящемуся злу или, тоже греховной, активной борьбы с ним — на основе глубокого анализа двойственного характера акта любви (положительного и отрицательного) (Там же. С. 368). Проблема нравственного компромисса и связанная с ним идея благой цели, требующей дурных средств, рассматривается также в специальной лекции И. «Учение о компромиссе и дурных средствах» (1935; Собр. соч. Доп. т.: Справедливость или равенство? С. 415–444).

**Христианская культура и искусство.** Идея созидания христ. культуры на земле, по глубокому убеждению И., проистекает из «великого смысла Христова пришествия», в соответствии с к-рым христианин призван «вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в ее ткани» (Основы христианской культуры // Собр. соч. Т. 1. С. 291). Кри-

зис совр. культуры И. связывал с ее секуляризацией, обособлением от веры, религии и Церкви. Если в XIX в. европ. культура уже по существу была культурой светской, то культура XX в., все более обособляясь от христианства, вообще утрачивала религ. дух, смысл и дар. При этом утрата христ. духа не означала перехода к какой-то новой религиозности: «отделавшись от христианства», культура «ушла в безрелигиозную, безбожную пустоту». Вслед этого человек «религиозно мертвеет, умственно и нравственно вырождается и идет навстречу невиданному еще в истории человечества культурному кризису» (Там же. С. 286–287). Несмотря на это, И. считал, что культуру необходимо творить на христ. основах, ибо «вся история христианства есть... не что иное, как единый и великий поиск христианской культуры» (Там же. С. 295). Под христ. культурой И. понимает здесь проникновение христ. духом всех форм человеческой жизни и творческой деятельности — науки, искусства, семейной жизни, воспитания, политики, труда, общественной жизни, хозяйствования и т. д. В этом смысле созидание христ. культуры не может быть осуществлено в рамках одной эпохи, одного народа, одного поколения раз и навсегда: каждая эпоха, каждый народ и всякое поколение должны стремиться проникнуться духом христ. учения и «излить этот дух в свою жизнь и в мир вещественный» (Там же. С. 316).

Поскольку Евангелие не содержит прямых указаний, относящихся к вопросам христ. культуры, необходимо исходить не из буквы, а из духа христианства. Дух христианства, по И., есть дух «овнутрения» («Царство Божие внутри вас есть»), любви («Бог есть любовь»), молитвенного созерцания, живого творческого содержания (а не формы или «ветхой буквы»), совершенствования («Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный») и предметного служения делу Божию на земле. Для того чтобы творить христ. культуру, человеку необходимо обновиться в этом евангельском духе и затем из глубины христ. цельности и свободы обратиться к миру. Было бы в равной степени неправильно принять Христа, отвергнув мир, и принять мир, отвергнув Христа. Правильное решение есть решение правосл. христианства: «Принять мир вследствие

принятия Христа и на этом построить христианскую культуру» (Там же. С. 314). И. особенно отмечал мироприемлющее свойство рус. Православия: в отшельнике, примиряющем князей; в епископе, наставляющем или укоряющем государя; в хозяйствующем монастыре; в правосл. патриархах и старцах; в исповедничестве правосл. духовенства; в правосл. искусстве — «от Дионисия до Нестерова, от сладкогласия киевских распевов до «Жизни за царя» Глинки, от древнего малого храма в крепости Иван-Город до храма Христа Спасителя в Москве»; в переписке свт. *Филарета* Московского с А. С. *Пушкиным*, в надписи «Свет Христов просвещает всех» на здании Московского ун-та и т. д. Рус. Православие, по словам И., не мыслит мира внехрист. или светским, «просвещение и просветление мира является его прямым заданием» (Там же. С. 315). Вместе с тем христ. культура должна твориться свободно, хотя и при возможном содействии (но не по предписанию) Церкви или гос-ва (разграничение функций: народ творит, гос-во правит, Церковь учит).

Религиозно-философские воззрения И. лежат в основе не только его общекультурных, но и эстетических взглядов. В работе «Основы художества: О совершенном в искусстве» И. утверждает, что всякое подлинное искусство, к-рое он воспринимает как «возвышенное служение человеческому духу и чистую радость Божественному», имеет духовно-религиозные корни (независимо от воли художника). Основой искусства И. считает художественность, к-рую он понимает как «символическо-органическое единство в произведении искусства, идущее от его самого глубокого слоя, от его главно-сказуемого, которое может быть названо художественным предметом» (Там же. Т. 6. Кн. 1. С. 124). Критерий художественного совершенства И. определяет, исходя из анализа 4 категорий — художественного акта, художественной материи, художественного образа и художественного предмета. Приоритет отдается последней категории как наиболее приближенной к религ. корням искусства: «Создание искусства есть прежде всего и больше всего выношенное художником Главное, сказуемое им содержание, почерпнутое им из таинственного существа мира и человека, или — не-

сравненно больше и священнее — из тайны Божией» (Там же. С. 58). Художественно-символическая сторона искусства, к-рая выражает мироощущение и богосозерцание художника, остается главной во всяком настоящем произведении искусства, даже если сам художник ее не осознает.

В связи с таким пониманием природы искусства И. рассматривает и задачи эстетической критики, к-рая должна быть религиозно углубленной, ответственной и неподкупной, духовно зрячей и философски обоснованной. Так, лит. критик должен правильно усвоить художественный акт автора (душевно-духовное восприятие и изображение мира), его художественную материю (используемые словесные средства), художественный образ (раскрываемые внешние и внутренние образы) и художественный предмет (главные и глубинные жизненно-духовные постижения). В кн. «О тьме и просветлении» И. предлагает свой опыт детального критического анализа художественного акта 3 представителей совр. рус. лит-ры — И. А. *Бунина*, А. М. *Ремизова* и Шмелёва, к-рых он называет «изобразителями восставшей тьмы и разливающейся скорби» (Там же. С. 404). Свое исследование И. завершил символическими образами, характеризующими каждого из писателей. Для лит. творчества Бунина таким символом может служить «страстный и скорбный демон, жаждущий наслаждения и не знающий путей к Богу»; для Ремизова — «трепетный и рыдающий праведник», для Шмелёва — «человек, восходящий через чистилище скорби к молитвенному просветлению» (Там же. С. 405–406). Творчеству Шмелёва И. посвятил также ряд статей, сохранилась их обширная переписка (см.: Собр. соч. Доп. т.: Переписка двух Иванов. 3 т.). И. — автор лекций и статей о А. С. *Пушкине*, Ф. М. *Достоевском*, Толстом, Д. С. *Мережковском*, Н. К. *Метнере*, Ф. И. *Шаляпине* и др. деятелях рус. культуры.

**Социально-политическая философия и будущее России.** В основе социально-политических воззрений И. лежит его религиозно-философское учение о правосознании. Согласно И., право имеет объективное значение, духовный смысл, оно относится к тем же «вершинам духа», что и истина, добро, красота и откровение: «В правосознании участвует

не только «знание» и «мышление», но и воображение, и воля, и чувство, и вся человеческая душа» (О сущности правосознания // Собр. соч. Т. 4. С. 230). Правосознание есть «инстинктивная воля к духу, к справедливости и ко всяческому добру», поэтому его основание лежит «в религиозном чувстве и в совести» (Там же. С. 231). Здоровое правосознание зиждется на 3 главных аксиомах: «чувстве собственного духовного достоинства, способности к самоотзыванию и самоуправлению и взаимном уважении и доверии людей друг к другу». Эти аксиомы учат человека самостоянию, свободе, совместности, взаимности, солидарности и духовной воле (Там же). Отсюда проистекает представление И. о гос-ве как об «организованном единении духовно солидарных людей, понимающих мыслью свою духовную солидарность, приемлющих ее патриотическую любовь и поддерживающих ее самоутвержденною волею» (Там же. С. 263). При верном подходе право, гос-во, правосознание и политика могут служить братству и свободе в согласии «с духом евангельского учения» (Там же. С. 270).

С учением о правосознании тесно связано учение И. о монархии и республике: без монархического или республиканского народного правосознания не может быть настоящей монархии или республики. Наиболее совершенной, с т. зр. И., является та политическая форма правления, к-рая «воспринимает в себя дух христианства и пропитывает ритм политического единения — началами любви, уважения и доверия, началами духовного самоутверждения, бытового-земного самоотвержения и героизма» (Там же. С. 289). И в монархии, и в республике есть свои преимущества и недостатки. Главный недостаток республиканской формы правления И. видел в том, что она исходит из отрицания вечных религиозно-органических основ народного правосознания. Для монархического правосознания, в отличие от республиканского, характерны религиозно-мистическое созерцание верховной власти, олицетворение народа, гос-ва и власти в монархе, пафос доверия и верности к главе гос-ва, культ верного и справедливого ранга, чести, традиции. На высоком уровне монархическое правосознание может вобрать в себя

и достоинства республиканского уклада души, в т. ч. любовь к свободе и праву. И. был сторонником самодержавной монархии (не конституционной и не абсолютистской), которую он понимал как явление правовое («самодержавный монарх знает законные пределы своей власти и не посягает на права, ему не присвоенные»), не исключающее местного самоуправления и народного представительства. Применительно к России И. считал монархию наиболее подходящей формой правления (с учетом особенностей рус. правосознания, национального характера, территориальных размеров страны, численности, многонационального и разновозрастного населения, а также с учетом климата и природы). Однако монархия не может быть просто провозглашена, она должна быть подготовлена нравственно, социально, политически, поэтому главной задачей И. считал не столько создание политической программы для буд. России, сколько разработку духовно-национальной идеи новой России, к-рую он видел в воспитании национального духовного характера на основе «свободно и предметно созерцающей любви и определяющейся этим жизни и культуры» (О Русской идее // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 424; см. также: Творческая идея нашего будущего // Там же. Т. 7. С. 458–488).

Буд. Россия виделась И. единым унитарным гос-вом, ни в коем случае не федеративным, поскольку федерация, по мнению И., создается добровольным объединением гос-в «снизу», все остальные способы образования федеративного гос-ва приводят к «псевдо-федерации». Кроме того, Россия с ее территорией, национальным и многоконфессиональным составом населения не выдержит центробежных тенденций, поэтому она может быть только национальным гос-вом с сильным политическим центром. И. не сомневался в неизбежном падении тоталитарного советского режима. По его убеждению, вывести страну из хаоса, последующего непосредственно за крушением коммунистического строя, сможет только «единая и сильная государственная власть, диктаториальная по объему полномочий и государственно-национально-настроенная по существу» (Очертания будущей России // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 448). Россия, по

убеждению И., никогда не будет демократической, поскольку в душе рус. народа оказались подорваны необходимые основы народоправства: рус. народ выйдет из революции нищим, а значит, неспособным к добровольной жертвенности во имя правовых принципов. В то же время И. считал неприемлемым для «посткоммунистической» России тоталитаризм. Наиболее реальным и желательным ему представлялся третий путь, к-рый он определял как твердую, национально-патриотическую «либеральную диктатуру», помогающую народу выделить лучшие силы, воспитывать народ «к свободной лояльности, к самоуправлению и к органическому участию в государственном строительстве». Только либеральная диктатура (не тоталитарная, но авторитарная, воспитывающая и возрождающая) может, по мнению И., спасти Россию от анархии и гражданских войн (Демократия — немедленно и во что бы то ни стало // Там же. С. 176–177). Эта диктатура будет осуществляться как власть внепартийного национального вождя (Верховного Правителя), опирающегося на лучших людей (О грядущей диктатуре // Там же. С. 460; см. также: Проект Основного Закона Российской Империи // Там же. Т. 7. С. 526–531). Такой гос. строй, сочетающий лучшие основы монархии со здоровыми и сильными свойствами республики, истинную аристократию с подлинной демократией, может привести к возрождению монархии в России: «Единовластие примирится с множеством самостоятельных изволений; сильная власть сочетается с творческой свободой; личность добровольно и искренно подчинится сверхличным целям; и единый народ найдет своего личного Главу, чтобы связаться с ним доверием и преданностью» (Очертания будущей России // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 444).

Соч.: Собр. соч.: В 10 т. М., 1993–1999; Доп. т.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М., 1999; Письма. Мемуары (1939–1954). М., 1999; Переписка двух Иванов. М., 2000. 3 т.; Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001; Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней: [Сб.]. М., 2001; Мир перед пропастью: Политика, хозяйство и культура в коммунистическом государстве. М., 2001. Ч. 1–2; Ч. 3: Аналитические записки и публицистика (1928–1941); Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: [В 2 т.]. М., 2002. Т. 1: Учение о Боге; Т. 2: Учение о человеке; Аксиомы религиозного опыта: Исследование. М., 2002.

2 т.; Гитлер и Сталин: Публицистика 1939–1945 гг. М., 2004; Справедливость или равенство?: Публицистика 1918–1947 гг. М., 2006; Русский колокол: Журнал волевой идеи. М., 2009.

Лит.: Антоний (Храповицкий), митр. О книге И. Ильина («О сопротивлении злу силой») // Новое время. Белград, 1925. № 1356, 4 нояб. С. 2; № 1357, 5 нояб. С. 2 (переизд.: Ильин И. А. Собр. соч. Т. 5. С. 368–373); Бердяев Н. А. Кошмар злого добра: (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Путь. П., 1926. № 4. С. 103–116 (переизд.: Там же. С. 378–392); Айхенвальд Ю. И. «Злое добро» // Сегодня. Рига, 1926. № 196, 3 сент. С. 2 (переизд.: Там же. С. 395–397); Билюмович А. Д. Критика И. А. Ильина // Возрождение. П., 1926. № 534, 18 нояб. С. 2 (переизд.: Там же. С. 449–451); он же. Проф. И. А. Ильин: (Памяти ушедшего друга) // День русского ребенка. Сан-Франциско, 1955. Вып. 22. С. 51–55; Зеньковский В. В. По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой» // Совр. записки. П., 1926. № 29. С. 284–307 (переизд.: Там же. С. 423–446); он же. История русской философии. П., 1950. Т. 2. С. 365–369; Ильин В. Н. И. А. Ильин // ВРСХД. 1955. № 36. С. 32–35; Константин (Зайцев), архим. Памяти И. А. Ильина // Правосл. Русь. Н.-Й., 1955. № 1(570); Редлих Р. Н. Памяти И. А. Ильина // Посев. 1955. № 3(454); он же. О сопротивлении злу силою по И. А. Ильину // Он же. Солидарность и свобода. Франкфурт-на-Майне, 1984. С. 128–159; Зиле Р. М. Сообщение, посвященное памяти проф. И. А. Ильина, сделанное 1 мая 1955 г. на собр. членов Рус. Обще-Воинского Союза в г. Касабланка // Ильин И. А. Наши задачи. П., 1956. Т. 2. С. 648–667 (переизд.: Ильин И. А. Собр. соч. Т. 2. Кн. 2. С. 413–439); Лампе А. А., фон. И. А. Ильин // Там же. С. 615–618 (переизд.: Там же. С. 367–371); Оболенский С., кн. Проф. И. А. Ильин: «Наши задачи» // Возрождение. П., 1957. № 68. С. 133–138; Алексеев Н. Н. В бурные годы // Новый журнал. Н.-Й., 1958. № 54. С. 161–163; Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия // Мосты. Мюнхен, 1960. № 4. С. 172–180; он же. Русские зарубежные писатели в литературно-философской критике И. А. Ильина // Русская лит-ра в эмиграции: Сб. ст. / Ред.: Н. П. Полторацкий. Питтсбург, 1972. С. 271–287; он же. И. А. Ильин и полемика вокруг его идеи о сопротивлении злу силой. Лондон (Канада), 1975 (переизд.: Ильин И. А. Собр. соч. Т. 5. С. 479–528); он же. Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина. Н.-Й., 1979 (переизд.: Ильин И. А. Собр. соч. Доп. т.: Кто мы? С. 478–524); он же. Записи И. А. Ильина о русской революции и большевизме // Рус. возрождение. 1983. № 23(3). С. 119–126; он же. И. А. Ильин: К столетию со дня рождения // Он же. Россия и революция: Рус. религ.-филос. и нац.-полит. мысль XX в.: Сб. ст. Н.-Й., 1988. С. 241–291; он же. И. А. Ильин: Жизнь, труды, мировоззрение. Н.-Й., 1989 (переизд.: Ильин И. А. Собр. соч. Доп. т.: Кто мы? 2001. С. 243–524); Герцквиг Е. К. Воспоминания. П., 1973. С. 153–156; Зернов Н. М. Русские писатели в эмиграции: Биогр. сведения и библиогр. их книг по богосл., религ. филос., церк. ист. и правосл. культуре, 1921–1972. Бостон, 1973. С. 58–59, 159, 167; он же. Русское религиозное возрождение XX в. П., 1974. С. 263, 350–351; Пуль Р. Б. Я унес Россию // Новый журнал. 1978. № 131. С. 15–16; Offermanns W. Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan

Ihjin für Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. Erlangen, 1979; *Квартиров А.* Из воспоминаний об И. А. Ильине // Рус. возрождение. 1983. № 23(3). С. 134–139; *Климов Е.* Воспоминания о профессоре И. А. Ильине // Там же. С. 127–133; К 30-летию со дня смерти И. А. Ильина // Там же. 1984. № 27–28. С. 10–14; *Анастасий (Грибановский), архиеп.* Письма к И. А. Ильину // ЗРАГ. 1986. Т. 19. С. 345–348 (перезд.: *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 398–401); *Любимов Б. Н.* Поющее сердце // Театральная жизнь. М., 1989. № 19. С. 24–25; *он же.* И. А. Ильин: (Вступ. ст. к публ. «О сопротивлении злу») // Новый мир. М., 1991. № 10. С. 205–209 (перезд. в сокр.: *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 538–540); *Белый А.* Между двух революций. М., 1990. С. 270–272, 276, 279, 280, 414, 525; *Гаврюшин Н. К.* Слово об И. А. Ильине // Вестн. высшей школы. М., 1990. С. 88–89; *он же.* Литтезеты «православного меча» // ВФ. 1992. № 4. С. 79–83 (перезд.: *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 540–546); *Лисица Ю. Т.* Философские взгляды И. А. Ильина // Там же. 1990. № 6. С. 7–15; *он же.* И. А. Ильин как правовед и государствовед // Там же. 1991. № 5. С. 146–158; *он же.* И. А. Ильин: Ист.-биограф. очерк // *Ильин И. А.* Собр. соч. М., 1993. Т. 1. С. 5–36; *он же.* Философия И. Ильина и проблема правосознания граждан в России // Русь Державная: Газ. М., 1994. № 5; *он же, сост.* Иван Ильин и Россия. М., 1999; *он же, сост.* Иван Ильин — провозвестник грядущей России. М., 2005; *Гусев В. А.* Консервативная политология И. Ильина // Социологические исследования. М., 1992. № 4. С. 64–70; *Евлатиев И. И.* Драма творящего божества: Бог и человек в философии И. Ильина // Ступени. СПб., 1992. № 3. С. 24–52; *он же.* Философские и правовые взгляды И. А. Ильина // Правоведение. СПб., 1992. № 3. С. 81–93; *он же.* Божественное и человеческое в философии И. Ильина. СПб., 1998; *он же.* Метафизические и религиозно-этические искания И. А. Ильина // *он же.* История рус. философии. М., 2002. С. 467–497; *Гулыга А. В.* «Я живу только для России»: К 110-летию со дня рождения И. Ильина // Лит. Россия. М., 1993. 2 апр. С. 3–14; *Куряев В. И.* Философ волевой идеи // *Ильин И. А.* Путь к очевидности: [Сб.]. М., 1993. С. 404–414; *он же.* И. А. Ильин: Философия духовного опыта // История рус. философии. М., 2001. С. 497–509; *Смирнов И.* Духовный подвиг Ивана Ильина // ЖМП. 1993. № 3. С. 18–26; *он же.* Философия религии Ивана Ильина // Там же. № 11. С. 88–89; Социальная философия И. Ильина: Мат-лы рос. семинара. СПб., 1993–1995. 2 ч.; *Кузовлева О. В., Болдина О., Бронникова Е. В.* Материалы к биографии И. А. Ильина // Рос. архив. М., 1994. Вып. 5. С. 515–536; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1994. С. 420–422; *Цыганков Д. Б.* «...Отличается редкой настойчивостью в труде и величайшей преданностью науке»: (Неск. штрихов к портрету молодого И. Ильина) // Правоведение. 1994. № 2. С. 86–98; *idem [Tsygankov D.]* Beruf, Verbannung, Schicksal: I. Ihjin und Deutschland // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. B., 2001. Bd. 87. H. 1. S. 44–60; *Grier Ph. T.* The Complex Legacy of Ivan I'jin // Russian Thought after Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage / Ed. J. P. Scanlan. Armonk (N. Y.), 1994. P. 165–186; *он же.* Спекулятивно-конкретное: Интерпретация Гегеля И. А. Ильиным // *И. А. Ильин.* Собр. соч. Доп. т.: Философия Гегеля. 2002. Т. 2. С. 520–548; «Наши задачи» И. Ильина и... наши задачи: Мат-лы

конф. М., 1995; И. А. Ильин: Pro et contra: Личность и творчество И. Ильина в восп., док-тах и оценках рус. мыслителей и исследователей. СПб., 2004; *Сохряков Ю. И.* И. А. Ильин — религиозный мыслитель и лит. критик. М., 2004; *Мальцева А. В.* Религиозно-политический акт: Полит. философия И. А. Ильина. М., 2005; *Киселев А. Ф.* Иван Ильин и его поющее сердце. М., 2006; *Зернов И. Н.* Иван Ильин: Монархия и будущее России. М., 2007.

**М. В. Никифоров**

**ИЛЬИН** Михаил Андреевич (7.03.1903, имение Головкино Вере́йского у. Московской губ., ныне Наро-Фоминский р-н Московской обл. — 19.05.1981, Москва), историк древне-



М. А. Ильин.  
Фотография. 1978 г.  
(архив И. Л. Бусовой-Давыдовой)

рус. искусства, проф., д-р искусствоведения (1956). Происходил из дворянской семьи Ильиных, к которой принадлежал и философ И. А. Ильин. Дед И., последний владелец усадьбы Быково, инженер-путеец Николай Иванович, был одним из создателей 1-й частной железнодорожной компании «Общество Московско-Рязанской железной дороги», в его честь назван подмосковный пос. Ильинский. От отца, занимавшегося обследованием территории уездов Московской губ., И. унаследовал любовь к памятникам архитектуры, подмосковным усадьбам. В 1922–1926 гг. изучал археологию и историю искусства в МГУ. Во время учебы вступил в Об-во изучения рус. усадеб (ОИРУ) и об-во «Старая Москва», был членом Комиссии по охране и реставрации памятников архитектуры Мосгубмузея. Работал в Мосгубмузее (1924–1926), Музее народо-ведения (1926–1928), в Секции эволюции художественных форм НИИ

археологии и искусствоведения РАНИОН (1928–1930), проектировщиком в Архитектурном Бюро Днепростроя (1930–1931) и Мосгорпроекте (1930–1932), московских издательствах (1931–1932), в Кабинете архитектуры ГТГ (1933–1934), наконец, в Центральном Гос. реставрационных мастерских (ЦГРМ). Участвовал в экспедициях на Русский Север (1927, 1928, 1931) с целью изучения памятников старины. 3/4 янв. 1934 г. в составе группы художников и искусствоведов, работавших в ЦГРМ, арестован ОГПУ. Обвинен в активном противодействии «мероприятиям сов. правительства по слому и сносу ненужных памятников старины (церкви, старые усадьбы, часовни, монастыри), которые, по показаниям обвиняемых, должны были воспитывать молодежь в националистическом духе. Для дискредитации Соввласти члены группы фотографировали церкви и монастыри в момент их слома и распространяли фотоснимки, иллюстрируя варварство большевиков». Виновным себя не признал и на 3 года был отправлен в ссылку в Казахстан (г. Петропавловск). В 1937 г. освобожден с поражением в правах (отменено в янв. 1941 по ходатайству Академии архитектуры СССР), до 1941 г. жил в Александро-е и Малоярославце. В начале Великой Отечественной войны призван на фронт, в 1942 г. тяжело ранен в боях под Юхновом Калужской обл. После 1943 г. работал в ГТГ, АА СССР, начал работу над кандидатской диссертацией. С 1947 г. работал в МГУ, НИИ художественной промышленности, Ин-те истории искусства АН СССР. Профессор МГУ с 1956 г., в 1968–1972 гг. зав. кафедрой истории рус. и советского искусства отделения истории искусств исторического фак-та МГУ. И. участвовал в проектировании станции метро «Добрынинская» (открыта в 1950).

Начало научной деятельности И. связано с изучением подмосковных усадеб, но круг интересов исследователя был шире: от памятников кон. XVI в. до псевдоготики XVIII в. В 20-х гг. XX в. И. опубликовал ряд статей, до сих пор сохранивших научное значение. В одной из них, посвященной храмам в усадьбах Годуновых, он впервые поставил вопрос о самостоятельном значении архитектуры кон. XVI в. Под влиянием научных рук. А. И. Некрасова И. за-

нялся поиском образных характеристик рус. зодчества, развитие к-рого увязывал с изменениями в состоянии гос-ва. В этот период были опубликованы критические статьи И. об архитектуре клубных зданий и промышленных учреждений, о сложении ансамблей улиц и площадей, определяющих облик Москвы, о творчестве архитекторов К. С. Мельникова, братьев Весниных. После возвращения из ссылки, когда изучение классицистической традиции представлялось наиболее востребованным и возможным, И. опубликовал статьи о творчестве В. И. Баженова, М. Ф. Казакова, архит. И. А. Фомина, о палладианской традиции в архитектуре XVIII в.; занимался памятниками XVIII в., с архит. Л. И. Баталовым участвовал в натурном изучении мавзолея Барышниковых в усадьбе Николо-Погорелое. И. принимал участие во всех программных послевоенных изданиях, в т. ч. в сб. статей «Памятники искусства, разрушенные немецкими захватчиками в СССР» (1948), где была помещена его работа о мавзолее в Николо-Погорелом. После войны появилась возможность вернуться к изучению древнерус. архитектуры, и в 1951 г. в сб. Ин-та истории искусства АН СССР вышла статья И. об архитектуре времени царя Бориса Годунова, обосновывающая концептуальную связь между программой произведения и контекстом эпохи. В 50-х гг. XX в. И. начал работать над главами возобновившегося многотомного издания «История русского искусства», выходявшего, как и в нач. XX в., под ред. И. Э. Грабаря. Позиция И. — представление о существовании 2 культур (посадской и феодальной) и о светских демократических началах рус. культуры — на долгое время определила новое понимание процессов в древнерус. архитектуре; ее можно сопоставить с теорией социологизированной истории древнерус. архитектуры, попытки создания к-рой предпринимались в 20–30-х гг. XX в. Подобно Некрасову, И. пытался определить тенденции в культуре, вызывающие изменения в архитектурной образности, и выявить влияние социальных групп на формообразование в зодчестве. И. ввел в научный оборот материалы натуральных исследований, проводившихся в основном в 20–30-х гг. членами ОИРУ и сотрудниками ЦГРМ при реставрации или

разборке памятников, обреченных на снос. Эти материалы существенно пополнили объем знаний о среднерус. средневек. зодчестве.

В истории рус. архитектуры трудно отыскать тему, историография к-рой могла бы обойтись без имени И. Одна из областей его исследований — шатровое зодчество. В отличие от мн. архитектуроведов 50–60-х гг. XX в., придерживавшихся концепции «саморазвития» формы от простого к сложному, от конструктивного к декоративному, И. искал связи между архитектурой и идейными приоритетами эпохи. В 1966 г. вышла монография «Каменная летопись Моск. Руси: Светские основы каменного зодчества XV–XVII вв.», в к-рой изложены размышления И. о 2 культурах и о возобладании светского начала над традиционализмом в архитектуре, что привело в XVII в. к обмирщению культуры; из-за противоречивости выводов книга не оказала заметного влияния на дальнейшие исследования по теме. Иное значение имела монография «Русское шатровое зодчество: Памятники сер. XVI в.: Проблемы и гипотезы, идеи и образы» (1980). Книга, содержащая большой фактический материал, в т. ч. связанный с провинциальными памятниками, обобщала представления автора об истоках шатрового зодчества. Главный тезис И. — тщетность поисков прямых прототипов шатровых храмов и предшественников ц. Вознесения в Коломенском. Автор обосновал отличие столпообразных и шатровых храмов от всех традиц. сооружений, столпообразных церквей от шатровых (в связи с отсутствием в храмах «под колоколы» единого внутреннего пространства) и тем самым показал, что изучение генезиса шатрового типа не может сводиться лишь к поиску промежуточных фаз в имманентном процессе формообразования. Он полагал, что в основе сложения нового архитектурного типа было не постепенное изменение формы, а реализация «индивидуальной идеи», нашедшей адекватное архитектурное воплощение. И. сыграл выдающуюся роль в популяризации памятников Москвы и Подмосковья, посвященные им книги неоднократно переиздавались и стали образцами путеводителя по памятникам архитектуры. Просветительское значение имела его автобиографическая кн. «Пути и поиски ис-

торика искусства». Получили известность его работы по народному декоративно-прикладному искусству.

И. воспитал не одно послевоенное поколение московских искусствоведов, среди его учеников — исследователи, внесшие значительный вклад в отечественную науку (напр., А. И. Комеч). Подобно Некрасову, он прививал своим ученикам навык изучения памятника не в кабинетных условиях, а при натурном осмотре, совершал с ними ознакомительные поездки по рус. городам, пешие прогулки по улицам Москвы. Соч.: Усадьбы Годуновых: К композиции масс моск. храмов кон. XVI в. // Сб. Об-ва изуч. рус. усадьбы. М., 1928. Вып. 5/6. С. 33–39; Маринка Бутурлинка // Там же. Вып. 7/8; Мавзолей в Николо-Погорелом // Памятники искусства, разрушенные нем. захватчиками в СССР. М.; Л., 1948. С. 449–468; Проект перестройки центра Моск. Кремля при Борисе Годунове // Сообщ. Ин-та истории искусств АН СССР. М., 1951. Вып. 1. С. 79–83; Каменное зодчество эпохи расцвета Москвы // История русского искусства. М., 1955. Т. 3. С. 282–481 (соавт.: П. Н. Максимов, В. В. Косточкин); Моск. триумфальные ворота рубежа XVII–XVIII вв. // Мат-лы по теории и истории искусства. М., 1956. С. 110–124 (соавт.: Выголов В. П.); Зодчий Яков Бухвостов. М., 1959; Рус. народное декоративно-прикладное искусство. М., 1959; Рус. народное искусство. М., 1959; Архитектура и декоративное убранство XVII в. [за исключ. гл. 3] // История рус. искусства. М., 1959. Т. 4: XVII в. и его культура. С. 57–90, 121–302; «Фасадический план Москвы» М. Ф. Казакова // Архит. наследство. Л.; М., 1959. Вып. 9. С. 5–14; Деревянное зодчество 1-й пол. XVIII в. // История рус. искусства. М., 1960. Т. 5. С. 272–284; Изображение Иерусалимского храма на иконе «Вход в Иерусалим» Благовещенского собора // ВВ. 1960. Т. 17(42). С. 105–113; К датировке «звенигородского чина» // ДРИ. М., 1963. [Вып.]: XV — нач. XVI в. С. 83–92; Подмосковье: Книга-спутник по древним подмосковным городам, селам и старым усадьбам XIV–XIX вв. М., 1965, 1974<sup>3</sup>; Архитектура // История рус. искусства. М., 1965. Т. 9: Рус. искусство 2-й пол. XIX в. Кн. 2. С. 257–301 (совм. с Е. А. Борисовой); Каменная летопись Моск. Руси: Светские основы каменного зодчества XV–XVII вв. М., 1966; Псковские зодчие в Москве в кон. XV в. // ДРИ. М., 1968. [Вып.]: Художественная культура Пскова. С. 189–196; Редкий памятник древнерус. архит. мысли (храм села Каменского) // История СССР. 1969. № 3. С. 150–155; Иконостас Успенского собора во Владимире Андрея Рублева // ДРИ. М., 1970. [Вып.]: Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств: XIV–XVI вв. С. 29–40; Москва: Художественные памятники города. М., 1970<sup>2</sup>; Пути и поиски историка искусства. М., 1970; О палладианстве в творчестве Д. Кваренги и Н. Львова // Рус. искусство XVIII в.: Мат-лы и иссл. М., 1973; Искусство Моск. Руси эпохи Феофана Грека и Андрея Рублева: Проблемы, гипотезы, иссл. М., 1976; Иссл. и очерки: Избр. труды об искусстве народных промыслов и архит. наследии XVI–XX вв. М., 1976; К изучению ц. Вознесения в с. Коломенском // ДРИ.

М., 1977. [Вып.]: Проблемы и атрибуции. С. 355–367; Архитектура // Очерки рус. культуры XVII в. М., 1979. Ч. 2. С. 170–207; Рус. шатровое зодчество: Памятники сер. XVI в.: Проблемы и гипотезы, идеи и образы. М., 1980.

Лит.: Бадяева Т. А. Памяти М. А. Ильина // Декоративное искусство. 1981. № 11. С. 45; Просим освободить из тюремного заключения: Письма в защиту репрессированных. М., 1998. С. 128–132, 183–185.

А. Л. Баталов

**ИЛЬИНСКАЯ ЧЕРНИГОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 16 апр.), чудотворный образ, написанный в 1658 г. мон. Троице-Ильинского (Болдинского) мон-ря в Чернигове Геннадием (Дубенским) при игум. Зосиме (Тишевиче) и Лазаре (Барановиче), архиеп. Черниговском; совр. местонахождение неизвестно.

История создания иконы и чудеса от И. Ч. и. описаны свидетелем событий свт. Димитрием, митр. Ростовским, в сочинениях «Чуда Пресвятой и Преподобной Девы Марии» (Новгород-Северский, 1677) и «Руно орошенное» (1-е изд. — Чернигов, 1683). О нек-рых чудесах упоминает также свт. Иоанн (Максимович), митр. Тобольский, в стихотворном сочинении «Богородице Дево» (Чернигов, 1707). В 1662 г. от И. Ч. и. произошло чудо истечения слез, длившееся с 16 по 24 апр., в связи с этим иконе установили день празднования. В том же году на Чернигов напали татары, разорили город и окрестности, в т. ч. и Троице-Ильинский мон-рь, однако, как свидетельствует свт. Димитрий Ростовский, икона и ее драгоценный оклад остались невредимыми. Спаслась и укрывавшаяся в подземных пещерах братия. С XVII в. случаи чудес от И. Ч. и. фиксировались с особой тщательностью. В «Руно орошенное» свт. Димитрий Ростовский подробно описал 24 чуда (по часам в сутках) исцелений от всевозможных недугов жителей Чернигова и окрестностей. Список чудес пополнялся при переизданиях книги. Так, к 1696 г. насчитывалось 56 случаев исцеления (5 — от слепоты, 3 — от болезни ног, 3 — от «гостца» (ревматизма), 1 — от расслабления, 15 — от беснования, 14 — от помутнения рассудка, 15 — от различных хронических заболеваний) и 1 случай воскрешения отрока. В XIX в. также засвидетельствовано неск. исцелений от И. Ч. и.: роменского мещанина от лихорадки (1865), чернигов-



Ильинская Черниговская икона Божией Матери. 1658 г. Иконописец мон. Геннадий (Дубенский)

ской девицы от умственного расстройства (1874, в день празднования иконе), младенца от сильного жара (1887 или 1888), сына полтавской помещицы от дифтерита (до 1898), штабс-капитана из Свеаборга от хронического заболевания (до 1898) и др. Почитателем иконы был свт. Антоний (Смирницкий), архиеп. Воронежский и Задонский.

До постройки в мон-ре Троицкого собора (1679–1695) икона пребывала в Ильинской ц. при пещерах, справа у ближайшего к иконостасу столпа. В 1786–1794 гг. в связи с готовившимся, но не состоявшимся открытием в Чернигове ун-та при Троице-Ильинском мон-ре икона была поставлена в Успенском соборе Елецкого черниговского в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-ря. В XIX в. она находилась в соборе только в летнее время. На зиму образ переносили в теплую ц. Рождества Христова, ставили в особом киоте за правым клиросом. В нач. XX в. зимой И. Ч. и. находилась в Сретенской ц. при архиерейских покоех, в соборе оставляли икону-заместительницу. Чудотворный образ исчез после закрытия Троице-Ильинского мон-ря (1924).

В кон. XVII в. для иконы по инициативе архиеп. Лазаря (Барановича) и на средства гетмана И. С. Мазепы (чьи инициалы и герб имелись на киоте) изготовили серебряный оклад и киот (не сохр.). Корона с драгоценными камнями была пожертвована черниговским полковником В. Дуниным-Борковским,

который в 1687 г. получил от иконы исцеление. Размеры иконы (1 аршин 5 вершков на 14,5 вершка — 93,37×64,45 см) при помещении в киот были увеличены за счет того, что ее обложили рамой, покрытой серебряными пластинами с вычеканенными на них дополнительными изображениями (2 аршина 2 вершка на 1 аршин 6 вершков (151,24×97,8 см) вместе с рамой). К киоту были прикреплены таблички с надписями: «Сей святой образ Божия Матери, именуемая Ильинскою-Черниговскою, написанъ 1658 года». «Чудодейственное течение слез на оном образе видимо было 1662 года, с 16 по 24 число месяца апреля». «В 1662 г. было нашествие татар на град Чернигов, но к сему чудотворному образу не могли прикоснуться руки нечестивых сарацин». В 1897 г. оклад заменили новым, выполненным в Москве М. Н. Рындиным на пожертвования жителей Чернигова. На нем имелась надпись: «Сия серебряная риза сооружена вместо старой, которая пришла в ветхость, по благословию Епископа Антония Черниговского и Нежинского усердием доброхотных жертвователей г. Чернигова. Для заказа сей ризы был послан иеродиакон Вар-



Ильинская Черниговская икона Божией Матери (1658) в окладе и киоте (кон. XVII в.). Фотография. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)

лаам в Москву к мастеру М. Н. Рындину 1897 г. Весу в сей ризе 33 ф. 29 з.».

**Чтимые списки** И. Ч. и., выполненные в кон. XVII–XVIII в., находились во всех храмах Чернигова.



В наст. время в Елецком Успенском мон-ре в Чернигове почитаются 2 списка. Первый (кон. XVIII в.) соответствует размерам чудотворному образу и происходит из Троице-Ильинского мон-ря, где он находился с начала Великой Отечественной войны и до закрытия мон-ря в 1962 г. (в этот период мон-рь был женским). Со дня закрытия образ хранился у мон. Агнии, к-рая передала его в Елецкий мон-рь по возрождению в обители монашеской жизни. В 1996 г. икона была отреставрирована Р. М. Боголюб. В мон-ре образ считается оригиналом письма мон. Геннадия (Дубенского), несмотря на иконографическое несоответствие чудотворной иконе, чье изображение без оклада зафиксировано на фотографии нач. XX в. Не исключено, что эта икона была списком, к-рый ставился в Троицком соборе Троице-Ильинского мон-ря в зимнее время на место чудотворного образа. Др. икона (XIX в.), меньше по размеру, украшена серебряным окладом XIX в. Находилась в мон-ре до его закрытия в нач. 20-х гг. XX в., затем хранилась у киевской монахини, к-рая в 1988 г. передала ее наместнику Киево-Печерской лавры еп. Ионафану. С 1994 г. образ пребывает в мон-ре; его можно идентифицировать с упоминаемым в лит-ре нач. XX в. списком И. Ч. и. в серебряной ризе, изготовленной на средства девицы Клавдии.

В Гамалеевском Харлампиевом жен. мон-ре пребывал месточтимый список (кон. XVII — 1-я пол. XVIII в., не сохр.), выполненный для этой обители. Он уцелел при опустошительном пожаре кон. XVIII в., имел серебряную ризу (*Филарет (Гумилевский), архиеп. Гамалеевский Харлампиев жен. мон-рь. Чернигов, 1862. С. 42.*)

В ц. апостолов Петра и Павла с. Репки (Городнянского у. Черниговской губ.) находился один из ранних списков (до 1742; не сохр.) чудотворного образа. Первоначально икона пребывала в Троицкой ц. (1742), выстроенной владельцем села сотником Леонтием Яковлевичем Бакуринским, перестроенной и переосвященной при его потомках в 1840 г. На серебряной ризе иконы имелась надпись: «В церковь репницкую искована коштом Леонтия Бакуринского сотника Ранского року 1742» (*Он же. Историко-стат. описание Чернигов-*

*ской епархии. Чернигов, 1874. Кн. 6. С. 227.*)

В Воскресенской ц. в г. Сосница Черниговской губ. был поставлен список (не сохр.), выполненный в 1774 г. по заказу диак. Иакова Бережного. Заказ, очевидно, был связан с памятью об исцелениях в кон. XVII в. от И. Ч. и. жителей Сосницы Агафьи Уласовой и Иоанна Андреевича, что было описано свт. Дмитрием Ростовским в «Руне орошенном». Образ был украшен серебряной позолоченной ризой и имел стихотворную надпись.

В ц. во имя свт. Петра, митр. Московского, в Ульянке в С.-Петербур-



*Ильинская Черниговская икона Божией Матери. Кон. XVIII в. (Елецкий Успенский мон-рь в Чернигове)*

ге находился список (не сохр.), выполненный, как полагали, в Троице-Ильинском мон-ре в 1696 г. и подаренный его игум. Лаврентием (Крщановичем) имп. Петру I после Азовского похода (*Сахаров. 1851; Монастырский. 1880; Черневский. 1884; Картинский. 1913.*) Существовало мнение, что первоначально она находилась в Успенском соборе Московского Кремля, откуда в 1708 г. вместе с нек-рыми предметами храмовой утвари была перевезена в С.-Петербург во вновь построенную ц. во имя свт. Петра. История храма достоверно прослеживается только с 1722 г. Образ был написан маслом в южнорус. манере (182,24×111,13 см), его композиция соответствовала композиции чудотворной И. Ч. и. в китовой раме. Изображение Богоматери с Младенцем дополняли клейма

на верхнем и боковых полях, на нижнем поле были представлены аллегорические сцены, прославляющие имп. Петра I, и 2 пространные надписи-подношения. Икона была украшена серебряной ризой с драгоценными камнями, выполненной на рубеже XVIII и XIX вв.

Происхождение и датировка списка (не сохр.) из Воскресенского собора Смольного мон-ря неизвестны. Икона обнаружена в 50-х гг. XIX в. на складе старых церковных вещей мон-ря и поставлена в соборе по распоряжению его настоятеля Н. Ф. Равевского. Возможно, икона первоначально принадлежала одной из монахинь обители и после ее кончины поступила в монастырский храм во имя равноап. Марии Магдалины, после упразднения мон-ря (1835) была передана собору. Встречающееся в лит-ре XIX в. отождествление этого образа с иконой, подаренной имп. Петру I в 1696 г. и переданной имп. Елизаветой Петровной мон-рю, не имеет оснований. Размеры списка иконы меньше размеров оригинала (71,12×49 см), иконографии отличаются друг от друга: на списке отсутствует изображение рамы с дополнительными сюжетами и текстами. Ко времени прославления образ не имел ризы и венцов. Неясны обстоятельства прославления иконы. В популярной лит-ре отражена версия, согласно к-рой икона была найдена 18 июня 1851 г. по описанию некоего гвардейского унтер-офицера, к-рому образ явился во сне. С разрешения С.-Петербургского митр. Никанора (Клементьевского) обретенный образ был поставлен в соборе у правого столпа, перед ним служили молебны. Вскоре он стал самой чтимой иконой в соборе, был заключен в золоченую раму и украшен серебряным позолоченным окладом с драгоценными камнями. В 1891 г. для иконы соорудили золоченый киот в память чудесного спасения имп. Александра III и его семьи 17 окт. 1888 г. С 1892 г. на праздник Преображения икону носили крестным ходом вокруг местных фабрик. От образа зафиксировано неск. чудес: по молитвам перед иконой избежал пожара извозничий двор, принадлежавший вдове купца А. Г. Прокофьевой; бывш. сестра милосердия А. А. Коробова исцелилась от болезни глаз; жена крестьянина Тверской губ. О. Арсеньева 21 нояб. 1901 г. излечилась от болезни, к-рой



страдала 6 лет (Образцов, 1873; Боровский, 1900; Никифоровский, 1914).

В Гефсиманский в честь Черниговской иконы Божией Матери муж. скит в 1852 г. был вложен список И. Ч. и. (93,35×66,68 см), история которого прослеживается с нач. XIX в. Он находился в доме клирика Хотьковского в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-ря свящ. Ивана Алексеева, получившего икону от одного из монахов ТСЛ. В 1826 г. священник благословил этой иконой жившую в его доме девушку Александру Григорьевну Филипову, которая позднее решила передать образ в храм. По благословению наместника ТСЛ икона была поставлена в пещерном храме арх. Михаила в Гефсиманском скиту, для Филиповой был сделан точный список, который она завещала храму Дома призрения при ТСЛ. Первое чудо от иконы — исцеление крестьянки Феклы Ельчишевой от расслабления — произошло 1 сент. 1869 г. Всего от иконы зафиксировано ок. 100 исцелений, образ пользовался широким почитанием в России. В связи с притоком тысяч богомольцев в скиту был выстроен собор с глав-



Ильинская Черниговская икона Божией Матери.  
Коп. XIX — нач. XX в.

Иконописец схиигум. Герман (Гомзин)  
(Елеонский Вознесенский мон-рь  
в Иерусалиме)

ным престолом в честь И. Ч. и. (1886–1897, освящен в 1893), где был поставлен список чудотворного образа. До передачи чудотворной иконы в скит для нее изготовили серебряный золоченый венец с драгоценными камнями и бриллиантовый фермуар.

В 1870 г. на средства кн. Г. И. Грузинского, чья дочь благодаря иконе исцелилась от горячки, А. М. Постников выполнил серебряный оклад. Парчовая подвесная пелена к иконе и бархатные воздушы были пожертвованы в 1874 г. исцелившейся после молитв перед образом от ломоты в костях вдовой Анной Сергеевой Кокаревой. Перед иконой висели десятки лампад от богомольцев. С иконы было выполнено множество списков, нек-рые из них также прославились чудотворениями. Большая часть таких списков создана в скиту схиигум. Германом (Гомзиным). Иконы его работы находились в С.-Петербурге, Саратове, Чернигове, в часовне прп. Сергия Радонежского у Ильинских ворот в Москве, в Иерусалиме, на Афоне. До 1922 г. икона пребывала в скиту, затем была перенесена в ц. во имя прп. Сергия Радонежского в Рогожской слободе в Москве. После закрытия храма в 1938 г. ее судьба неизвестна. В ТСЛ хранились 3 списка иконы: в притворе Троицкого собора (ранее стоявший в ц. в честь И. Ч. и. в скиту), в трапезной ц. прп. Сергия Радонежского и в монастырской трапезной (с дополнительными изображениями предстоящих свт. Василия Великого и щмч. Антипы Пергамского). 13 сент. 2004 г. первый из упомянутых списков был возвращен в скит.

В Успенском жен. мон-ре в Перми находился точный список (не сохр.) образа из Гефсиманского скита. Он был написан в ТСЛ в 1874 г. для вновь учрежденной жен. общины в Перми, преобразованной в 1881 г. в монастырь (Серафим (Кузнецов), игум. Пермский Успенский перво-классный жен. общежит. монастырь (в Пермской епархии). Н. Новг., 1913. С. 25). Инициатором передачи иконы был настоятель построенного в 1873 г. Казанского храма (1-й монастырской постройки) свящ. Григорий Остроумов; средства написание иконы выделены благотворителями обители, купцами братьями Федором и Григорием Каменскими. В 1875 г. икону украсили серебряными позолоченными венцами с камнями. Перед этим местночтимым образом часто служили молебны с водосвятием и акафистом.

В Елеонском Вознесенском рус. мон-ре в Иерусалиме находится, вероятно, список иконы из Гефсиманского скита работы схиигум. Германа (Гомзина), привезенный в оби-

тель рус. паломниками в нач. XX в. Сначала икона была поставлена в алтаре недостроенной трапезной ц. во имя св. Филарета Милостивого, затем перенесена в собор и помеще-



Ильинская Черниговская икона Божией Матери.

Гравюра из кн. свт. Димитрия Ростовского  
«Руко орошительное». Чернигов, 1683 (ГИМ)

на в киоте справа перед иконостасом. Вскоре икона стала пользоваться особым почитанием: ежедневно утром и вечером сестры обители молятся перед ней. В мон-ре образ получил местное название «Елеонская Скоропослушница». На средства обители выполнены драгоценные венцы к иконе, образ был украшен многочисленными дарами в благодарность за помощь. В сер. 80-х гг. XX в. все драгоценные украшения и привезены к иконе были похищены (Веселкина Т. Семь дней на Елеоне // Рус. инок. 2007. № 57(220) (Электр. ресурс: www.russian-inok.org)).

В ц. во имя Двенадцати апостолов в Московском Кремле находился образ, упоминаемый в лит-ре 2-й пол. XIX — нач. XX в. (напр.: Церковь Двенадцати апостолов и патриарший, ныне синодальный дом. М., 1869. С. 5) как выполненный для Патриарха Никона в 1658 г. одновременно с И. Ч. и. в Чернигове. Однако исторических сведений, подтверждающих эту версию, не найдено (в частности, икона не упомянута в описании этого храма у И. М. Снегирёва: Снегирев И. М. Памятники моск. древности. М., 1842–1845).

Иконография относится к традиц. типу Одигитрии: благословляющий Младенец со свитком в левой руке сидит на левой руке Богородицы. Го-



Ильинская Черниговская икона Божией Матери. Нач. XVIII в. (собрание В. Е. Большакова, Москва)

ловы Богоматери и Младенца слегка склонены друг к другу, ножки Младенца плотно сведены. Фигура Богоматери имеет почти поколенный обрез, характерный для южно- и западнорус. Богородичной иконографии XVII в. Мафорий Богоматери сходится на Ее груди под углом так, что виден фрагмент платья. Младенец облачен в белую рубашечку с воротником. С небольшими различиями этот извод был широко распространен в укр. и белорус. иконописи. Отличительной особенностью иконографии И. Ч. и. является жест протянутой вперед благословляющей ручки Младенца. Идентичные или достаточно близкие композиционные решения присутствуют в ряде др. чудотворных образов Богоматери, связанных с Белоруссией и Украиной (*Борколабовская, Тригорская, Поддубецкая, Гербовецкая* иконы Божией Матери).

В списках чудотворного образа нередко изображались короны на головах Богородицы и Младенца, отсутствующие на самой иконе, но имеющиеся на ее окладе. Впервые короны были изображены на гравюре 1683 г. в кн. свт. Димитрия Ростовского «Руно орошенное». Очевидно, эта гравюра стала образцом для укр. и рус. икон, причем на таких списках обычно повторялась идентифицирующая надпись внизу (икона 1778, Черниговский гос. историко-архитектурный музей-заповедник).

В кон. XVII в. в черниговских землях встречались списки, выполненные не с гравюры, а непосредственно с чудотворной И. Ч. и. (без корон и надписи внизу), имеющие скругленный верх (икона из Успенского собора в Новгороде-Северском, Черниговский гос. историко-архитектурный музей-заповедник). Не исключено, что они воспроизводят первоначальную форму чудотворного образа, к-рый мог быть надставлен в верхних углах до прямоугольника при изготовлении на него оклада и киота в кон. XVII в. (на старой фотографии иконы без оклада заметно несоответствие верхних угловых частей, расписанных цветочным орнаментом в духе народной иконописи, профессиональному уровню живописи иконы). На нек-рых списках XVIII — нач. XX в. (в частности, русских, восходящих к чудотворной иконе Гефсиманского скита) в изображении имеется графическое обозначение полукруглого завершения образа — фигура Богоматери как бы вписана в арку (на гравюре и списках с нее арка не изображалась).

Отсутствие идентифицирующей надписи свойственно мн. укр. спискам чудотворной иконы разного времени, они опознаются только по иконографии. К ним относится образ из иконостаса ц. вмц. Екатери-



Ильинская Черниговская икона Божией Матери, со святыми. Гравюра М. Нехорошевского. 1740 г. (ГЛМ)

ны в Киеве (КПМЗ), при которой существовало Синайское подворье. Вслед этого на Синай из Киева попали 2 иконы такого типа в составе наборов из 4 икон для местного

ряда иконостасов небольших храмов. Первый написан Осипом Белецким в 1838 г. (иконостас ц. ап. Иоанна Богослова Синайского монастыря); 2-й — мастером Феодотом в 1844 г. (ц. прор. Моисея в Фаранском мон-ре на Синае).

Помимо гравюры, иллюстрирующей «Руно орошенное», в укр. графике известны другие изображения И. Ч. и.: ксилография, выполненная в Киево-Печерской лавре; резцовая гравюра 1727 г. работы мон. Гавриила по заказу иером. Иринарха (Бугушевича), где Богородица и Младенец представлены в рамке из цветов и акантовых листьев (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. № 1262, 1263).

В рус. искусстве изображения И. Ч. и. появлялись на рубеже XVII



Ильинская Черниговская икона Божией Матери, с акафистом. 1780 г. Иконописец Яким Максимов (ВСМЗ)

и XVIII вв., образцом для них была гравюра из черниговских изданий «Руно орошенное». Один из ранних примеров — росписи сев. крыльца ц. прор. Илии в Ярославле (кон. XVII в.); в своде изображена сама икона, по сторонам от нее — 2 сцены из истории образа. К нач. XVIII в. относятся первые известные московские списки И. Ч. и. (ГИМ; частное собрание). Сказание об И. Ч. и. вошло в состав сб. «Солнце Пресветлое» Симеона Моховикова (НБ МГУ. № 10536–22–71. Л. 99 об., 1715–1716 гг.) и было проиллюстрировано гравюрой работы Г. П. Тепчегорского (1713–1714). Впосл. изображения И. Ч. и. обычно включались в иконы-своды Богородичных образов, в т. ч. эта икона присутствует на наиболее ранних из них — мастера

Оружейной палаты Ивана Дорофеева 1722 г. (частное собрание). В кон. XVIII в. встречаются И. Ч. и. с клеймами, иллюстрирующими акафист Богородице (икона Якима Максимова 1780 г., ВСМЗ). Известны укр. иконы этой иконографии, бытовавшие в России с кон. XVII в. (местный ряд иконостаса ц. Св. Троицы в Останкине в Москве, Воскресенского собора в Угличе). Среди образцов И. Ч. и. в ранней рус. гравюре на металле кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. (Там же. № 1259–1261) — подписная гравюра М. Нехорошевского 1749 г., где изображение дополнено избранными святыми в круглых клеймах.

На рубеже XVII и XVIII вв. в Москве появился особый вариант иконографии И. Ч. и., где икона помещена в раму с дополнительными изображениями. Этот извод почти точно повторяет чудотворную икону Троице-Ильинского мон-ря вместе с ее киотной серебряной рамой. На верхнем и боковых полях рамы представлены заключенные в овальные медальоны аллегорические композиции, прославляющие Богородицу, Которая уподобляется плодонос-



Ильинская Черниговская икона Божией Матери. Нач. XVIII в. (ц. Ризоположения на Донской ул., Москва)

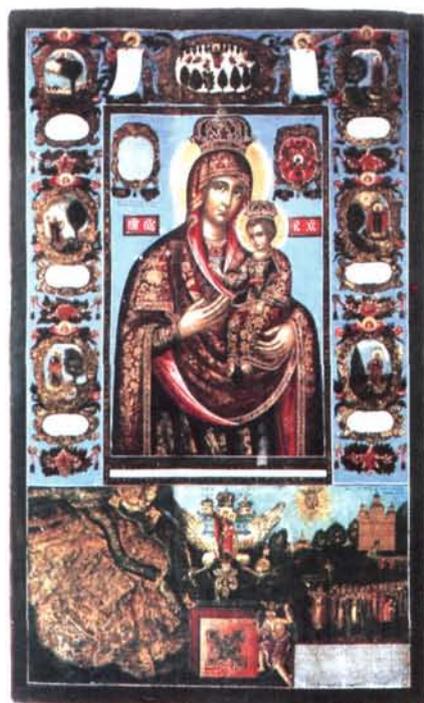
на раме в центре был изображен герб гетмана Мазепы, по сторонам от него — воинский лагерь под луной и город, освещенный солнцем, то на иконах сложного извода в центре нижнего поля представлен российский герб с изображением Азовской иконы Божией Матери, слева — план военных действий при Азове, справа — освещенный солнцем вид Троице-Ильинского мон-ря с крестным ходом. Изображение сопровождается 2 пространственными надписями-подношениями, прославляющими имп. Петра I. Сохранились 2 иконы такого извода: из неизвестного храма (нач. XVIII в., ГМИР), из ц. св. Харитона Исповедника в Москве (ок. 1718 г., ГТГ). Сохранившиеся иконы типичны для московской художественной традиции 1-й четв. XVIII в. К этому же типу принадлежал несохранившийся образ из ц. свт. Петра в Ульянке в С.-Петербурге, известный по описаниям. Не исключено, что этот последний образ был укр. происхождения, поскольку в старых описаниях упоминается о южнорус. манере его живописи. В лит-ре существует устойчивое мнение о том, что образ такой иконографии был написан в черниговском Троице-Ильинском мон-ре в 1696 г. и тогда же поднесен настоятелем обители игум. Лаврентием (Кршоновичем) лично Петру I в Москве в память Азовской победы, хотя документальных подтверждений не выявлено. Возможно,

это мнение возникло из-за того, что на всех 3 московских иконах данного извода были приведены аналогичные тексты подношений от имени игум. Лаврентия, заканчивающиеся словами: «...Вашему царскому пресветлому величеству подносит нижайший богомолец Лаврентий Кривонович, игумен монастыря Свято-Троицкого Ильинского черниговского с братиею». На точном повторении иконографии и текстов основано предположение об общем источнике, которым могла быть как икона (все примеры особого извода имеют схожие размеры, соответствующие размерам чудотворной иконы вместе с рамой), так и некая несохранившаяся гравюра, изданная в Троице-Ильинском мон-ре при игум. Лаврентии в честь Азовской победы.

В XVIII в. в русской иконописи встречается упрощенный извод данного варианта иконографии, где отсутствует изображение на нижнем поле рамы (нач. XVIII в., ц. Ризоположения на Донской ул. в Москве; кон. XVIII в., частное собрание, Германия).

Ист.: Димитрий Ростовский, свт. Руно орошенное. Чернигов, 1683, 1702<sup>6</sup>; Иоанн (Максимович), свт. Тобольский. Богородице Дево, Чернигов, 1707; Величко С. В. Летопись событий в Юго-Зап. России в XVIII в. К., 1851. Т. 2. С. 24.

Лит.: Сахаров И. П. Записка для обозрения древностей рус. СПб., 1851. С. 39; Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), еп. Описание Ильинской Черниговской иконы Божией Матери с символическими изображениями триумфа императора Петра I по взятии Азова, поднесенной ему Черниговским игум. Лаврентием Кршоновичем вместе с братиею в 1696 г. // Моск. Ев. 1872. № 26. С. 182–184; Образцов З. Е., свящ. Воскресенский собор всех учебных заведений, называемый Смольный, в С.-Петербурге // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1873. Вып. 3. С. 294–295; Шапкин И., диак. Сказание о чудотв. иконе Божией Матери Черниговской-Ильинской. Чернигов, 1875; Монастырский [С. И.]. Сведения об иконе Черниговской-Ильинской Божией Матери, поднесенной по взятии Азова в 1696 г. Петру Великому // ХЧ. 1880. Ч. 1. С. 195–201; Черневский А. Ц. Петра митрополита на Ульянке // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. 8. С. 140–156; Миловилов И., свящ. Сказание о чудотв. иконе Богоматери, именуемой Черниговская, находящейся в пещерном храме Гефсиманского скита, что близ Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. [Серг. П.] 1896<sup>7</sup>; Сказание о чудотв. Черниговской иконе Божией Матери, находящейся в пещерном храме Гефсиманского скита близ Троице-Сергиевой Лавры, с описанием храма во имя сей чудотв. иконы. М., 1896; Боровский И. В. К истории чудесного прославления в С.-Петербургском Воскресенском соборе иконы Божией Матери Черниговской-Ильинской / Сообщ.: прот. Ф. Н. Никифоров-



Ильинская Черниговская икона Божией Матери. Нач. XVIII в. (ГМИР)

ным деревьям: маслине, кедру, пальме, а также кипарису. Изображение на нижнем поле при общем соответствии композиционного построения киотной раме изменено. Если



А. А. Ильинский.  
Фотография. Коп. XIX в.

ский. СПб., 1900; *Добровольский П. М.* Чудотворная икона Богоматери Троице-Ильинская Черниговская: Ист. очерк. Чернигов, 1900; Святые Чернигова / Ред.: прот. И. Г. Покровский. СПб., 1900; *Ефимов А. Н., свящ.* Черниговско-Ильинская чудотв. икона Божией Матери // Черниговские ЕИЗв., 1906. Ч. неофиц. № 11, 13, 14, 16–21. С. 8–9; *Васютинский Ф. И., прот.* Чернигов, его святые храмы, чудотворные иконы и местночтимые святые // Там же. 1911. № 13. С. 352–400; Картины церк. жизни Черниговской епархии из 9 веков ее истории. К., 1911; *Карпинский К. Т., свящ.* Сведения об иконе Божией Матери Троице-Ильинской Черниговской, поднесенной по взятии Азова в 1696 г. имп. Петру Великому // Вера и жизнь. Чернигов, 1913. № 13. С. 45–55; *Никифоровский Ф. Н., прот.* Черниговская Ильинская икона Божией Матери в Смоленском Воскресенском соборе в С.-Петербурге. СПб., 1914; *Мурзинов А., диак., Козлова В., Лоренц М.* Руно орошенное — вся вселенная Мати: К 120-летию прославления Черниговской иконы Божией Матери // ЖМП. 1989. № 1. С. 66–72; *Круминг А. А.* Книга св. Димитрия Ростовского «Руно орошенное» как лит. источник сюжетов «Рус. народных картинок» и иконописи // Филевские чт.: Тез. 4-й междунар. конф. 16–19 мая 1995 г. М., 1995. С. 41–44; *Пуцко В. Г.* Мазенина срібна шата в Чернігові // Родовід. Чернігів, 1996. № 2(14). С. 112–116; *Вероница (Терехова), мон.* Черниговский Елецкий Свято-Успенский жен. мон-рь. К., 1999. С. 59–62; *Звездина Ю. Н.* Икона «Богоматерь Ильинская Черниговская»: Нек-рые особенности аллегорической программы 1696 г. // Музей, общество, религия: Аспекты взаимодействия: Мат-лы IX С.-Петербургских религиовед. чт. СПб., 2002. С. 28–30; *она же.* Икона «Богоматерь Ильинская Черниговская» 1696 г.—дар Петру I в память Азовской победы // Филевские чт.: Тез. 9-й науч. конф. 10–13 окт. 2006 г. М., 2006. С. 26–28; *она же.* Образ Богоматери Ильинской Черниговской в росписи ц. Илии Пророка в Ярославле и аллегорические гравюры киевской печати // XII науч. чт. пам. И. П. Болотцевой. Ярославль, 2008. С. 35–42; Чудотворные и местночтимые иконы Святой Руси, на земле Украинской просиявшие. К., 2004. Ч. 1. С. 198–201; 2005. Ч. 2. С. 230–233; *Днепрова Н.* Святые России // Правосл. Москва: Газ. 2004. № 19. С. 7; *Адруг А.* Чудотворна икона «Іллінської Богоматері». Чернігів, 2006.

Н. И. Комашко

**ИЛЬИНСКИЙ** Александр Александрович (12.01.1859, Царское Село, ныне г. Пушкин в черте С.-Петербурга — 23.02.1920, Москва), композитор, педагог, музыкальный теоретик. Род. в семье врача. В 7 лет стал учиться игре на фортепиано и сочинять. В 1877 г. окончил 1-ю С.-Петербургскую военную гимназию, в которой выступал на муз. вечерах как пианист и композитор. В 1881–1884 гг. учился в Королевской Прусской академии (с 1882 стала называться Королевской академией) искусств в Берлине на отделении высших классов муз. композиции, изучал контрапункт, фугу,

свободное сочинение и инструментовку у проф. В. Баргиля, а также брал уроки фортепианной игры у Т. Куллака и Н. Бетхера. По окончании курса вернулся в Россию. В 1885 г. сдал экстерном экзамен по композиции в С.-Петербургской консерватории, получил диплом на звание свободного художника. С 1885 г. жил в Москве, до 1905 г. преподавал в музыкально-драматическом училище Московского филармонического об-ва: в 1885–1897 гг. читал курс по теории музыки, с 1896 г. — ординарный профессор, с 1897 г. вел высшие классы теории музыки и композиции, в 1885–1899 гг. преподавал также фортепиано, затем открыл собственные классы фортепианной игры. С 1905 г. преподавал музыкально-теоретические предметы в Московской консерватории, с 1916 г. — профессор 1-й степени. Среди его учеников — братья Василий и Виктор Калининны (см. ст. Калининны В. С.), А. В. Никольский, К. Н. Шведов, А. В. Александров, Н. С. Голованов, П. Г. Чесноков.

Среди светских сочинений И. — симфония, 3 сюиты для оркестра, музыка к трагедиям Софокла «Царь Эдип» и «Филоклет» (трагедия «Филоклет» была исполнена в Москве в 1886 и 1894 на греч. языке воспитанниками лицея цесаревича Николая), увертюра к трагедии А. К. Толстого «Царь Федор Иоаннович», опера «Бахчисарайский фонтан» (1904).

Первые духовные сочинения И. были созданы специально для *Синодального хора*: «Молитву пролию ко Господу» и «Хвалите Господа с небес» (в программе концертов называлось «Всякое дыхание да хвалит Господа») в 1897 г., «Отче наш» (8-голосное) в 1898 г. С 1897 по 1905 г.

эти произведения постоянно находились в репертуаре хора (РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 754, 758, 760, 761, 766, 769, 786, 829). В основе гармонического языка И. лежат классико-романтические принципы с минимальной долей рус. национального колорита. Наиболее развернутое духовное соч. И., «Всякое дыхание да хвалит Господа», определено автором как «имитационная прелюдия и fuga» (Биографии композиторов с IV по XX вв. М., 1904. С. 646). Сочинение имеет 4 раздела. Вступление, «Всякое дыхание», отличает аккордовый склад, диатоническая гармония; 2-й раздел, «Хвалите Господа с небес», содержит имитационные группировки нескольких тем; 3-й, «Яко восхвалят имя Его», — fuga на хроматизированную тему с широкими скачками, с разработкой и стретной репризой. Современники отмечали, что сочинения И. «скорее могут быть причислены к духовной концертной музыке, нежели к церковной специально» (*Кашкин Н. Д.* [Концерт Синодального хора 19 дек. 1899 г.] // Моск. вед. 1899. № 358 (то же // РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 1009)). С. Н. Кругликов указывал также на ошибки в соотношении текста и музыки, раздробленность формы в сочинении «Молитву пролию» (*Кругликов С. Н.* «После трех духовных концертов» // Семья. 1897. № 14 (то же // РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 989–991); *Он же.* Театр и музыка // Моск. вед. 1897. № 63 (то же // РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 991–992).

В 1904 г. в Москве был издан словарь «Биографии композиторов с IV по XX в. с портретами», к-рый состоял из 3 отделов: иностранного (242 статьи), русского (122 статьи) и польского (107 статей). И. был редактором иностранного и рус. отделов, Г. А. Пахульский — польского, вступительную статью к рус. отделу написал Кругликов. В «Предисловии» (9 дек. 1903) И. благодарит В. В. Стасова «за сочувствие» к изданию и «ценные указания». Свою цель И. видел в том, чтобы «дать в сжатом виде краткие и точные сведения о жизни и деятельности композиторов, с возможно полным перечислением их произведений, стараясь достигнуть наиболее доступного изложения» (С. III). Статьи размещены в хронологическом порядке. Иностранный отдел «начинается с биографий св. Амвросия и папы Григория I Великого как первых



составителей свода церковных песнопений» (С. III) и заканчивается биографией Р. Штрауса. Рус. отдел открывают статьи об иностранных капельмейстерах, служивших при дворе (Ф. Арайя, Г. Раупах). По мнению И., развитию церковной музыки препятствовало «отсутствие правильной, систематической школы», поэтому раздел биографий рус. композиторов церковной музыки начинается лишь с М. С. Березовского. В издании содержатся биографии наиболее известных рус. церковных композиторов XIX — нач. XX в. (Д. С. Бортнянского, прот. Петра Турчанинова, А. Ф. Львова, Н. М. Пютлова, Г. Ф. Львовского, Е. С. Азеева, В. П. Войденова и др.), а также ученых-медиевистов (прот. Димитрия Разумовского, С. В. Смоленского, прот. Василия Металлова). Совместно с исследователем народного творчества А. Л. Масловым И. подготовил изд. «Стихи, старины и песни для одного голоса с сопровождением фортепиано» (Ч. 1: Великорусские песни. М.; Лпц., [1904]).

Муз. соч.: Арх.: ОРРИ МГК. № 41096, 41097: «Господи, спаси благочестивыя». Изд.: Ор. 15: № 1: «Се ныне благословите Господа», № 2: «Отче наш», № 3: «Хвалите Господа с небес». М.: П. Юргенсон, 1904; Ор. 25: Херувимская песнь, Ор. 37: «Блажен муж» (псалом 1). М.: П. Юргенсон, [1916].

Соч.: Общие начала гармонии: Практ. рук.-во. Х., 1889; Биографии композиторов с IV по XX вв. / Ред.: А. А. Ильинский [иностр. и рус. отделы]. М., 1904; М. И. Глинка: Его жизнь и муз. творения. М., 1908; Л. В. Бетховен: Жизнь и творчество. М., [1909]; Р. Вагнер, его жизнь и творения. М., 1913; Краткое рук.-во к практ. изучению инструментовки. М., 1917. Лит.: Смоленский С. В. Об оздоровлении программ духовных концертов в Москве // Моск. вед. 1900. № 306; РДМДМ. Т. 3. С. 464–470; Ильинский А. А. // Биографии композиторов с IV по XX в. / Ред.: А. А. Ильинский, Г. А. Пахульский. М., 1904. С. 640, 645–646.

**Н. Ю. Плотинова**

**ИЛЬИНСКИЙ** Григорий Андреевич (11.03.1876, С.-Петербург — 14.12.1937, Томск), филолог-славист, лингвист, историк, археограф. Учился на историко-филологическом фак-те С.-Петербургского ун-та у А. И. Соболевского и В. И. Ламанского. За студенческое соч. «Орбельская Триодь» (1898) (см. ст. *Орбельская Триодь*) получил золотую университетскую медаль, а за докт. дис. «Грамоты болгарских царей» (1911) — Ломоносовскую премию АН. В 1901–1903 гг., во время командировки, работал в книгохранилищах и архивах Германии, Австро-Венгрии, Сербии и Болгарии. С 1904 г. приват-доцент ка-

федры славистики в С.-Петербургском ун-те, с 1907 г. преподаватель Харьковского ун-та. В 1907 г. вместе с П. А. Лавровым посетил Афон для изучения древнеболгарских грамот. С 1909 г. профессор Нежинского историко-филологического ин-та, в 1916–1920 гг. — Юрьевского (Тартуского) ун-та, в 1920 г. — Саратовского ун-та, в 1927 г. — Восточного педагогического ин-та в Казани, с 1927 г. — Московского ун-та. Член-корреспондент РАН (впосл. АН СССР, 1921), действительный член Научно-исследовательского института языка и лит-ры РАНИОН (1925), член Западнославянского ин-та в Познани (1929), член-корреспондент Болгарской (1930) и Польской (1930) АН. Принимал участие в работе Комиссии по научному изданию древнеслав. текстов и др.

11 янв. 1934 г. был арестован по т. н. делу славистов («Русской национальной партии») и осужден на 10 лет лагерей; срок отбывал на Соловках. В авг. 1934 г. лагерь был заменен ссылкой в Сибирь (г. Славгород). 11 июля 1936 г. освобожден, поселился в Томске. 19 нояб. 1937 г. повторно арестован, осужден и вскоре расстрелян. 29 апр. 1938 г. исключен из АН СССР; восстановлен в числе академиков постановлением Президиума АН СССР 11 авг. 1967 г. в связи с полной реабилитацией.

И. опубликовал более 500 работ, большая часть к-рых посвящена исследованиям фонетики, морфологии древних и совр. слав. языков, средневек. истории и этнографии слав. народов. Итогом его лингвистических исследований можно назвать «Праславянскую грамматику» (Нежин, 1916) и «Этимологический словарь» (полное издание не осуществилось). Болг. и рус. историки планируют выпуск полного собрания сочинений И.

И. высказал гипотезу, что кириллица была составлена Константином Преславским после Преславского Собора 893 г. по заказу болг. князя Симеона (893–927, с 919 царь) с целью замены глаголицы («Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена «кириллицей»?» (1931). Изучал аутентичность и содержание письма папы Адриана II правителям зап. слав. племен Ростиславу, Святополку и Коцелу согласно тексту «Похвального слова Кириллу и Мефодию» («О грамоте папы Адриана II в Похвальном сло-

ве Кириллу и Мефодию». 1921). Первым издал текст «Написания о правой вере», составленного св. равноап. Кириллом, по самому раннему известному его списку в Лаврентьевском сборнике 1348 г. (««Написание о правой вере» Константина Философа». 1925). Специальные исследования И. посвятил свт. Клименту Охридскому, Храбру Черноризцу и др. Интересовался судьбой первых переводов на слав. язык, историей возникновения скрипториев и школ. Результатом многолетних исследований И. лит-ры по кирилло-мефодиевской тематике, а также ведения рубрики по византийско-слав. лит. отношениям в ж. «Византийский временник» стал «Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии» (1934), в к-рый вошло 3385 библиографических справок. Несмотря на пропуски и недостатки издания, оно до сих пор представляет собой ценнейший справочник по лит-ре, посвященной кирилло-мефодиевской проблематике, от зарождения и до 1933 г. Помимо обзора библиографии И. готовил каталог-библиографию известных болгарских рукописей с XII по XVIII в. (не издан), в котором он намеревался предложить точную классификацию древнеболг. и среднеболг. памятников, обогащенную статистическими сведениями и библиографией.

И. подготовил ряд изданий древнеболгарских и среднеболгарских памятников: Листки Ундольского XI в., отрывок среднеболгарской Служебной Минеи XII–XIII вв., Софийский Октоих XIII в., Минею Григоровича в отрывках XIII в., грамоту бана Кулина, Македонский кириллический листок XI–XII вв., Копитарову триодь XIII в., Сверлижские отрывки (1279), Мануйловский Апостол XIII в., Македонский глаголический листок XI в., Слепченский Апостол XII в., Охридские листки XI в., отрывок Златоустрия из собрания А. Ф. Бычкова XI в., Погодинские кирилловско-глаголические листки и др.

И. опубликовал неск. описаний слав. рукописей, которые содержат данные по ранее неизвестным сборникам: коллекции С. Верковича в Загребе (1904), коллекции В. Копитара в Любляне (1904), П. А. Сырку в С.-Петербурге (1908), Зографского мон-ря (1908).

Соч.: Грамота царя Иоанна Асеня II // ИРАИК. 1901. Т. 7. Вып. 1. С. 25–39; К истории слав.





азбук // ВВ. 1904. Т. 2. Вып. 1/2. С. 45–48; Об одном афонском Служебнике в Погодинском древнехранилище Имп. Публ. б-ки // РФВ. 1904. Т. 52. № 3/4. С. 207–224; Рукописи Копитара в Люблянской лицейской б-ке // ИОРЯС. 1904. Т. 9. С. 247–272; Рукописи Верковича в Загребской академической б-ке // РФВ. 1904. Т. 51. Ч. 1/2. С. 154–161; Отрывок среднеболг. Служебной мины XII–XIII вв. // РФВ. 1905. Т. 53. № 1. С. 62–71; Софийский Октоих XIII в. // ИОРЯС. 1905. Т. 10. Ч. 1. С. 204–228; Среднеболгарские листки Ундольского XII–XIII вв. // Там же. Ч. 3. С. 284–294; Ein Grigorovičsches Menaeum-Blatt aus dem XII Jh. // ASPH. 1905. Bd. 27. S. 424–431; Грамота бана Кулина. СПб., 1906. (ПДПИ; 164); Копитарова Триодь XIII в. // РФВ. 1906. Т. 55. № 1/2. С. 199–215; Апокриф «Acta Pilati» в списке Орбелльской Триоди XIII в. // Там же. Т. 56. № 3/4. С. 209–217; Македонский листок: Отр. неизв. памятника кириллической письменности XI–XII вв. СПб., 1906; Сверлижские отрывки. СПб., 1906; Значение Афона в истории слав. письменности // ЖМНП. 1908. Н. С. Ч. 18. Ноябрь. С. 1–41; Мануйловский апостол XIII в. // ИОРЯС. 1908. Т. 12. Ч. 1. С. 366–379; Пергаменные рукописи П. А. Сырку // РФВ. 1908. Т. 59. Ч. 1/2. С. 350–361; Рукописи Зографского монастыря на Афоне // ИРАИК. 1908. Т. 13. С. 253–276; Значение на Св. Гора за историята на слав. книжнина // Славянски глас. София, 1909. Год. 7. Кн. 3. С. 100–112; Македонский глаголический листок: Отр. глаголического текста Ефрема Сирина XI в. СПб., 1909; Несколько конъектур к легенде о св. Вячеславе // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1909. Т. 34. С. 13–18; Грамоты болг. царей. М., 1911. Л., 1970; Слепченский апостол XII в. М., 1912; Охридские глаголические листки: Отр. древнецерковнослав. Евангелия XI в. Пг., 1915; Кто был черноризец Храбр? // Визант. обзор. Юрьев, 1917. Т. 3. Отд. 1. С. 151–156; О грамоте папы Адриана II в Похвальном слове Кириллу и Мефодию. Саратов, 1921; Один эпизод из корсунского периода жизни Константина Философа // Slavia. Прага, 1924. Roč. 3. S. 45–64; «Написание о правой вере» Константина Философа // Сб. в чест на В. Златарски. София, 1925. С. 63–89; Златоструй А. Ф. Бычкова XI в. София, 1929; Към въпроса за бълг. влияние върху старорус. църковно право // Български преглед. София, 1929. Кн. 1. С. 243–248; Погодинские кирилловско-глаголические листки // Vsl. 1929. Roč. 1. S. 86–118; Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена «кириллицей»? // Vsl. 1931. Roč. 3. S. 79–88; Опыт систематической кирилло-мефодьевской библиографии / Ред., доп.: М. Г. Попруженко, С. М. Романский. София, 1934. Лит.: Mazon A. Ijinskij G. // RES. 1946. Vol. 22. P. 294–295; Трубачев О. Н. Этимологический словарь слав. языков Г. А. Ильинского // ВЯ. 1957. № 6. С. 91–96; Журавлев В. К. Г. А. Ильинский: (1876–1933). М., 1962; Булахов М. Г. Восточнославянские языковеды. Минск, 1976. Т. 1. С. 229–236; Колесов В. В. Ильинский Г. А. // СвДР. С. 167–168; Милтенова А. Ильинский Г. А. // КМЕ. Т. 2. С. 101–106; Баранкова Г. С., Еськова И. Б. Труды и дни Г. А. Ильинского (1876–1937) // Моск. журнал. 2000. № 7. С. 2–14; Робинсон М. А. Судьбы академической элиты: Отеч. славяноведение (1917 — нач. 1930-х гг.). М., 2004.

Н. С. Першина

**ИЛЬИНСКИЙ** [Илинский, Илинский Иван Иванович (по др. источникам, Иван Юрьевич)] († 20.03.1737), переводчик, составитель первой рус. симфонии на книги НЗ. О происхождении и месте рождения И. достоверных сведений нет. На основании того, что один из переводов И. подписал «Иоанн Ильинский Ярославец» (Краткое описание Комментариев АН. СПб., 1728. Ч. 1 на 1726. С. 207), как правило, считают, что И. род. в Ярославле. Учился в Славяно-латинской академии, однако в списке ее выпускников (1730) его имя указано среди студентов малороссийского происхождения (ОДДС. Т. 10. С. 1313). С 1711 г. был секретарем перешедшего на сторону Петра I молдав. господаря Дмитрия Кантемира и воспитателем его сыновей. Сыграл большую роль в формировании поэтического таланта младшего сына Кантемира — Антиоха, буд. рус. сатирика. Сопровождал Кантемира во время Персидского похода (1722–1723). Как хорошего знатока лат. языка И. собирались отправить в Прагу для перевода книг, однако Кантемир оставил его при себе. Ценным историческим источником является дневник, к-рый И. вел в доме Кантемира. Дневник представляет собой своеобразную хронику с большим количеством бытовых подробностей Петровского времени (Журнал Академии наук переводчика И. Ильинского: Повседневные записки // Майков Л. Н. Материалы для биографии кн. А. Д. Кантемира. СПб., 1903. С. 295–313). И. перевел на рус. язык соч. Д. Кантемира «Книга системы, или Состояние мухаммеданская религии», произведения Эпиктета (1724; РНБ. Мих. Q.226) и Саади (остались в ркп.). Указом от 7 апр. 1725 г. И. был назначен переводчиком при АН. По свидетельству В. К. Тредиаковского, И. снискал расположение библиотекаря Императорской АН И. Д. Шумахера. Участвовал в подготовке т. н. Вейсманова лексикона — переводного немецко-латинско-русского словаря (переводил с лат. языка). В 1732 г. составил симфонию на Четвероевангелие и Деяния апостолов и поднес рукопись имп. Анне Иоанновне, к-рая приказала ее напечатать. В 1733 г. книга была отпечатана тиражом 100 экз. Вероятно, он участвовал в подготовке симфонии на псалмы, составленной А. Д. Кантемиром (СПб., 1727). Симфонии Кантемира и И.

были первыми в России попытками составления библейского справочника и использовались до появления в кон. XIX в. словарей П. А. Гильдебрандта. 19 мая 1735 г. И. был вызван в Синод в связи с готовившимся АН изданием рус. летописей (ОДДС. Т. 15. С. 53–54). И. писал силлабические стихи. В. К. Тредиаковский в соч. «О древнем, среднем и новом стихотворении российском» (Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. СПб., 1755. Т. 1. Июнь. С. 467–510) писал о том, что творчество И. относится ко 2-му периоду рус. стихосложения.

Соч.: [Письма к Д. Кантемиру] // Майков Л. Н. Материалы для биографии кн. А. Д. Кантемира. СПб., 1903. С. 49, 73, 76, 86; Симфония, или Согласие на Священное Четвероевангелие и Деяния святых апостолов. М., 1733, 1761<sup>2</sup>. СПб., 1821<sup>3</sup>.

Пер.: Кантемир Д. К. Книга система, или Состояние мухаммеданская религии. СПб., 1722; Бауер Ф. З. О начатке и древних пребывавших скифов // Краткое описание Комментариев АН. СПб., 1728. Ч. 1 на 1726. С. 125–138; он же. О местоположении Скифии, каково было в лета Геродотовы // Там же. С. 139–166; он же. О стене Кавказской // Там же. С. 167–207; Вейсман Э. Немецко-лат. и рус. лексикон купно с первыми началами рус. языка к общей пользе / [Пер.: И. И. Ильинский, И. П. Сатаров, И. С. Горлицкий]. СПб., 1731, 1782<sup>2</sup>, 1799<sup>3</sup>.

Лит.: Пекарский П. П. Наука и лит-ра в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 1. С. 233–237; он же. История Имп. АН в Петербурге. СПб., 1873. Т. 2. С. 91, 403–404, 638; Белокурова С. А. О посылке в 1716 г. из Москвы в Прагу для пер. книг двух учеников славяно-лат. школ // ЧОИДР. 1896. Кн. 3. С. 34–35; Сводный каталог рус. книги гражданской печати XVIII в., 1725–1800. М., 1962. Т. 1. № 881–883. С. 147–148; 1966. Т. 4. № 171. С. 143–144; Keipert H. Die Petersburger «Deutsche Grammatica» und die Anfänge der Russistik in Russland // Studia slavica in honorem viri doctissimi O. Horbatsch: Festgabe zum 65 Geburtstag / Hrsg. G. Freidhof e. a. Münch., 1983. Т. 3. P. 77–140; idem. Zur Geschichte der Kirchenslavischen Bibelkonkordanz // Гильдебрандт П. А. Справочный и объяснительный словарь к НЗ. Münch., 1988. Bd. 1. S. 12–13; Волперский В. П. Словари XVIII в. М., 1986. С. 23–24, 34, 60, 114. № 32, 34, 54, 124, 269.

А. Г. Кравецкий

**ИЛЬИНСКИ** [Десное братство, египетско-ильинцы, Сионская весть, суботники], секта, сочетающая элементы христианства и иудаизма. Основателем И. был штабс-капитан артиллерии Н. С. Ильин (ок. 1809 — 3 июля 1890). Отец Ильина был православным, мать католичкой; до 12 лет он воспитывался в правосл. вере, затем был отдан в иезуитский коллегийум в Полоцке. В 1832 г. он поступил на военную службу, в 1834 г. женился на лютеранке О. Е. Тиде.



Размышления о причинах религ. разобщенности людей побудили Ильина к изучению мистических произведений К. фон *Эккартсхаузена* и И. Г. *Юнга-Штиллинга*. Ильин придавал особое значение «внутренним явлениям, видениям, гласам» и сознавал свое призвание в объединении человечества единой верой. В 1842 г. во сне ему было «откровение», что сущность христианства состоит в одной только любви; в этом же году в правосл. ж. «*Маяк*» Ильин опубликовал ст. «Общая азбука в природе человека» (1842. Т. 3. Кн. 6. Гл. 3. С. 72–83), в к-рой доказывал необходимость создания единого алфавита в целях объединения человечества. В 1844 г. супруга Ильина тяжело заболела, и он убедил ее, что недуг — наказание за грехи и только переход в Православие дарует ей исцеление. Обращение жены и ее стремительное выздоровление произвели впечатление на Ильина, и он опубликовал рассказ «Присоединение лютеранки к православной вере» (Там же. 1844. Т. 17. Смесь. С. 80–83). Находясь на службе в Западном крае, куда он был направлен после окончания офицерских классов при Михайловском артиллерийском уч-ще, Ильин часто заходил в синагоги и дискутировал с раввинами. Однако со временем, и возможно под влиянием этих бесед, он начал отдаляться от Православия.

Главным источником религ. вдохновения Ильина было Откровение св. Иоанна Богослова, но, по мере того как Ильин вчитывался в текст Апокалипсиса, он приходил к мысли, что Откровение обращено лишь к богоизбранному народу Израилеву и именно из него будут отобраны 144 тыс. спасенных; с др. стороны, буквальная трактовка образов Апокалипсиса, по мнению Ильина, не согласовывалась с мистическим пониманием Бога. Обращение к ВЗ еще более укрепило т. зр. Ильина, что евр. народ является первообразом божественного замысла о человечестве. Ильин обратил внимание на те фрагменты текста, в к-рых Бог предстает в облике человека, и пришел к выводу, что Вседержитель мира представляет собой не духовную субстанцию, а высшее антропоморфное существо, бессмертного предвечного первочеловека. Противником этого божества, по мысли Ильина, является сатана, равный Богу по силе. Бог ведет с ним борьбу, и каждый

человек должен выбрать, на какую сторону ему встать: «одесную», т. е. обратиться к Богу, или «ошуюю», т. е. покориться сатане. Эта вселенская битва завершится гибелью сатаны с «ошуйцами» и дарованием вечного телесного бессмертия «десным», предводителем и ходатаем которых является Иисус Христос. Во времена Авраама, по представлениям И., Он воплотился в облике *Мелхиседека*. Когда иудеи уклонились от предначертанного Богом пути, Он вновь воплотился в чело-века, рожденного Девой Марией, чтобы вернуть их на стезю праведности. Но этот призыв не был услышан, и Сын Божий был распят. Воскресший Человекобог Иисус Христос собирает вокруг Себя «десных», или «Новозаветный Израиль», — уверовавших в Него людей из числа иудеев и язычников, к-рым в грядущем царстве будет дарована жизнь вечная.

В 1847 г. Ильин вышел в отставку и поселился в Баранчинском заводе Пермской губ., где начал проповедь своего учения, «благовеста» — оно предвещает грядущую в скором будущем битву между Богом и сатаной. Тогда же он приступил к написанию главного соч. «Сионская весть», названного по аналогии с журналом А. Ф. Лабзина (см. ст. «*Сионская весть*»). За сектантскую деятельность Ильин вместе с нек-рыми последователями был сослан в Соловецкий мон-рь (25 сент. 1859). Ему удавалось поддерживать связь с единомышленниками на воле и продолжать писать назидательные произведения, гимны, молитвы. Он объединил их в сб. «Луч света для рассвета», свои произведения подписывал «Всемирный святитель». Ильин находился в заключении на Соловках до 1873 г., затем был переведен в Спасо-Евфимиев монастырь в Суздаль. С этого момента Ильин стал называть свою веру — «верой Иисусовой», а впоследствии, по его словам, получил откровение о том, что Иисуса Христа следует называть Еговой, и вера его стала еговистской. В 1879 г. родственники добились его освобождения: Ильина направили на поселение в г. Поланген (ныне Паланга, Литва), затем перевели в Митаву (ныне Елгава, Латвия), где он скончался.

**Учение.** По представлениям И., в Солнечной системе существует 2 равносильных бога — Егова и сата-

на. За пределами Земли и Солнечной системы есть и др. боги, но они «не занимаются судьбой человечества», и людям не следует им поклоняться. Егова является Богом бессмертных людей, иначе именуемых еговистами, а сатана — богом смертных людей, сатанистов, к к-рым И. относят последователей традиционных форм христианства и иудаизма. С т. зр. И., боги, так же как и люди, имеют только телесную форму. И. отрицает существование души и нематериальных сущностей, поэтому Егова нередко именуется в лит-ре И. Человекобогом. Согласно Ильину, Егова — «Человек, но только предвечно-бессмертный», а Иисус Христос был временным воплощением Егови на Земле. Учение о Св. Троице И. считают позднейшей выдумкой сатаны. Егова и сатана ведут непрерывающуюся борьбу друг с другом. Еговисты борются, распространяя сочинения Ильина и следуя моральным и ритуальным предписаниям еговизма. В награду они получают вечную жизнь в телесной форме. В скором времени должна состояться решающая битва при Армагеддоне, в к-рой победит Егова. Он установит тысячелетнюю Иерусалимскую республику. Это будет период благоденствия для человечества. По истечении 1 тыс. лет сатана освободится и произойдет еще одна битва с Еговой, в к-рой сатана и его сторонники будут окончательно уничтожены. После этого Егова обновит Землю и затем будет периодически совершенствовать ее. Ильин не называл точных дат установления тысячелетнего царства или начала Армагеддона. По мнению Ильина, еговистами были *Пифагор*, *Конфуций*, *Сократ*, пророк *Мухаммад*, *Я. Гус*, *Я. Беме*, *Джордж Фокс* и др.

Хотя в работах Ильина содержатся многочисленные ссылки на Библию, читать ее И. было запрещено. Не отрицая того, что Библия «содержит определенные истины», ее текст они считают искаженным и не используют ее: «Читатель не сможет отделить истины от позднейших сатанинских дополнений». Статус сакральных текстов у И. имеют редакция Откровения св. Иоанна Богослова, выполненная Ильиным («Книга с Неба»), и его сочинения, к-рые воспроизводятся И. с сохранением дореформенной рус. орфографии. Распространение брошюр является единственным разрешенным мето-

дом проповеди: устная проповедь может привести к неверной интерпретации учения.

В богослужебных встречах И., которые проходят в священный день покоя (по субботам), могут принимать участие только члены организации. Кроме Пасхи и Пятидесятницы, празднование др. христ. праздников не допускается. И. соблюдают пищевые ограничения, частично совпадающие с иудейскими: запрещено употребление свинины, зайчатины и мн. морепродуктов.

Еще при жизни Ильина благодаря массовой рассылке брошюр как самим Ильиным, так и его последователями группы И. возникли в разных частях Российской империи. Центром движения в дореволюционное время был Урал, позже появились общины в Закавказье, на Сев. Кавказе и на Украине. В дореволюционное время И. подвергались преследованиям, к ним применялась адм. ссылка, в т. ч. в Ср. Азию. В кон. XIX – нач. XX в. среди русских переселенцев в отдельные части Казахстана и сев. часть Киргизии были И., к-рые обнаружили, что там они будут иметь большую религ. свободу, чем во внутренних губерниях России.

В советское время движение И. оставалось подпольным, они периодически подвергались преследованиям, арестам и конфискации религ. лит-ры. Тем не менее И. никогда не прекращали распространение брошюр Ильина. В наст. время И. проживают в Ср. Азии. Точных сведений об их численности нет, поскольку организация не проходит гос. регистрацию и ее деятельность носит закрытый характер. Совр. период деятельности И. отмечен новыми формами распространения религ. лит-ры: использованием сети Интернет и деятельностью по переводу соч. Ильина на англ., нем., иврит, греч., араб. и киргиз. языки.

Лит.: *Ивановский Н. И.* Уральские иеговисты: (Публ. лекция, чит. в Казани 18 марта 1901 г.) // *МОБ.* 1901. № 7/8. С. 14–28; № 9. С. 200–216; *Айвазов И. А.* Закавказские сектанты «иеговисты» // Там же. 1906. № 1. С. 65–74; *он же.* Распределение сект по религиям // Там же. № 6. С. 839–847; *он же.* Кавказские сектанты-«иеговисты» // Там же. № 11. С. 613–629; *Буткевич Т. И.* Обзор рус. сект и их толков. Х., 1910. С. 524; *Молоствова Е. В.* Иеговисты: Жизнь и соч. капитана Н. С. Ильина. СПб., 1914; *Москаленко А. Т.* Современный Иеговизм. Новосиб., 1971; *Кореневский А. В.* Неукротимый ересиарх: (Штрихи к портрету Н. С. Ильина) // Человек второго плана

в истории. Р-и/Д., 2004. Вып. 1. С. 62–80; *Петров С. В.* Особенности религиозных практик иеговистов-ильинцев как фактор консервации их идентичности // Религиозные практики в совр. России. М., 2006. С. 356–368.

П. Э. Р.

**ИЛЬМИНСКИЙ** Николай Иванович (23.04.1822, Пенза — 27.12.1891, Казань), миссионер, востоковед, филолог. Род. в семье иерея, в посл. протоиерея. Окончил Пензенское ДУ,



Н. И. Ильминский.  
Гравюра В. Мате. XIX в.

в 1842 г.— Пензенскую ДС со званием студента. В 1842 г. стал студентом 1-го набора КазДА. В академии увлекся изучением татар. и араб. языков, которые преподавали профессора Казанского ун-та А. К. Казем-Бек и М. М. Махмудов. Эти занятия определили основные направления его научной, а позже и миссионерской деятельности. И. окончил КазДА в 1846 г. 2-м магистром богословия и был оставлен в академии в качестве бакалавра по кафедре тур. (татар.) языка, также преподавал математику, ботанику и философию. В это время с целью дальнейшего изучения татар. языка И. в летние месяцы жил в Старотатарской слободе Казани, посещал занятия в медресе, много общался с муллами, татарскими купцами и жителями слободы. Добился получения командировки на Ближ. Восток (с 26 июня 1851). Большую часть времени жил в Каире, где изучал мусульманское богословие, право и арабский язык, слушал лекции в ун-те аль-Азхар. В Палестине и Ливане И. изучал жизнь арабов-христиан, арабские переводы Свящ. Писания, жил в правосл. монастырях. Пребывание И. в Палестине совпало с началом Крымской войны, он с трудом сумел вы-

ехать из Османской империи и через Грецию и Австрию вернулся в Россию, прибыл в Казань в июле 1854 г.

В 1854 г. в КазДА открылось миссионерское противомусульм. отделение. По возвращении из командировки И. стал одним из 2 его основных сотрудников наряду с Г. С. *Саблуковым*, читал лекции о мусульм. богословии и шариате. 16 сент. 1857 г. ему было присвоено звание экстраординарного профессора. Стремление И. дать студентам глубокие знания по мусульм. догматике привело к конфликту с ректором академии архим. Иоанном (Соколовым; в посл. епископ Смоленский) и Казанским архиеп. *Афанасием (Соколовым)*, которые обвиняли его в пропаганде ислама. В результате с нач. 1858/59 уч. г. И. был отстранен от занятий на противомусульм. отд-нии. Ему предложили преподавать древнеевр. язык и математику, но он отказался и ушел из КазДА.

31 окт. 1858 г. И. был назначен переводчиком Оренбургской пограничной комиссии. Изучение казах. языка и повседневное общение с казахами определило еще одно направление его научной и просветительской деятельности. В 1859 г. он был переведен на должность чиновника для контроля в Киргизской степи той же комиссии, с апр. по сент. того же года участвовал в экспедиции по вост. берегу Каспийского м. и в переговорах с туркменами.

В 1860 г. в Казанском ун-те была воссоздана кафедра турецко-татарского языка, по инициативе ректора А. М. Бутлерова совет ун-та просил назначить на должность профессора И. 6 сент. 1861 г. приказом министра народного просвещения он был назначен исправляющим должность экстраординарного профессора, в 1863 г. утвержден в должности. В 1867–1872 гг. редактировал «Ученые записки Казанского университета». Одновременно в 1863/64 и с 1865/66 до кон. 1869/70 уч. г. И. был экстраординарным профессором татар. и араб. языков КазДА (в 1864/65 уч. г. не преподавал из-за конфликта с ректором архим. *Инокентием (Новгородовым)*). И. был уволен из академии после введения устава 1869 г. и сокращения вакансий востоковедов. В 1872 г. оставил службу в ун-те. В том же году добился от министра народного просвещения Д. А. *Толстого* открытия Казанской инородческой учительской

семинарии (с 1884 — Казанская учительская семинария), 19 авг. утвержден ее директором, занимал эту должность до конца жизни. В 1870 г. И. был избран чл.-кор. С.-Петербургской АН, в 1875 г. — почетным членом КазДА. В 1881 г. С.-Петербургская АН предлагала ему звание академика по востоковедению, но И. отказался, т. к. звание академика требовало постоянного проживания в столице и лишало его возможности руководить Казанской инородческой учительской семинарией и заниматься миссионерской деятельностью. После тяжелой болезни скончался в своей казенной квартире. В Захарие-Елизаветинской ц. Казанской учительской семинарии его отпевал Чебоксарский еп. Никанор (Каменский). И. похоронен у правого придела ц. во имя Ярославских чудотворцев на Арском кладбище Казани, могила сохранилась и почитается верующими, особенно кряшенами и чувашами. Архив И. по поручению *Гурия Казанского святителя братства* систематизировал П. В. *Знаменский* (ныне хранится в НАРТ).

**Переводческая, педагогическая и миссионерская деятельность** И. были тесно взаимосвязаны. Первоначально его интерес был направлен на изучение ислама, религ. и бытовой жизни мусульман Поволжья и на формирование противомусульм. миссии. Этому были посвящены его небольшие работы в 50-х гг. XIX в. В 1847 г. при КазДА был создан Переводческий комитет, в котором И. вместе с Казем-Бекем и Саблуковым переводил на татар. язык богослужебные книги и фрагменты Свящ. Писания: Литургию свт. Иоанна Златоуста (1851), Часослов (1852), Евангелие (1855), Апостол (1860), катехизис свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского (1862). И. выступал в качестве главного переводчика или редактора. Позже называл эти переводы очень качественными с богословской и филологической т. зр., но совершенно бесполезными для миссионерской деятельности, т. к. тексты были переведены на книжный татар. язык с большим количеством араб. и персид. заимствований. Этот язык свободно понимало только образованное мусульм. духовенство, рядовым мусульманам переводы были мало понятны, а татары-кряшены, не знавшие араб. алфавита, не могли ими воспользоваться.

Работа в Оренбургской пограничной комиссии и пребывание в степи привлекли внимание И. к проблемам изучения тюрк. языков, казах. фольклора и этнографии. Именно в это время он занялся практической просветительской и миссионерской деятельностью и приобрел известность как ученый-востоковед. Участвовал в разработке алфавита казах. языка на основе кириллицы. Он способствовал превращению Киргизской (казахской) школы, существовавшей при Оренбургской пограничной комиссии, в учебное заведение, к-рое давало хорошее знание рус. языка. И. считал преждевременной активную миссионерскую деятельность среди казахов, полагая, что в первую очередь необходимо ослабить влияние на них татар, особенно мулл, препятствовать «отатариванию» казах. языка, заниматься распространением рус. языка и грамоты, воспитанием образованных казахов в светском духе, но без открытой антимусульм. пропаганды. И. оставил своим преемником в Оренбурге выдающегося казах. просветителя И. Алтынсарина (вел с ним переписку, написал воспоминания о нем), сохранял связи с педагогами и чиновниками, работавшими среди казахов (В. В. Катаринским, А. В. *Васильевым* и др.), выступал как их наставник и покровитель.

В период работы в Казанском ун-те И. публиковал труды по востоковедению, основанные на результатах его командировки на Ближ. Восток и пребывания в Киргизской степи: языковедческие сочинения, произведения лит-ры и фольклора тюрк. народов. После отмены крепостного права в 1861–1863 гг. мн. крещенные татары отошли от Православия, подавали прошения о разрешении перейти в ислам. По поручению Святейшего Синода и Мин-ва народного просвещения И. объезжал села и деревни, населенные крещеными татарами, и изучал ситуацию на месте. Он считал основной задачей перевод на татарский язык Свящ. Писания и духовной лит-ры. В 1862 г. опубликовал в С.-Петербурге букварь с рус. алфавитом для крещеных татар. В 1864 г. он был переиздан с поправками, включавшими 4 буквы, отсутствовавшие в рус. алфавите, и после этого до 1917 г. переиздавался без изменений 19 раз. В 1863 г. была опубликована «Священная история от Сотворения мира

до кончины Иосифа» (вольный пересказ кн. Бытие), в 1864 г. — «Книга премудрости» (полный текст кн. Иисуса, сына Сирахова; во избежание претензий к изданию — без ссылок на источник), в 1866 г. — Евангелие от Матфея.

Основные принципы педагогической системы И., изложенные им в ряде сочинений, состояли в следующем: 1) обучение детей на родных языках, создание комплексов учебных пособий на этих языках (букварей, книг для чтения, учебников арифметики, Закона Божия); 2) изучение рус. языка как одного из основных предметов с использованием качественных учебников отдельно для каждого народа; к концу 4-летней начальной школы учащиеся должны знать рус. язык в таком объеме, чтобы они могли продолжать обучение по-русски; 3) высокие требования к учителям, к-рые должны свободно владеть языком учащихся, иметь качественное педагогическое образование и быть искренне православными; 4) обучение в начальных школах девочек. Последнему пункту И. придавал большое значение для миссионерской деятельности, поддерживал женщин-учительниц, вопреки российским законам считал возможным совместное обучение мужчин и женщин в средних и высших учебных заведениях (в Казанской центральной крещено-татарской школе и Симбирской чувашской учительской школе юноши и девушки учились вместе, хотя в официальных отчетах указывалось наличие отдельных классов для них).

С 1863 г. И. сотрудничал с кряшеном В. Т. *Тимофеевым*, приобрел его к переводческой деятельности, устроил практикантом-преподавателем татар. языка в КазДА. По своей инициативе Тимофеев стал учить неск. мальчиков-односельчан, поселив их в своей квартире. Так было положено начало Казанской центральной крещено-татар. школе, официально открытой в 1864 г., при ней была устроена церковь. И. помогал Тимофееву и в 1869 г. добился от Казанского архиеп. *Антония (Амфитеатрова)* рукоположения Тимофеева во иерея. Школа быстро превратилась в крупное учебное заведение, в 1866 г. ее посетил Д. А. Толстой, в 1868 г. — наследник престола вел. кн. Александр Александрович (впосл. имп. Александр III), в 1871 г. — имп. Александр II. Для кряшен она была цент-



ром общественной жизни. С 1865 г. юноши и девушки, получившие образование в школе, стали учителями во вновь организованных школах в кряшенских, а также удмурт. (там, где удмурты понимали татар. язык) деревнях. Наблюдение за школами, посещение деревень кряшен, а также татар-мусульман давали материал для проверки эффективности переводов, выполнявшихся И. вместе с Тимофеевым.

Следующий этап формирования педагогической системы И. начался с создания в 1867 г. по его инициативе братства свт. Гурия. Уже через неск. лет в Казанской губ. действовали более 80 братских школ, учителями в к-рых были в основном воспитанники Казанской центральной крещено-татарской школы. С 1871 г. в Вятской, Симбирской, Уфимской губерниях началось массовое открытие школ *Православного миссионерского общества*, аналогичных братским. И. принял активное участие в создании мн. епархиальных комитетов об-ва. В 80-х гг. братство свт. Гурия по инициативе И. открыло собственные педагогические учебные заведения: Чувашскую, Вотскую (удмуртскую) и Черемисскую (марийскую) центральные школы. Однако возможности общественных миссионерских орг-ций были ограничены. Система И. стала основой принятых 26 марта 1870 г. «Правил о мерах к образованию населяющих Россию инородцев». С нач. 70-х гг. она получила широкое развитие в земских школах, а после 1884 г. — и в церковноприходских. И. убеждал в ее необходимости руководителей народных училищ, епархиальных и уездных училищных советов, земских управ тех уездов, где жили «инородцы», а иногда добивался отстранения от должностей шовинистически настроенных руководителей органов просвещения и земств. Крупными центрами распространения системы И. стали Симбирская чувашская учительская школа под рук. его ученика И. Я. Яковлева, открытая в 1871 г., и Казанская инородческая учительская семинария. И. превратил учительскую семинарию в центр подготовки кадров национальной интеллигенции и духовенства народов Поволжья и Урала, обучение носило строго правосл. характер, большинство выпускников через 10–15 лет становились священниками. И. считал необходимым

соблюдение канонического права в отношении 30-летнего возраста рукополагаемых во иереи (Неокес. 11; VI Всел. 14), критиковал существующую систему духовного образования, выступал против приема «инородцев» в духовные семинарии и академии и добился решения Синода о допустимости рукоположения «инородцев» при начальном уровне знания богословских дисциплин.

В кон. 60-х гг. XIX в. по инициативе И. началась масштабная работа по переводу Свящ. Писания и духовной лит-ры на языки народов России, с нач. 70-х гг. она велась на базе Казанской инородческой учительской семинарии. В 1875 г. Правосл. миссионерским об-вом была основана Переводческая комиссия при братстве свт. Гурия, которую возглавил И. Переводческая и издательская деятельность стала финансироваться гос-вом. Под рук. И. осуществлялись переводы более чем на 30 языков. На татар. язык переводил тексты сам И. вместе с Тимофеевым, были переведены «Начальное учение правосл. веры» (1868), Последование св. Пасхи (1869), книга о главных церковных праздниках (1869), христианское наставление свт. Тихона Задонского (1870), «Чин исповедывания и како причащати больного» (1872), Часослов (1872), Свящ. история ВЗ и НЗ (1873), книга о прервосхождении христианства над исламом (1875), о понятии о женщине и бытие ее у мусульман и христиан (1875), воскресная служба 6-го гласа (1878), Служебник (1878), «Завтра приду» (из творения свт. Тихона) (1878), Молитвенник (1879), Требник (1881), книги о главных праздниках (1881), о поминовении усопших (1881), «Книга истинной веры» (краткий катехизис, составленный И.) (1884), стихиры, тропари, кондаки, величания и прокимен на двенадцатые праздники (1888), «Наставление» (пересказ наставлений свт. Тихона) (1888), книга о равноап. блгв. кн. Владимире и Крещении Руси (1888), Житие святителей Гурия, Варсонофия и Германа (1890), акафист свт. Гурию (1890), «Училище благочестия» (1890). К переводу текстов Свящ. Писания И. относился ответственно, сверял его с греч. и слав. текстами. Поэтому только в 1890 г. было опубликовано служебное Евангелие. Особое значение И. придавал переводу Псалтири (он знал слав. Псалтирь наизусть), работал над

ним с Тимофеевым до конца жизни, напечатанный текст получил лишь за неск. дней до смерти. Перевод Псалтири оказался настолько удачным, что мн. псалмы стали кряшенскими народными песнями. В изданиях на др. тюрк. языках (алтайском, казахском, чувашском, шорском, якутском) И. был редактором. Братство свт. Гурия опубликовало «Граматику алтайского языка» (1869), «Алтайский букварь» (1882), «Шорский букварь» (1885), переводы на алтайский язык житий святых и др. В переводах на др. языки И. выступал методистом. Он сумел организовать подготовку хороших переводов даже на те языки, к-рых не знал: качество текстов проверялось при детальном чтении и обратном переводе их учащимися Казанской учительской семинарии соответствующих национальностей.

Основными принципами переводов И. считал точность, строгое соответствие греч. оригиналу (поэтому иногда в переводах есть отступления от слав. текста), использование простого, понятного народу языка. В татар. переводах И. избегал употребления многочисленных заимствований из араб. языка, даже закрепившихся у кряшен, за немногими исключениями: «Алла» (Бог), «дин» (вера), «иман» (молитва). Чтобы не допустить представления Православия как «русской веры», старался избегать слав. и рус. слов, даже в сложных случаях находя аналоги в тюрк. языках. Большое значение придавал организации богослужения, церковного пения на родных языках. В Казанской учительской семинарии церковному пению и муз. образованию уделялось особое внимание. Под рук. И. началась деятельность С. В. Смоленского.

И. постоянно предупреждал о недопустимости активной миссионерской деятельности среди мусульман и выступал против их дискриминации. Призывал снять все ограничения на религ. деятельность мусульман и при этом требовал прекратить покровительствовать муфтиям и муллам. В 1885 г., после смерти влиятельного муфтия кн. С. Тевкелева, предлагал назначить на это место мулла, плохо владеющего рус. языком, к-рый «трусил бы не только губернатора, но и всякого столонячка». Эта идея не была принята. Тогда И. способствовал назначению муфтием М. Султанова,





лояльного по отношению к властям, но не обладавшего богословскими знаниями и не пользовавшегося большим авторитетом у мусульман. Перспективы сближения мусульман с рус. обществом И. видел в распространении среди них среднего и высшего образования на рус. языке, предостерегал против пропаганды среди татар пантюркизма и светского тур. образования, считал, что светские и даже неверующие националисты опаснее, чем традиц. мусульмане.

И. переписывался с обер-прокурором Синода К. П. Победоносцевым, по распоряжению к-рого письма И. были опубликованы в 1895 г. Первое письмо датировано 11 февр. 1882 г., но из его содержания следует, что переписка началась ранее; последнее письмо И. написал 11 дек. 1891 г., за 16 дней до смерти. Публикация писем, носивших конфиденциальный характер, вызвала недовольство мусульман, сторонники И. считали ее политической ошибкой обер-прокурора. Письма Победоносцева к И. не опубликованы и скорее всего были изъяты из архива И. по указанию обер-прокурора. Переписка позволяет утверждать, что И. оказывал серьезное влияние на миссионерскую деятельность рус. Церкви. Он доказывал Победоносцеву необходимость применения родных языков в обучении, организации переводов богослужебных книг и богослужения на этих языках, формирования национальных кадров духовенства и др. И. имел влияние на всех министров народного просвещения и обер-прокуроров Синода 70–80-х гг. XIX в., был лично знаком со всеми архиереями Казанской и соседних епархий.

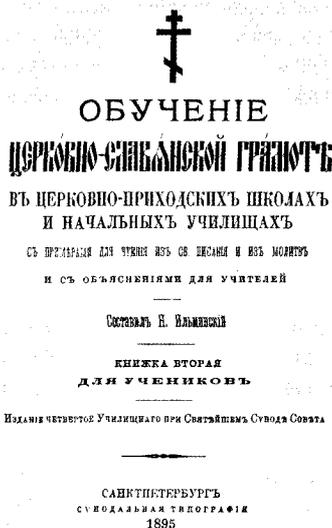
Деятельность И. способствовала формированию кряшен как особой этнической группы, христианизации чувашей, марийцев и удмуртов, предотвращению ассимиляции малых народов. Если в переписке с высокопоставленными лицами И. заявлял, что его система приведет к обрусению «инородцев», то в беседах с единомышленниками давал понять, что развиваться должны все народы и ни один язык не должен исчезнуть. Система И. имела не только сторонников, но и противников. Ее критиковали с двух противоположных позиций: с одной стороны, за то, что он разрушает самобытность татар. народа, отрывая крещеных татар от татар. культуры, а с другой — за то, что учит крещеных «инородцев» их соб-

ственному языку, вместо того чтобы приобщать их к рус. культуре и ассимилировать. Возражения вызывала и идея создания самостоятельного правосл. варианта татар. пись-

мый), окончившие КазДА, Казанский архиеп. Никанор (Каменский), служивший законоучителем в Казанской учительской семинарии. И. сыграл важную роль в развитии Алтайской духовной миссии, общался с ее начальниками архимандритами Владимиром (Петровым; впол. архиепископ Казанский) и свт. Макарием (Невским; впол. митрополит Московский), к-рый считал И. своим учителем. И. вел обширную переписку со своими воспитанниками, всегда стремился помочь им, часто высылал им деньги, заступался за них перед начальством. С учителями из кряшен переписывался на татар. языке (мн. письма до сих пор хранятся в семьях их потомков), чуваша писали ему на своем языке, И. отвечал им по-русски. Был хорошо знаком с директором народных уч-щ Симбирской губ. И. Н. Ульяновым, сторонником системы И., активно способствовавшим ее распространению среди чувашей и мордвы своей губернии. После его смерти И. опубликовал некролог (Циркуляр по Казанскому учеб. окр. 1887. № 2). Летом 1887 г. В. И. Ульянов (Ленин), приехавший поступать в Казанский ун-т, ок. месяца жил в квартире И. в здании учительской семинарии. В последний год жизни И. по просьбе М. А. Ульяновой добивался допуска В. И. Ульянова, исключенного из ун-та, к сдаче экзаменов за курс юридического фак-та экстерном.

*Е. В. Лунаков*

**Работы, связанные с церковно-славянским языком.** Опыт миссионерских переводов определил отношение И. к церковнослав. письменности. Проблему понятности перевода церковнослав. текстов он предлагал решить путем постепенного возвращения к древнейшему варианту церковнослав. языка. Кирилло-Мефодиевский перевод И. считал образцовым, поскольку он создавался с миссионерскими целями, был простым и понятным. В связи с учреждением *Комиссии по исправлению богослужебных книг* И. в 1882 г. выпустил программную книгу «Размышление о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия», где рассматривал церковнослав. язык как классический, в к-ром любые изменения являются искажением. «Изменения мертвого языка... могут состоять только в ошибках и иска-



*Н. И. Ильминский.*  
*Обучение церковно-славянской грамоте*  
*в церковно-приходских школах*  
*и начальных училищах. СПб., 1895.*  
*Титульный лист (РГБ)*

ственности. Оппоненты считали, что использование татар. алфавита на кириллической основе делает христ. татар. письменность недоступной для татар-мусульман. К тому же привыкшие к русской азбуке крещеные татары были лишены возможности читать многочисленные татар. книги, напечатанные арабским шрифтом, и оказывались хуже образованными, чем татары-мусульмане. Обсуждение идей И. состоялось на проходившем в июне 1910 г. в Казани Миссионерском съезде по внешней миссии, к-рый поддержал его систему. Было отмечено, что преподавание в «инородческих» школах должно вестись на родном языке учащихся. При этом участники дискуссии подчеркивали, что конечной задачей системы является все-таки русификация, а не создание новой национальной традиции Православия.

Воспитанниками И. были многие известные миссионеры и деятели народного образования: Н. А. Бобровников (приемный сын И.), Н. П. Остроумов, А. А. Воскресенский, прот. Е. А. Малов, А. Ф. Юрто, прот. Т. Е. Егоров. Учениками И. называли себя Симбирские епископы *Варсонофий (Охотин)* и *Гурий (Буртасов-*



жениях или произвольных изменениях разных рукописей. Это и будет история рукописей данного языка, а не самого языка» (Размышление. 1882. С. 80). Положительная программа И. заключалась в постепенном возвращении к первоначальному, очищенному от позднейших наслоений, облику богослужебных текстов: «Следует... оставивши церковно-богослужебные книги status quo, теперь же издать древнеславянский текст, по крайней мере Псалтири и Евангелия, и затем постепенно издавать древнейший текст других священных и богослужебных книг, насколько сохранилось их в древних памятниках» (Там же. С. 82).

В 1882 г. И. представил Победоносцеву проект нового издания учебного Часослова, язык которого был специально архаизирован, а орфография изменена в соответствии с этимологией. Два издания этой книги появились в Москве в 1883 г., в последующие годы книга неоднократно переиздавалась. В 1885 г. И. подготовил проект учебного Октоиха, исправленного в соответствии с аналогичными принципами, книга вышла в свет в том же году в Москве. По примеру предыдущих книг И. предлагал исправить учебную Псалтирь, однако этот проект не был реализован. Подготовил и в 1889 г. выпустил в Казани «для общества и школы» издание «Святое Евангелие: Древнеславянский текст», в основу которого был положен текст Остромирова Евангелия, дополненный по Маринскому и Галичскому Евангелиям и подвергнутый орфографической нормализации. Издание получило благожелательную рецензию В. Ягича, в 1890 г. Победоносцев распорядился передать в 6-ки всех духовных семинарий по 5 экземпляров этой книги. В 1889 г. осуществленные И. учебные издания богослужебных книг вызвали резкую критику Костромского еп. Августина (Гуляницкого), к-рый был сторонником русификации церковнослав. языка.

В соответствии со своими представлениями о церковнослав. языке И. стремился организовать его преподавание. Он считал, что церковнослав. язык следует учить не при помощи грамматики, как совр. языки, а через многократное повторение и выучивание наизусть отдельных слов и текстов. В переписке с Победоносцевым он активно обсуждал методы начального обучения цер-

ковнослав. языку и проведение реформы начальной школы, закрепленной Правилами о церковноприходских школах 1884 г. В результате реформы церковнослав. язык вошел в число основных предметов в церковноприходских школах. И. критически относился к деятельности С. А. Рачинского, считая, что намеренно заниженные требования к содержанию образования в церковноприходских школах и курс на привлечение к преподаванию причетников и поверхностно подготовленных учителей вредят делу миссии и народного просвещения. Им были составлены пособия для разных типов школ, он опубликовал их в 2 выпусках — для учителей и для учащихся. Пособия для учащихся содержат традиц. разделы (алфавит, титла, молитвы и библейские тексты), в пособиях для учителей описан архаизированный вариант церковнослав. языка. К 1917 г. эти пособия выдержали более 20 изданий.

**А. Г. Кравецкий**

Арх.: РГБ ОР. Ф. 424; НАРТ. Ф. 968.

Соч.: Татар. надписи из времен Казанского царства в Лаишевском у. // ЗРАО. 1851. Т. 3. Отд. 2. С. 114–118; Выписки из Ибн-эль Атира о 1-м нашествии татар на кавказские и черноморские страны с 1220 по 1224 г. // УЗ АН по 1-му и 3-му отд-ниям. СПб., 1854. Т. 2. Вып. 4. С. 636–668; Мат-лы к изучению киргиз. наречия // УЗ Казанского ун-та. 1860. Кн. 3. С. 107–159; Кн. 4. С. 53–165; 1861. Кн. 1. С. 130–162; Вступительное чтение в курс турецко-татар. яз. // Там же. Кн. 3. С. 1–59; Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов: (Письмо к П. С. Савельеву) // ИИАО. 1861. Т. 2. Вып. 3. Стб. 164–175; Самоучитель рус. грамоты для киргизов. Каз., 1861; Учателъная форма татар. глагола // УЗ Казанского ун-та. 1865. Вып. 1. С. 15–18; Восп. об А. А. Бобровникове // Там же. С. 417–450; Мат-лы для джагатайского спряжения из Бабер-Намэ // Там же. Вып. 2. С. 382–401; О фонетических отношениях между чувашским и тюрк. языками: (Письмо к В. В. Григорьеву) // ИИАО. 1865. Т. 5. Вып. 2. Стб. 80–84; О переводе правосл. христ. книг на инородческие языки: Практ. замечания. Каз., 1875; Духовенство из инородцев в Казанской епархии // Изв. по Казанской епархии. 1878. № 11. С. 307; Предварительное сообщение о тур. переводе «Изложения веры» патриарха Геннадия Схолярия. Каз., 1880; Размышление о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковно-слав. перевода Псалтири и Евангелия. Каз., 1882; О церк. богослужении на инородческих языках // ПС. 1883. Ч. 1. С. 258–272; Опыты переложения христ. вероучительных книг на татар. и др. инородческие языки в нач. текущего столетия: Материал для истории правосл. рус. миссионерства. Каз., 1883; К истории инородческих переводов // ПС. 1884. Ч. 1. С. 330–369; История молебного пения при начатии учения отроков // Там же. Ч. 3. С. 63–102; Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. Каз., 1885; Обу-

чение церковно-слав. грамоте в начальных народных уч-щах (когда она преподается после рус. грамоты). Каз., 1885; Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае. СПб., 1886; Казанская центральная крещено-татар. школа: Мат-лы для истории христ. просвещения крещеных татар. Каз., 1887; Беседы о народной школе // ПС. 1888. Ч. 2. С. 215–227, 304–331; То же: СПб., 1889. Каз., 1911. [Вып. 1]; Мат-лы для сравнительного изучения церковно-слав. форм и оборотов, извлеченные из Евангелия и Псалтири. Каз., 1888; Церковно-слав. азбука для церковно-приходских школ и для школ грамоты. Каз., 1889. СПб., 1890. 2 т.; Образец полемики г. пастора Дальтона // ПС. 1890. Ч. 1. С. 3–20; Переписка о чувашских изданиях переводческой комиссии. Каз., 1890; Восп. об И. А. Алтынсарине. Каз., 1891; Обучение церковно-слав. грамоте в церковно-приходских школах и начальных уч-щах: С примерами для чтения из Свящ. Писания и из молитв и с объяснениями для учителей. СПб., 1891; Письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Свят. Синода К. П. Победоносцеву. Каз., 1895; Письма Н. И. Ильминского к крещеным татарам. Каз., 1896; Неизданное письмо... о способах обучения инородцев // ЦВед. 1900. № 2. С. 56–58; 3 письма Н. И. Ильминского к Победоносцеву // ПС. 1900. Ч. 1. С. 619–626; Ex oriente lux: Одна из неизд. записок Н. И. Ильминского по вопросу об устройстве учеб. заведений. Каз., 1901; О христ. просвещении инородцев: Переписка архиеп. Вениамина [Благонаравова] Иркутского с Н. И. Ильминским // ПС. 1905. Ч. 2. С. 1–38; О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татар. школе. Каз., 1913; Уроки татар. яз. с восп. о них Н. П. Остроумова и приложениями Н. Ф. Катанова. Каз., 1914.

Публ.: Китаб Биркили. Каз., 1855 (на араб. яз.); Baber-nameh djagataic ad fidem codicis Petropolitani. Cazani, 1857; Ир-Таргын: (Киргиз. повесть, записанная со слов певца Марабая). Каз., 1860; Кыссау Рабузи: (Рассказы Рабузи о мусульм. святынях на джагатайском яз.). Каз., 1863; Письмо пекинского муллы // Изв. и УЗ Казанского ун-та. 1871. Вып. 2. [Отд. 2]. С. 247–248.

Лит.: Августин (Гуляницкий), еп. По поводу издания «Учебного Октоиха» и «Учебного Часослова» // ТКДА. 1888. № 11. С. 75–103; J[agic] V. Св. Евангелие Господа нашего Иисуса Христа: Древнеслав. текст. Каз., 1889 // ASPH. 1890. Bd. 12. S. 627–629; Знаменский П. В. История КазДА за 1-й (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Каз., 1891–1892. 3 вып.; он же. На память о Н. И. Ильминском: К 25-летию братства свт. Гурия. Каз., 1892; он же. Участие Н. И. Ильминского в деле инородческого образования в Туркестанском крае // ПС. 1900. Ч. 1. С. 40–70, 149–187, 278–298, 348–374; Ч. 2. С. 1–84; он же. Неск. мат-лов для истории Алтайской миссии и участия в ее делах Н. И. Ильминского // Там же. 1901. Ч. 2. С. 449–488, 641–672, 761–786; Витевский В. Н. Н. И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии. Каз., 1892; Ильминский Н. И.: Избранные места из пед. сочинений, нек-рые сведения о его деятельности и о последних днях его жизни. Каз., 1892; Победоносцев К. П. Из восп. о Н. И. Ильминском // РВ. 1892. Февр. С. 142–152; Воскресенский А. А. О переписке Н. И. Ильминского с крещеными татарами // ПС. 1896. Ч. 1. С. 396–423; он же. Система Н. И. Ильминского в ряду др. мероприятий к просвещению инородцев //



Ильминский Н. И. О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. Каз., 1913. С. 1–XX; Н. И. Ильминский: Очерк его жизни и деятельности. СПб., 1898; *Рождествен А. С.* Н. И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Каз., 1900; *Спаский Н. А.* Просветитель инородцев Казанского края Н. И. Ильминский. Самара, 1900; *Алексий (Молчанов), еп.* Слово в день поминовения Н. И. Ильминского, 27 дек. 1901 г. // ПС. 1902. Ч. 1. С. 135–138; *Зеленин Д. К.* Н. И. Ильминский и просвещение инородцев: (К 10-летию со дня смерти Н. И. Ильминского 27 дек. 1901 г.). Каз., 1902; *Смоленский С. В.* В защиту просвещения восточнорус. инородцев по системе Н. И. Ильминского. СПб., 1905; *Харламович К. В.* Н. И. Ильминский и Алтайская миссия // ПС. 1905. Ч. 1. С. 286–300, 480–490, 687–705; Ч. 2. С. 243–275; *он же.* П. П. Масловский и его переписка с Н. И. Ильминским: (Мат-лы для истории рус. миссии) // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1907. Т. 23. Вып. 2. С. 67–109; Вып. 3. С. 163–224; Вып. 4. С. 274–295; *Никанор (Каменский), архиеп.* Н. И. Ильминский и его основные пед. взгляды // *Он же.* Казанский сб. ст. Каз., 1909. С. 710–736; Миссионерский съезд в г. Казани 13–26 июня 1910 г. Каз., 1910; *Серафим (Кузнецов), иером.* Первый в России по внешней миссии Казанский миссионерский съезд 13–26 июня 1910 г. Н. Новг., 1911–1912. 3 т.; Н. И. Ильминский: Сб. ст. по поводу 25-летия со дня кончины его. Каз., 1916; *Ханбиков Я. И.* Рус. педагога Татарии и их роль в развитии просвещения и пед. мысли татар. народа: (Из истории русско-татар. пед. связей). Каз., 1968. С. 87–97; *Совет Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX вв. // БТ. 1900. Сб. 5. С. 38–40; *Прусс Н. М.* Влияние видных рус. педагогов Казанского края на развитие просвещения и пед. мысли нерус. народов (кон. XIX – нач. XX вв.): Канд. дис. Каз., 1979; *Чекменева Т. Г.* Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерус. народов Поволжья: Канд. дис. Каз., 1985; *Глухов М. С.* Судьба гвардейцев Сеюмбеки: Неформальный подход к еще написанным страницам истории. Каз., 1993; *Грачёв С. В.* Пед. система Н. И. Ильминского и ее развитие в теории и практике просвещения нерус. народов Поволжья, 2-я пол. XIX – нач. XX в.: Канд. дис. Саранск, 1995; *Яковлев И. Я.* Моя жизнь: Восп. М., 1997; *Валеев Р. М.* Казанское востоковедение: Истоки и развитие (XIX в. – 20-е гг. XX в.). Каз., 1998; *Исхакова Р. Р.* Пед. образование в Казанской губ. в сер. XIX – нач. XX вв. Каз., 2001; *она же.* Деятельность Н. И. Ильминского и его системы: (Историография проблемы). Каз., 2002; *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнослав. яз. в России (XIX–XX вв.). М., 2001. С. 45–50; *они же.* К вопросу о формировании учеб. редакции богослужебных книг // Лингвистическое источниковедение и история рус. яз. М., 2003. С. 454–476; *Иннокентий (Павлов), игумен.* Издание Н. И. Ильминского «Св. Евангелие: Древнеслав. текст» (Каз., 1889) – малоизвестный факт церк. просветительства и слав. филологии // Там же. С. 477–499; *Павлова А. Н.* Система Н. И. Ильминского и ее реализация в школьном образовании нерус. народов Востока России (в посл. трети XIX – нач. XX в.). Чебоксары, 2004; *Колчери А., свящ.* Н. И. Ильминский // ПС. 2006. Вып. 2(12). С. 167–217; Вып. 3(13).

С. 151–272. *Кравецкий А. Г.* Н. И. Ильминский и его программа возвращения языка богослужения к кирилло-мефодиевскому облику // Там же. 2007. Вып. 2(15). С. 53–59.

**Е. В. Липаков**

**ИЛЬТУД** [Эльтут; лат. *Ilutus, Idutus, Eltutus*; валл. *Illtud, Illtyd*] (VI в.), св. (пам. зап. 6 нояб.), основатель мон-ря Лланильтуд (Лланилтуд-Ваур, на месте совр. сел. Ллантуит-Мейджор, Уэльс). Самый ранний памятник, в к-ром упоминается И., – Житие св. Самсона, еп. Дольского (2-я пол. VI в.), составленное в Арморике (совр. Бретань) в VIII–IX вв. (BNL, N 7478–7479). Согласно Житию, родители привезли св. Самсона «в училище выдающегося наставника британцев, именем Эльтута», к-рый в молодости был рукоположен во пресвитера св. *Германом*, еп. Автиссиодурским (Осерским). «Этот самый Эльтут был ученым из всех бриттов во всем Писании... и всяком роде философии, а именно в геометрии и риторике, грамматике и арифметике, и во всех философских искусствах. [Он был] опытнейшим волшебником и предвидел будущее». Агиограф утверждает, что лично посетил «великолепный монастырь» И., где, вероятно, и почерпнул сведения о святом. Далее автор делает отступление, повествуя о том, как И. перед смертью призвал 2 аббатов, Исанна и Атоклия. Он сказал им, что в полночь у Исанна вырастут золотые орлиные крылья и он увидит, как душа И. в окружении ангелов возносится на небеса. Атоклию также будут дарованы крылья, но свинцовые, т. к. он чрезмерно возлюбил мир и отягощен грехом алчности (Vita S. Samsonis. I 7–8). Возвращаясь к основному повествованию, агиограф сообщает, что И., увидев св. Самсона, предсказал, что отрок станет величайшим епископом среди бриттов по обе стороны моря, т. е. в Британии и в Арморике. В Житии подробно сообщается о пребывании св. Самсона в мон-ре И. и о чудесах, совершенных святым по благословению наставника. Во время посещения монастыря еп. Дубрикий рукоположил Самсона во диакона и в посл. – во пресвитера. В Житии сообщается о 2 племянниках И., один из к-рых также был пресвитером, завидовавшим св. Самсону и боявшимся, что И. сделает его своим преемником (Ibid. I 14). В Житии св. Дубрикия (сост. ок. 1120), зависимом от Жи-

тия св. Самсона, также сообщается о посещениях св. Дубриkiem мон-ря И. (Lectiones de vita S. Dubricii. 4–5).

Вероятно, об И. упоминает *Гильда* в соч. «О гибели Британии». Обращаясь к кор. Маэлгуну, он пишет: «Разумеется, ты не испытывал недостатка в наставлениях, поскольку ты имел своим наставником изысканного учителя почти всей Британии» (paene totius Britanniae magistrum elegantem). По мнению ряда исследователей, Гильда подразумевает И., к-рый в Житии св. Самсона именуется «выдающимся учителем бриттов» (egregius magister Britonum – *Чехонадская*. 2003. С. 166).

В 1888 г. близ Ллантуит-Мейджора обнаружены остатки богатой рим. виллы (раскопки осуществлялись в 1938–1948 под рук. У. Нэш-Уильямса). Вилла, содержащаяся в образцовом порядке в сер. IV в., вероятно, в кон. IV–V в. пришла в упадок и была заброшена. Дж. Моррис предположил, что это был дом родителей И., к-рый, т. о., происходил из местной романизированной аристократии. По мнению исследователя, этим обстоятельством можно объяснить исключительную образованность святого, о к-рой упоминается в источниках (*Morris J.* The Dates of the Celtic Saints // JThSt. N. S. 1966. Vol. 17. Pt. 2. P. 379). Принять эту гипотезу мешает отсутствие точных сведений о дате и обстоятельствах разрушения виллы.

В Житии св. Павла Аврелиана, составленном в 884 г. мон. Урмоном из Ландевеннека (Бретань) (BNL, N 6585), сообщается, что И., муж благородного происхождения, ученый и благочестивый, жил на о-ве Инис-Бир (англ. Калди), где собрал многочисленных учеников, среди к-рых были святые Давид, Самсон, Гильда и сам Павел. Однако далее указано, что И. с учениками жили в месте, «к-рое теперь называют Монастырь Ильтуд» (Iluti Monasterium, валл. Llanilltud). Агиограф описывает 2 чуда: спасение мон-ря от затопления (И. посохом оградил землю от наступающего моря) и укрощение алчных морских птиц св. Павлом по повелению И. Далее в Житии рассказывается о том, как И. утешал и ободрял Павла, к-рый в посл. покинул мон-рь и удалился в пустыню. Влияние Жития св. Павла Аврелиана заметно в Первом Житии св. Гильды, составленном во 2-й пол. XI в. в мон-ре Сен-Жильде-де-Рюис





(Бретань). Там также рассказывает о многочисленных учениках И., о чудесном спасении островного монастыря от затопления и об укрощении птиц (согласно Житию, эти чудеса были совершены И. по советам Гильды). Основываясь на приведенных в Житии св. Павла противоречивых сведениях, составитель Жития св. Гильды ошибочно отождествил место жительства И. (остров) с известной обителью Лланильтуд. В Уэльсе эти предания оставались неизвестными; напр., во *Втором Житии* св. Гильды, написанном в 1-й пол. XII в. Карадомом из Лланкарвана, нет упоминаний об И. В Житии св. Бриока, составленном в XI в. в г. Анже (Франция) на основе бретонских источников, И. вместе со св. *Патриком* упоминается как ученик св. *Германа*, еп. Паризийского (Парижского) (Vita S. Brioci. 9).

В Житии св. Кадока, составленном во 2-й пол. XI в. Ливрисом из Нанткарвана (Уэльс) (VHL, N 1491), рассказывается о том, как 50 воинов князя Поула Пенихена явились к св. *Кадоку* и потребовали пищи. Кадок был вынужден отдать мародерам 20 хлебов, бочку пива и свинью. Когда расположившиеся на лугу воины приготовили еду, к ним прибыл один из их предводителей — И. Не успел он сойти с коня, как земля разверзлась и поглотила воинов, но приготовленная еда осталась невредимой. Пораженный И. поспешил к св. Кадоку, пал перед святым на колени и попросил принять его в мон-рь. Посланцы Кадока забрали еду и раздали ее нищим. Позднее в Житии упоминается о том, что представители «общины И.» и сам святой выступали в качестве свидетелей различных договоров и земельных пожертвований в пользу мон-ря св. Кадока (Vita S. Cadoci. 60–61, 66). В сказании «О дивах Британии», к-рое содержится в рукописи кон. XI в. из Британской б-ки (Lond. Brit. Lib. Harl. 3859), приложенном к «Истории бриттов» Ненния (ок. 830), сообщается о чудесном алтаре, висевшем в воздухе. Алтарь был утвержден И. над могилой некоего святого в мест. Лойнгарт (вероятно, на месте совр. сел. Ойстермут близ г. Суонси) (Historia Brittonum cum addamentis Nennii // MGH. AA. T. 13. P. 215–216). Сохранились поздние валлийские генеалогии И., в одной из к-рых сообщается, что в его монастыре подвизался св. Патрикий,

покинувший обитель после ее разорения ирл. пиратами. Согласно генеалогиям, И. был братом св. Сатурнина, имя к-рого известно из надгробной надписи VI в., обнаруженной близ церкви в Ллансадуэрне (о-в Англси) (Edwards N. Celtic Saints and Early Medieval Archaeology // Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West / Ed. A. Thacker, R. Sharpe. Oxf.; N. Y., 2002. P. 229).

Разрозненные предания об И., получившие отражения в бретонских и валлийских агиографических произведениях VIII–XI вв., не всегда согласуются между собой и не дают цельной картины жизненного пути святого. Легенды, записанные в Житии св. Самсона и почерпнутые агиографом из устной традиции мон-ря Лланильтуд, почти не получили развития в более поздних Житиях. Предание, зафиксированное в пространном повествовании об И. в Житии св. Павла, оказало влияние на бретонскую агиографию. В валлийской традиции И. представлен как ученик св. Кадока.

Пространное Житие И. сохранилось в единственной рукописи Lond. Brit. Lib. Cotton. Vespasian. A XIV. Fol. 43b–52 (нач. XIV в.) — наиболее раннем и полном собрании агиографических текстов валлийского происхождения. По мнению некоторых исследователей, источником сведений послужили не только Жития св. Самсона и св. Кадока, но и несохранившиеся Житие И. (Baring-Gould. 1911. P. 88; Чехонадская. 2003. С. 416); в произведении можно выделить отдельные сюжеты, имеющие относительно раннее происхождение (напр., видение воина кор. Эдгару, которое имеет многочисленные параллели в ирл. агиографии). Житие было составлено в 1-й пол. XII в. (вероятно, ок. 1140) клириками ц. Лланильтуд. Составитель был знаком с произведениями совр. континентальной агиографии, о чем свидетельствуют пышные риторические приемы, превращающие Житие в «агиографический роман» (термин И. Делеэ), а также напряженный психологизм повествования. Автор Жития последовательно «осовременивает» ранне-средневеков. реалии (напр., в рассказе об учреждении И. капитула каноников). Епископскую кафедру, к-рую занимал св. Дубрикий, агиограф помещает в Лландафе, что также соответствует церковному устройству XII в., когда обл. Гламорган входила

в еп-ство Лландаф. В описании посмертных чудес И. прослеживается идея того, что Уэльс является общим домом для всех его жителей — валлийцев, англичан и нормандцев. Высказывая негативное отношение к независимым валлийским правителям, составитель Жития поддерживает англо-нормандскую аристократию, способную гарантировать порядок и стабильность в обществе. Т. о., Житие И. является сложным лит. памятником, в к-ром предания о святом, в т. ч. заимствованные из ранней агиографии, смешаны с политическими устремлениями валлийского духовенства XII в.

Согласно Житию, родителями И. были князь армориканских бриттов Бикан и его супруга Риангулид, дочь «короля Британии» Анблауда. Получив церковное образование, И. тем не менее предпочел стать воином. Услышав о величии своего родича кор. Артура, он отправился с женой Тринихид в Британию. После посещения Артура он встретил Поулента (Poulentus), правителя Гламоргана, к-рый предложил ему остаться при своем дворе и впосл. назначил предводителем войска. Однажды И. с воинами охотился на землях, принадлежавших св. Кадоку. Воины без ведома предводителя потребовали от Кадока еды, однако были наказаны Богом. Став свидетелем чуда, И. поспешил к св. Кадоку, святой посоветовал ему оставить мир и стать клириком. Получив разрешение Поулента, И. покинул его в сопровождении жены и оруженосцев. Вскоре во сне ему явился ангел и повелел оставить жену и вести аскетическую жизнь. Осознав греховность мирской жизни, И. в ту же ночь прогнал жену и направился к св. Дубрикию, и тот наложил на него епитимию. В местности Ходнант Дубрикий указал И. место для церкви и кладбища. Через нек-рое время вокруг И. собрались ученики, к-рых он наставлял «в знании семи искусств».

Однажды кор. Мерхион, охотившийся около церкви И., преследовал оленя, к-рый забежал в келью святого и лег у его ног. Король был разгневан, что И. поселился на его земле без разрешения, но зашел в келью отдохнуть. Когда уставший король уснул, ему явился ангел и запретил тревожить святого. Проснувшись, Мерхион уступил И. окрестные земли. И. организовал монастырское хозяйство и привлек учеников, в т. ч.



святых Самсона, Павлина, Гильду и Давида. Став аббатом нового мон-ря, И. был рукоположен во пресвитера и назначил 50 каноников, распределив среди них пребенды. Далее в Житии рассказывается о чудесном избавлении мон-ря от наступающего моря и о том, как св. Самсон запер в амбар птиц, разорвавших монастырские поля.

В обитель прибыли посланцы из Арморики, к-рые с разрешения И. пригласили Самсона занять епископскую кафедру *Доль*. И. и Самсон направились в Лландаф, где св. Дубрикий совершил рукоположение. После смерти Самсона его тело положили в саркофаг и опустили в море. Саркофаг пристал к берегу близ обители И., где Самсона похоронили на монастырском кладбище.

Далее в Житии описывается прибытие в обитель Тринихид, бывш. жены И., ставшей монахиней, и отказ И. от встречи с ней. Ряд эпизодов посвящен конфликту И. с кор. Мерхионом, к-рый вынудил святого покинуть мон-рь и укрыться в пещере. Впосл. Мерхион и его коварный слуга были наказаны, однако И. не вернулся в мон-рь. Желая вести отшельническую жизнь, он удалился в др. пещеру, где провел 3 года, после чего отправился в паломничество к горе св. Михаила (Мон-Сен-Мишель, Франция). На обратном пути И. узнал, что в Арморике начался голод, и чудесным образом переправил туда зерно из монастырских амбаров. Благодарные соотечественники просили И. остаться с ними, однако святой вернулся в Британию. Лишь незадолго до смерти святой вновь посетил Арморик и умер в Доле. В Житии сообщается о 2 посмертных чудесах И. Одно из них связано с разорением обл. Гламорган и мон-ря И. войском кор. Эдгара I (959–975). Воины забрали колокол из мон-ря, однако после видения король велел вернуть святыню. Второе чудо относится к эпохе завоевания Юж. Уэльса англо-нормандцами (70–90-е гг. XI в.). Согласно Житию, сев. и юж. валлийцы сообща подняли восстание против барона Роберта Фиц-Хамона и разорили завоеванную им обл. Гламорган. Только благодаря заступничеству И. мятежникам не удалось разграбить ц. Лланильгуд. Вероятно, агиограф описывал события, связанные с валлийским восстанием 1094 г., к-рое привело к утрате англо-нормандцами

всех владений в сев. и центральном Уэльсе.

Сокращенная редакция Жития И., выполненная Иоанном из Тайнмута (сер. XIV в.), была включена Дж. Капгрейвом († 1464) в сб. «Новая легенда Англии». На тексте редакции основаны краткие Жития И. в брeвиариях еп-ств Доль и Леон (Бретань), а также сказание Г. А. Лобино в сб. «Жития святых Бретани» (1725). В 1-й пол. XVI в. Левис Моргануг (Лливелин ап Рисиарт), уроженец сел. Ллантуит-Мейджор, составил основанное на латинской житийной традиции краткое стихотворное Житие И. на валлийском языке.

**Почитание И.** было распространено в основном в Юж. Уэльсе и Бретани. Э. Боуэн отметил, что наибольшее число посвященных И. церквей находилось в Юго-Вост. Уэльсе и в бретонских еп-ствах Леон, Трегье и Ван. Имя И. значится в литании из Псалтыри бретонского происхождения X в. (*Warren F. E. Un monument inédit de la liturgie celtique // Revue celtique. P., 1888. T. 9. P. 88–96*). Память святого содержится в нек-рых валлийских церковных календарях XIII–XVII вв. (наиболее ранний — в ркп. Lond. Brit. Lib. Cotton. Vespasian. A. XIV). На плато Минит-Иллтид близ г. Брекон (Уэльс) находилась церковь св. И. и легендарная могила святого (валл. *Bedd Gwyl Illtud*), в действительности — доисторическая гробница (карн). В XIX в. существовал обычай проводить там ночные моления в канун дня памяти И. (*Baring-Gould. 1911. P. 315–316*). С именем святого в Уэльсе связывали также водные источники и др. природные объекты. В сел. Ллантуит-Мейджор празднества в честь И. 6 нояб. совершались еще в кон. XVII–XVIII в. Память святого значится в нек-рых бретонских церковных календарях (наиболее ранние — Брeвиарий еп-ства Леон (1516) и рукописный миссал из Вана (1457)) под 6 или 7 нояб. (*Duine. 1906; Baring-Gould. 1911. P. 317*). В Бретани имелись также посвященные И. церкви и капеллы. В церкви сел. Ландебаэрон (деп. Кот-д'Армор) хранится реликварий с главой И. Эта святыня упоминается в источниках с 1683 г.

Сведения о мон-ре И., Лланильгуде, немногочисленны. В грамотах, приложенных к Житию св. Кадока (*Vita S. Cadoci. 55, 64, 65*), упоминаются монахи этого мон-ря (*de familia Eltuti*). В Житии Кадока И. упоми-

нается среди свидетелей в договоре со св. Кадоком кор. Меурига (*Ibid. 25*), а также при даровании мон-рю Кадока права убежища с согласия кор. Руна (*Ibid. 70*). В перечне свидетелей одного из пожалований в пользу мон-ря Кадока содержится упоминание о «Самсоне, аббате алтаря св. Ильгуда» (*Samson abbas altari sancti Eltuti*) (*Ibid. 52*). Вероятно, по указанию Самсона, жившего в IX–X вв., были установлены резные каменные кресты в память о местных правителях, похороненных в Лланильгуде. В надписи на фрагменте креста 2-й пол. IX в. сообщается: «Во имя всевышнего Бога утвержден крест Спасителя, к-рый сделал аббату Самсону за свою душу и за душу кор. Ютаэля и Артмала и Терана» (*In nomine D[e]i summi incipit crux Saluatoris quae preparavit Samsonis apati pro anima sua et pro anima Iuthahelo rex et Artmall [et] Tec[a]n*). Скорее всего имеется в виду кор. Гвента Ютаэль (Ител; † 848). На фрагменте резного креста X в. написано: «Самсон установил этот крест. Молитесь за его душу» (+*Samson posuit hanc c[r]ucem + [orate] pro annia eius+*). На кресте 2-й пол. IX в. имеется надпись: «Во имя Бога Отца и Св. Духа Хивел сделал этот крест за душу отца своего Песа» (*[I]n nomine D[e]i Patris et Speretus Santdi anc [c]rucem Houelt prope[r]abit pro anima Res pa[t]res eius*). Упомянутый в тексте Хивел отождествляется с Хивелом ап Рисом († 886), кор. Гливисинга (Гламорган). В «Камбрийских анналах» имеется свидетельство о разорении в 988 г. скандинавами ряда крупных церквей Юж. Уэльса, в т. ч. Лланильгуда (*Gentiles uastauerunt Meneuiam, et Llan Patarn, et Llan Iltut, et Llan Carvan, et Llan Dethoch — Annales Cambriae / Ed. J. Williams ap Ithel. L., 1860. P. 21*).

В 1102 г. Роберт Фиц-Хамон подарил ц. Лланильгуд со всеми владениями основанному им аббатству Тьюксбери (одновременно храм был и приходской церковью). Вероятно, после этого было возведено новое здание церкви — однефное, крестообразное в плане (сохр. фрагменты кладки южной стены и арка южного портала). В XIII в. храм был полностью перестроен: сооружен обширный 3-нефный хор с башней над зап. частью, к старому нефу с запада пристроена Галилейская капелла с криптой для заупокойных богослужений, с юга — портик.

В XV в. при Галилейской капелле сооружена ризница, в главном храме — деревянный резной потолок, в хоре — резной заалтарный рeredос (преграда). В 1940 г. церковь была сильно повреждена взрывом бомбы. В 1937 г. при раскопках близ храма обнаружены остатки хозяйственных построек (подворье аббатства Тьюксбери).

Ист.: BHL, N 4268–4269; ActaSS. Nov. T. 3. P. 219–236; *Gildas. The Ruin of Britain and Other Works* / Ed., transl. M. Winterbottom. L., 1978; Vita S. Samsonis // ActaSS. Iul. T. 6. P. 573–591; Vie de Saint Paul de Leon en Bretagne d'après un manuscrit de Fleury-sur-Loire conservé a la bibliothèque publique d'Orléans / Ed. C. Cuissard // Revue celtique. P., 1881/1883. Vol. 5. P. 413–460; Vita S. Pauli episcopi Leonensis in Britannia minori auctore Wormonoco / Ed. F. Plaine // AnBoll. 1882. T. 1. P. 208–258; Lectiones de vita S. Dubricii // The Liber Landavensis (Llyfr Teilo) / Ed. W. J. Rees. Llandovery, 1840. P. 75–83; Vita S. Cadoci // Lives of the Cambro-British Saints / Ed. W. J. Rees. Llandovery, 1853. P. 22–96; Vita S. Iltuti // Vitae Sanctorum Britanniae et Genealogiae / Ed. A. W. Wade-Evans. Cardiff, 1944. P. 194–233; Vita Gildae auctore monacho Ruiensi // MGH. AA. T. 13. P. 91–101; *Монах из Роиу*. Первое житие Гильды // *Гильда Премудрый*. О погибели Британии. Фрагменты посланий. Жития Гильды / Пер., вступ. ст., примеч.: Н. Ю. Чехонадская. М., 2003. С. 378–381; Vita S. Brioci episcopi et confessoris / Ed. F. B. Plaine // AnBoll. 1883. T. 2. P. 161–190; Nova Legenda Angliae / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. Vol. 2. P. 52–56; *Lewys Morganwg*. Llyma Gywydd Ylltud Sant // Iolo Manuscripts: A Selection of Ancient Welsh Manuscripts... from the Collection Made by the Late Edward Williams (Iolo Morganwg) / Ed. T. Williams. Llandovery, 1848. P. 292–295, 683–685; [Genealogies of the British Saints] // Ibid. P. 113, 131, 148–149; *Lobineau G.-A.* Les Vies des Saints de Bretagne. Rennes, 1725. P. 24–25.

Лит.: Fryer A. C. Llantwit Major: A Fifth Century University. L., 1893; *Duine F.* Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France antérieures au XVIIe siècle // Bull. et mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine. Rennes, 1906. T. 35. P. 126, 155; *idem*. Mémento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne. Pt. 1 // Ibid. 1918. T. 46. P. 369–373; *idem*. Inventaire liturgique de l'hagiographie bretonne // Ibid. 1922. T. 49. P. 269; *Baring-Gould S., Fisher J.* The Lives of the British Saints. L., 1911. Vol. 3. P. 303–317; *Doble G. H.* Saint Iltut. Cardiff, 1944; *Watkin E. I.* Iltutu // BiblSS. T. 7. Col. 780–782; *Hogg A. H. A., Smith D. J.* The Llantwit Major Villa: A Reconsideration of the Evidence // Britannia. L., 1974. Vol. 5. P. 225–250; An Inventory of the Ancient Monuments in Glamorgan / Royal Commission on the Ancient and Historic Monuments of Wales. Cardiff, 1976. Vol. 1: Pre-Norman. Pt. 3: The Early Christian Period. P. 49–51, 58–59; *Davies W.* Wales in the Early Middle Ages. Leicester, 1982. P. 34–35, 156–157, 163–164, 174, 207–208; *Roberts B. F.* «Culhwch ac Olwen», The Triads, Saints' Lives // Arthur of the Welsh: The Arthurian Legend in Medieval Welsh Literature / Ed. R. Bromwich et al. Cardiff, 1991. P. 81–84; *Suggett R.* Festivals and Social Structure in Early Modern Wales // Past and Present. Oxf., 1996. N 152. P. 99–101; *Merdrignac B.* Les origines insulaires

de Paul Aurelien // Sur les pas de Paul Aurelien: Colloque intern. (Saint-Pol-de-Léon, 7–8 juin 1991) / Ed. B. Tanguy, T. Daniel. Brest, 1997. P. 67–77; *Чехонадская Н. Ю.* Гильда: Видение из иного мира // *Гильда Премудрый*. О погибели Британии. М., 2003. С. 9–170.

Н. Ю. Чехонадская, А. А. Королёв

**ИЛЬШТРЕМ** [Ильстрем, Илстрем] Африкан Иванович (60-е гг. XIX в. — после 1937), дирижер, регент, композитор, педагог. С 1907 г. И. стал руководителем (вместо А. Ф. Путвинского) возрожденного народного Сампсониевского хора рабочих (др. название — *Антониевский народный хор*) христ. братства при ц. прп. Сампсона Странноприимца на Выборгской стороне С.-Петербурга. Хор из 30–40 певчих под упр. И. исполнял в концертах произведения Д. С. Бортнянского, прот. Петра Турчанинова, А. Ф. Львова, прот. Михаила Виноградова, П. И. Чайковского, В. А. Фатеева (см. ст. *Фатеевы*), А. А. Архангельского, С. В. Смоленского, прот. Михаила Лисицына, П. Г. Чеснокова, А. Д. Кастальского, В. С. Калининкова (Церковно-хоровое дело // Музыка и пение. 1907/1908. № 2. С. 5; [О пении хора ц. прп. Сампсона Странноприимца под управлением И.] // ХРД. 1910. № 3. С. 72). В 1913 г. И. назван в числе дирижеров хора Нового об-ва регентов С.-Петербурга (По духовным концертам // ХРД. 1913. № 4. С. 66), в 1914 г. был членом правления этого об-ва. Оно занималось проблемами общественного и материального положения регентов, устройством бюро регентского и певч. труда, организацией концертов, открытием специальной б-ки (*Ангерт Г., Шор Е.* Муз. справочник на 1914 г. М., 1914. С. 180). И. преподавал церковное и светское хоровое пение в Об-ве распространения игры на народных инструментах и хорового пения, действовавшим в Петрограде в 1915–1917 гг. (*Петровская И. Ф.* Муз. образование и музыкальные общественные организации в Петербурге, 1801–1917 гг.: Энцикл. СПб., 1999. С. 225).

После революции 1917 г. И. жил в Петрограде, работал инструктором (т. е. руководителем) Общегородского рабочего хора и др. хороших коллективах (Музыкально-художественный ежегодник на 1926 г. Л., 1926. С. 131). Участвовал в олимпиадах самодеятельного искусства, проводившихся с 1927 г. в Ленинграде по инициативе И. В. Немцева. В 1937 г. И. упоминается в числе ди-

рижеров, управлявших сводным хором из 100 тыс. певцов на 10-й юбилейной олимпиаде (*Ильин В.* Искусство миллионов: Из истории муз. самодеятельности Петрограда — Ленинграда. Л., 1967. С. 125). Муз. критики характеризовали И. как одаренного композитора, профессионального дирижера, знатока хорового и оркестрового дела (*Музалевский В. И.* Формирование и развитие муз. самодеятельности // В первые годы советского муз. строительства: Сб. Л., 1959. С. 264).

С. К. Никитина

**ИЛЬЯШЕНКО** Андрей Степанович (1884, С.-Петербург — 12.11.1954, Брюссель), композитор. Сын ген-майора. Окончил Императорский Александровский лицей в С.-Петер-



А. С. Ильяшенко.  
Фотография. Нач. XX в.

бурге в 1905 г. Муз. образование получил в С.-Петербургской консерватории, где учился у А. А. Петрова, А. Г. Лембы и М. О. Штейнберга. Отбыл воинскую повинность в лейб-гвардии Драгунском полку. С первых дней основания Гос. думы служил в редакторском отделе ее канцелярии. В 1910–1914 гг. появились его рецензии в «Русской музыкальной газете». Начал композиторскую деятельность еще до революции. Его «Песнопения из литургии» для смешанного хора, посвященные Андрее-Марфинской ц. с. Афанасьевка были опубликованы изд-вом П. И. Юргенсона в 1912 г.; в том же издательстве вышел сборник, содержащий 8 его романсов.

Во время первой мировой войны состоял в отряде Красного Креста при действующей армии. В 1919 г. находился в Таганроге, в 1922 г. — в Кишинёве, затем покинул Россию. С 1923 г. жил в Брюсселе, всецело

посвятив себя музыкальному творчеству. Преподавал в Брюссельской консерватории, а также 2 года в консерватории Торонто (Канада). Писал оркестровую и кантатно-ораториальную музыку, делал обработки мелодий рус. народных песен и танцев и одновременно продолжал писать церковные песнопения. Его сюиту античных танцев много раз дирижировали Л. Стоковский в Филадельфии и В. Колар в Детройте; сюита также была поставлена в Королевской опере в Антверпене. Кроме того, И. написал муз. произведения для органа, неск. балетов и прелюдий для рояля. К 250-летию основания С.-Петербурга (1953) по просьбе ген. А. П. Архангельского и гр. П. Н. Апраксина им была написана кантата «Медный всадник». В Бельгии его произведения неоднократно исполнялись симфоническими оркестрами, в частности оркестрами Королевской оперы и Национального радио. В парижском изд-ве М. Сенара были выпущены три рус. напева И. (костромской и два нижегородских для виолончели с фортепиано) и два танца в форме вариаций для фортепиано.

И. скончался в бедности, похоронен на кладбище Юкль в Брюсселе.

Церковные композиции, написанные И. за пределами родины, опубликованы прот. Николаем Веглайсом в сер. «Нотная библиотека православного христианина» (Беркли, Калифорния). Ряд церковных сочинений и гармонизаций И. впервые был записан и издан в серии «Песнопения русского зарубежья» (Сан-Франциско: «Русский пастырь», 2004–2007. Диски 1, 2, 5, 6).

Муз. соч.: Арх.: Собр. Н. П. Спасеского (Париж): «Милость мира» большого знаменного распева (Кишинев, 1922); Ирмос (задостойник) «Любите убо нам» (копии в арх. изд-ва «Русский пастырь» (Сан-Франциско)).

Изд.: Песнопения из литургии св. Иоанна Златоуста для смешанного хора: Ор. 6, № 1: «Слава» и «Единородный Сыне»; Ор. 6, № 2: «Во Царствии Твоем»; Ор. 6, № 3: «Приидите, поклонимся» и «Господи, спаси благочестивыя»; Ор. 6, № 4: «Святый Боже»; Ор. 6, № 5: Херувимская; Ор. 6, № 6: Просительная ектения, «Отца и Сына» и «Милость мира»; Ор. 6, № 7: «Тебе поем» № 1 и «Тебе поем» № 2 (альты и тенора); Ор. 6, № 8: «Достойно есть»; Ор. 6, № 9: «Отче наш»; Ор. 6, № 10: «Видехом свет истинный» и «Благочестивейшаго». М.: П. Юргенсон, 1912; Светилен на Благовещение, «Достойно есть» царя Феодора Иоанновича // Нотная б-ка правосл. христианина / Изд.: прот. Н. Вейглас. Беркли, 1962; «Иже херувимы» греч. распева // Там же. 1972; «В Чермнем мори» догматик 5-го гласа знаменного распева // Там же. 1974;

Стихира на хвалитех 7-го гласа // Там же. 1976; «Свете тихий» // Там же [Светилен на Благовещение] // Благовещение Пресв. Богородицы: [Ноты для смеш. хора] / [Сост.: О. А. Бычков]. М., 2008.

Соч.: S. V. Rachmaninoff // Les Beaux-Arts: J. d'information artistique / Red.: Ch. Bernard. 1933. N 83. P. 13.

Лит.: In & Out of Russia // Time. 1932. March, 21 // <http://www.time.com/time> [Электр. ресурс]; Н. Б. Творчество А. С. Ильяшенко // Рус. мысль. П., 1950. № 237. С. 5; Чебышев [Александр]. А. С. Ильяшенко // Часовой. Брюссель, 1955. № 350. С. 18; Незабываемые могилы: Рос. зарубежье: Некрологи 1917–1999: В 6 т.: Сост.: В. Н. Чуваков. М., 2001. Т. 3. С. 79; Перекрестов П., прот., Зверева С. Г. [Аннот. к диску 2] // Песнопения рус. зарубежья. Сан-Франциско, 2004. С. 2–3 (перезид.: М.: Изд. совет РПЦ, 2008).

Прот. Петр Перекрестов

**IMAGO CLIREATA** (лат.— изображение на круглом щите), портретное, как правило оплечное или погрудное, изображение, заключенное в круглый медальон. Происходит от



Моление перед образом Иисуса Христа. Миниатюра из Хлудовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 4)

античной военной традиции помещать на штандарт металлический (бронзовый) медальон в виде щита (clireus) с портретом императора, т. о. штандарт, к-рый несли перед войсками, представлял императора-полководца, поскольку в имп. культе почитание самого императора и почитание его изображения были равнозначны. Щит с портретом императора возглавлял триумфальное шествие во время победоносного возвращения войск в Рим; решением сената портрет императора мог быть в знак апофеоза последнего установлен в курии (см.: *Bolten*. 1937. S. 15 ff.; *Бельтинг*. 2002. С. 131); в качестве дипломатического дара отсылался в отдаленные провинции для напоминания подданным о власти императора и для приведения к присяге (напр., серебряный с позолотой портрет имп. Августа, Художественный

музей, Толедо). Изображения этого типа встречаются также на консульских диптихах как знак высокого достоинства и «публичного освящения» представленных лиц (напр., диптих Ареобинда, 506 г., Лувр, Париж). Интересен фрагмент росписи каменного саркофага из Пантикапея (ныне Керчь) с изображением работы художника-энкауста (кон. I в. по Р. Х., ГЭ). На стене его мастерской висят портреты: в центре — заключенный в прямоугольную раму, а по его сторонам — портреты круглой формы; широкое орнаментированное обрамление портретов усиливает их сходство со щитами.

С легализацией христианства тип I. с. приходит в иконографию офиц. гос. религии. По мнению исследователей христ. культуры, «изображение Христа появляется сначала как clireus, т. е. в той форме, в какой мы могли видеть важнейшие традиционные изображения императора» (*Бельтинг*. 2002. С. 130). Известно, что образ Иисуса Христа из Камулианы, традиция поклонения к-рому зафиксирована в VI в., так же как офиц. образ императора, носили в процессиях (*Dobschütz*. 1899. S. 41; *Бельтинг*. 2002. С. 75–76). От этого времени сохранилась икона ап. Петра, в верхней части которой в медальонах, подобно изображениям на античных щитах, помещены образы Иисуса Христа, Богоматери и ап. Иоанна Богослова (VI–VII вв., монастырь вмц. Екатерины на Синае). Форму I. с. унаследовал один из основных типов иконографии Богоматери — *Никопея*, где Младенец Христос изображен прямолично в медальоне на лоне Пресв. Девы. Уникальным свидетельством существования икон круглой формы в эпоху восстановления иконопочитания являются миниатюры сер. IX в. в Хлудовской Псалтири (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 3 об., 4, 12, 23 об., 44, 48 об., 51 об., 64, 86, 97 об., 154). Поскольку Хлудовская Псалтирь, как и ряд примыкающих к ней рукописей, представляет собой позднейшую редакцию раннехрист. памятника (*Лазарев*. 1986. С. 60), можно предположить, что круглая форма икон в указанной рукописи определена более ранним образцом. С иконами типа I. с. в руках (как правило, оплечный образ Иисуса Христа) изображаются исторические лица — защитники иконопочитания: имп. Феодора (в Миналогии Василия II — *Vat. gr.* 1613. P. 392,

976–1025 гг.); игум. Никита Исповедник, Миджийский (Ibid. P. 94) — с образом Иисуса Христа по типу «Спас Нерукотворный»; свт. Никифор, патриарх К-польский (в Хлуловской Псалтири, попирающий Иоанна Грамматика (Л. 51 об.), вместе с прп. Феодором Студитом (в Лондонской Псалтири — Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 27v, 1066 г.); прп. Стефан Новый (в Митологии Василия II — P. 210; в Лондонской Псалтири — Fol. 117). Образ круглой формы может рассматриваться не как отдельное иконное изображение, а как знак иконы. После победы над иконоборцами получила распространение иконография «Собор архангелов» («Собор небесных сил бесплотных»), смысловым и композиционным центром к-рой является образ Христа, к-рый архангелы несут «на щите».

Память о существовании икон типа I. с. отмечалась еще в XI–XII вв. В визант. источниках этого времени упоминаются иконы σκυτόριον — в форме щита. С этим определением они фигурируют, напр., в завещании 1059 г. протоспафария Евстафия Воилы — икона вмч. Георгия Победоносца и Распятие (греч. текст: *Бенешевич В. Н.* Завещание визант. боярина XI в. // *ЖМНП.* 1907. Н. с.



Прп. Никита Миджийский.  
Миниатюра из Митология Василия II.  
976–1025 гг. (Nat. gr. 1613. P. 94)

Ч. 9. Май. С. 218–231; пер.: *Бельтинг.* 2002. Прил. С. 581); в описи 1085 г. мон-ря Богородицы Елеусы в Велюсе близ Струмицы — «металлическая икона Спасителя в форме щита» (*Бельтинг.* 2002. Прил. С. 582). Однако следует заметить, что слово σκυτόριον происходит от лат. scutus, обозначающего, как и clipeus, определенный тип щита, а именно прямоугольной формы. В алтар-

ной части росписи костницы Бачковского (Петрицонского) мон-ря, Болгария (кон. XI — нач. XII в.), сохранились изображения икон круглой формы с нарисованными же элементами крепления к стене — петельками и гвоздиками. Однако здесь «скорее имитируется древний обычай, чем воспроизводятся реальные иконы XII в.», а сам тип круглой иконы, вероятно, становится в это время «иконографическим воспоминанием» (*Смирнова.* 2003. С. 322).

В качестве подтверждения раннего существования на Руси круглых, писанных на доске икон как пришедших из Византии может рассматриваться икона свт. Николая Чудотворца из Николо-Дворищенского собора в Вел. Новгороде (НГОМЗ; XVI в., повторяет образ нач. XII в. (см.: Там же. 2003. С. 323–329); XII в. под записями XVI–XX вв. (см.: *Гордиенко.* 2007. С. 111–116)), к-рая, согласно преданию, прибыла из Киева по воде.

Лит.: *Dobschütz E., von.* Christusbilder: Untersuch. z. christl. Legende. Lpz., 1899; *Bolten J.* Die imago clipeata: Ein Beitrag zur Portrait- und Typengeschichte. Paderborn, 1937; *Grabar A.* L'imago clipeata chrétienne // *CRAI.* 1957. Vol. 101. N 2. P. 209–213 (то же, изм. загл.: *L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Âge.* P., 1968. Vol. 1. P. 607–613); *LCI.* Bd. 8. Sp. 40–41, 43, 404–405; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986; *Бельтинг Х.* Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М., 2002; *Смирнова Э. С.* Круглая икона свт. Николая Мирликийского из новгородского Николо-Дворищенского собора: Происхождение древнего образа и его место в контексте рус. культуры XVI в. // *ДРИ.* 2003. [Вып.:] Искусство позднего средневековья: XVI в. С. 314–340; *Гордиенко Э. А.* Икона свт. Николая на круглой доске из Никольского собора в Новгороде // Почитание свт. Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: [Мат-лы и исслед.]. М., 2007. С. 111–116; *Иконы Вел. Новгорода XI — нач. XVI в.: Кат. М., 2008. Кат. 5.*

*Э. В. Шевченко*

**ИМА́М** (мн. ч. анмма; от глагола «амма» — «стоять впереди», «руководить чем-либо», «предводительствовать»), предстоятель на молитве, духовный руководитель, глава мусульм. общины. И., однако, не является ни саном, ни профессией. В повседневной жизни И. называют руководителем общей молитвой в мечети. В квартальных и сельских мечетях И. обычно становятся лица, имеющие элементарное богословское образование. И. соборных мечетей должны иметь специальное богословское образование и пользоваться авторитетом у верующих.

В первые годы ислама функции И. выполнял сам пророк *Мухаммад*, а после его смерти — халифы. Поскольку Мухаммад и первые халифы были не только предстоятелями на молитве, но и одновременно главами общины, то И.-халиф практически являлся высшим духовным и политическим авторитетом. Отсюда развилось представление об И. как о верховном носителе духовной и светской власти в теоретически единой мусульм. общине. Споры о том, кого именно должно считать законным И. и какова сущность его власти, легли в основу разделения мусульман на суннитов и шиитов. Согласно суннитской концепции верховной власти, И. всех мусульман является халиф. Главная функция И.-халифа — охрана религии и управление мирскими делами. Обязанностью И. является наблюдение за правильностью воплощения принципов религ. закона в жизни общины. Сунниты, а также хариджиты считают И. уполномоченным общины, к-рый избирается всей общиной (на практике — ее представителями) или назначается предшественником.

Согласно шиитской (см. ст. *Шииты*) доктрине, верховная власть И. не может зависеть от желания людей (выборность И. допускали только *зайдиты*). Отвергая с самого начала принцип выборности И., шииты провозгласили, что верховная власть главы мусульм. общины и гос-ва является наследственной в роду *Али*, ибо право Алидов predetermined божественным установлением. И. у шиитов обладает знанием сокровенных сторон религии, которое пророк Мухаммад открыл только Али и которое передается от отца к сыну. Будучи гарантом преемственности и чистоты религ. традиции, он должен быть непогрешимым. Согласно шиитскому вероучению, И. совмещает функции правителя исламской общины, толкователя религ. права, Корана и преданий и высшего духовного авторитета, ведущего людей к пониманию скрытого смысла вещей. Власть И., т. о., распространяется не только на мирскую и духовную жизнь людей, но и на мир «невидимый» (алам аль-гайб). Учитывая, что шиитские И. не располагали аппаратом принуждения, следует заключить, что добровольное их признание основывалось на авторитете «семьи пророка», на вере в И. и их миссию, на вере в «божественную»

природу их власти. Как исполнители божественного предписания, И. не нуждаются в к.-л. дополнительном источнике власти, каким для суннитов стала, напр., *иджма* — формальное выражение коллективной (общинной) воли. Шииты с самого начала рассматривали И. как единственно законных и полномочных представителей *Аллаха* на земле, как «врата», через к-рые можно приблизиться к нему. Однако по мере естественного дробления алидского рода увеличивалось число потенциальных претендентов на верховную власть. Шиитский ислам распался на течения и общины, признававшие в качестве И. членов разных ветвей рода Али. Зайдиты, *исмаилиты*, имамиты, «крайние» шииты по-разному трактовали такие вопросы, как принцип передачи верховной власти, права и обязанности И., качества И., возможность их сотрудничества с правящей династией, их отношение к «несправедливым» правителям и т. п. Для подавляющего большинства в наст. время нет «видимого» И. из рода Али. Его полномочными представителями являются шиитские религ. авторитеты — «люди религии» (*риджал ад-дин*).

Термин «имам» употребляется у шиитов и суннитов также в качестве почетного прозвища крупнейших религ. авторитетов, руководителей больших общин, основателей богословско-правовых толков и богословских школ (Абу Ханифа, аль-Аш'ари, Хомейни и т. д.).

Ист.: *ал-Багдади*. Усул ад-дин // *Китаб усул ад-дин / Та'лиф ал-имам ал-устаза Аби Мансур 'Абд ал-Кахир бен Тахир ал-Тамими ал-Багдади*. Стамбул, 1346 [1928]. Т. 1. С. 270–294; *Al-Shahrastani*. *Kitab nihayatu-l-iqdam fi 'ilmi-l-kalam* / Ed. and transl.: A. Guillaume. L., 1934; *Amoli S. H.* *La philosophie shi'ite / Textes publ. avec une double introd. par H. Corbin et O. Yahia*. Teheran; P., 1969. P. 242–254.

Лит.: *Handwörterbuch des Islam*. Leiden, 1941. S. 206–208; *Madelung W.* *Imama* // *EI*. Vol. 3. P. 1192–1198.

С. М. Прозоров

ИМАМИТЫ — см. в ст. *Шиизм*.

**ИМАР** [Имар О Хагон; ирл. *Imhar Ua hAedhasáin*] († 1134), католич. св. (пам. 13 авг.), затворник. Подвизался в Ард-Махе (ныне Арма, Сев. Ирландия). Сведения об И. сохранились в ирл. анналах и в Житии св. Малахии, составленном *Бернардом Клервоским*. Вероятно, И. род. в Уладе (ныне Ольстер). Бернард описывал его как «святого человека весь-

ма строгой жизни, неумолимого укротителя своего тела». И. подвизался в особой келье близ церкви. Возможно, И., как и св. *Келлах*, архиеп. Ард-Махи (1105–1129), был сторонником *григорианской реформы*. Ок. 1110 г. к нему обратился св. *Малахия*, к-рый просил И. стать его наставником. По свидетельству св. Бернарда, ирландцы были поражены тем, что юноша решил вести строгую подвижническую жизнь под руководством известного аскета. Через некоторое время архиеп. *Келлах* и И. решили рукоположить Малахию во диакона. В 1121 г. по благословению И. Малахия отправился в г. Уотерфорд к еп. Малху, получившему образование в Англии, однако вскоре архиеп. *Келлах* и И. призвали его вернуться. И. направил Малахию с 10 монахами для строительства монастыря в Беннхоре (ныне Бангор). В 1124 г. по настоянию архиеп. *Келлаха* и И. Малахия принял избрание на епископскую кафедру Кондере (Коннор).

Согласно «Анналам четырех наставников», И. воздвиг в Ард-Махе каменную церковь (*daimh liag reic-clesa*) святых Петра и Павла, к-рая была освящена архиеп. *Келлахом* 21 окт. 1126 г. Вокруг этой церкви сложился монастырь, настоятель которого *Гилла Мохадабео* умер в 1174 г. В конце жизни И. отправился в паломничество в Рим, где и скончался. Рассказ о смерти И. содержался в утраченной хронике из ирл. монастыря св. Петра в Регенсбурге. Память И. под 13 авг. содержится в *Мартирологе Гормана* (2-я пол. XII в.) и в *Мартирологе из Донегола* (XVII в.), под 12 нояб. — в календарях ордена картузианцев.

Ист.: *Bernardus Claraevallensis*. *Vita S. Malachiae episcopi*. 4–5, 8, 12, 14 // *Bernard de Clairvaux*. *Éloge de la nouvelle chevalerie; Vie de Saint Malachie; Épitaphe, hymne, lettres* / Éd. P.-Y. Emery. P., 1990. P. 135–377. (SC; 367); *Bernard of Clairvaux's Life of St. Malachy of Armagh* / Transl. H. J. Lawlor. L.; N. Y., 1920; *Annala Rioghachta Eireann = Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters* / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1849, 1990. Vol. 2. P. 1022–1024, 1046; *The Annals of Loch Cé* / Ed. W. M. Hennessey. L., 1871. Vol. 2. P. 134; *Féilire Húi Gormáin: The Martyrology of Gorman* / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 156; *The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland* / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 218.

Лит.: *O'Hanlon J.* *Lives of the Irish Saints*. Dublin, [1875]. Т. 8. P. 184–187; *Boyle L.* *Imaro* // *BibISS*. Т. 7. Col. 783; *Grannell F.* *Imar* // *DHGE*. Т. 25. Col. 886–887; *Watt J. A.* *The Church and the Two Nations in Medieval Ireland*. Camb., 2005. P. 21–23, 34.

А. А. Королёв

**ИМБРОССКАЯ И ТЕНЕДОССКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Ἐρὰ Μητροπόλις Ἰμβροῦ καὶ Τενέδου], епархия *К-польской Православной Церкви*, образована в нач. XX в. из греч. общин на о-вах Имброс (ныне Гёкчеада, Турция) и Тенедос (ныне Бозджаада, Турция) в сев.-вост. части Эгейского м. Расположенные в прол. Дарданеллы, Имброс и Тенедос в эпоху античности развивались под влиянием древнегреч. цивилизации. Острова играли важную роль в истории торговых и военно-политических связей регионов Эгейского и Чёрного (Понта Эвксинского) морей. Древнее население Имброса, пеласги, было вытеснено греками в гомеровскую эпоху. На Тенедосе уже в VIII в. до Р. Х. был известен храм Аполлона. В VII–VI вв. на Тенедосе существовали поселения эолийцев. В 515 г. до Р. Х. Имброс, а ок. 494 г. Тенедос были захвачены персами. В ходе греко-персид. войн в 1-й пол. V в. острова были заняты афинянами; Тенедос вступил в Афинский морской союз, а на Имбросе ок. 450 г. Афины основали свою колонию (клерухию). С 334 г. острова входили в состав Македонского царства; с сер. II в. до Р. Х. — в состав Римской державы (с V в. по Р. Х. — Византийской империи). Имброс был частью пров. Македония (с IV в. — в составе диоцеза Иллирик); Тенедос был частью территории полиса Александрия Трояда и частью пров. Асия, с кон. III в. по Р. Х. в составе пров. Киклады (диоцез Асия).

Христ. община на Тенедосе известна уже в позднеантичную эпоху (Эфесская митрополия). Местные епископы принимали участие в Соборах: Сардикийском — ок. 343 г., Эфесском — 449 г., Халкидонском — 451 г. На III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г. еп. Тенедоса Анастасий выступил как один из сторонников *Нестория* и, вероятно, вскоре лишился кафедры. Возможно, он упомянут как пресв. Анастасий, к-рый после 431 г. последовал за *Несторием* в ссылку в Антиохию. Ранняя история христ. общин и время возникновения епископской кафедры на Имбросе неизвестны. В ранневизант. эпоху остров, вероятно, подчинялся епископам Лемноса, где существовала кафедра уже в нач. IV в. При этом до нач. VIII в. Имброс, являвшийся частью диоцеза *Иллирик*, находился в области юрисдикции



Римской Церкви; он был передан в юрисдикцию К-польской Церкви вместе со всем Иллириком.

В VIII в. острова сев. части Эгейского м. неоднократно подвергались набегам славян, занимавших территорию Фракии и Македонии. По сообщению свт. *Никифора I*, патриарха К-польского (нач. IX в.), в 769 г., после того как Имброс, Тенедос и Самофракия были разграблены славянами, визант. имп. *Константин V* выкупил пленных за 2,5 тыс. шелковых одежд (*Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History / Ed. C. Mango. Wash. 1990. P. 162–163*). В нач. VIII — сер. IX в. Имброс подчинялся начальнику флота Эгины, с 843 г. — стратигу фемы Эгина; в XI в. сев. островами фемы Эгина управлял «критис». В 1058 г. имп. *Исаак I Комнин* отправил патриарха К-польского *Михаила I Кирулария* в ссылку на Имброс. После захвата К-поля крестоносцами в 1204 г. острова перешли под власть венецианцев. Визант. имп. *Михаил VIII Палеолог* отвоевал острова в 1262 г. Имброс в дальнейшем входил в состав Византийской империи до ее падения в сер. XV в. В 1409–1456 гг. на Имбросе правила генуэзская династия Гаттилузи, союзная Византии. На Тенедосе в 1352–1353 гг., в период гражданской войны в Византии, спаслся имп. *Иоанн V Палеолог*, к-рый терпел поражение от своего соперника имп. *Иоанна VI Кантакузина*, но позднее одержал над ним победу. В 1362 г. венецианцы потребовали передать им Тенедос в обмен на помощь против турок, но имп. *Иоанн V* отказался сделать это. В 1370 г., во время путешествия в Италию, *Иоанн V* согласился передать остров Венеции в счет выплаты огромных долгов визант. казны, но соправители *Иоанна* в К-поле вновь отказались сделать это. В 1381 г., после периода междоусобной борьбы имп. *Иоанна V* и его сына *Андроника IV* за визант. престол, по новому договору с Венецией Тенедос был объявлен нейтральной зоной. Жители острова были переселены на Крит и Эвбею, и в 1-й пол. XV в. остров оставался необитаемым.

Церковная кафедра Имброра в эпоху Латинской империи (1204–1261) была объединена с Лемносом и подчинялась Паронаксийской митрополии, куда входили также острова Парос, Наксос и Антипарос. К 1321 г. эта кафедра имела статус архиепископии (*Actes de Lavra. Pt. 2. N 82,*

113). В 1397 г. визант. имп. *Мануил II Палеолог* возвел Имброс в ранг отдельной архиепископии (*Darrouzès. Notitiae. N 157. P. 410*). В османскую эпоху в нотиции К-польского Патриархата Имброс указывается как митрополия, занимающая 75-е место (*Ibid. P. 420*). М. Лекъен относил епархию Имброра к пров. Киклады диоцеза Асия (*Le Quien. OC. T. 1. Col. 951–952*), тогда как др. источники — к пров. Македония диоцеза Иллирик. С сер. XIV в. на Имбросе известны владения афонской *Великой Лавры*, о чем свидетельствует ряд документов, сохранившихся в архивах Афона: письмо патриарха *Исидора I* К-польского (1347–1350), грамота (июль 1360) патриарха *Каллиста I* К-польского, подтверждающая права Великой Лавры на владение 3 подворьями на Имбросе: во имя св. равноап. имп. *Константина*, архистратига *Михаила* (Каламион; греч. *Κολάμιον*) и вмч. *Георгия* (Кастелинон; греч. *Καστελίνον*), а также земельным участком и виноградником, к-рые афонские монахи получили по постановлениям имп. *Иоанна V Палеолога* (1341–1376, 1379–1391) (*Actes de Lavra. Pt. 3. N 138*); судебное решение (июнь 1407) в пользу Великой Лавры о владении ею иконой арх. *Михаила* из подворья на Имбросе (*Ibid. N 160*).

Согласно нотициям К-польского Патриархата, в IX–XIV вв. церковная епархия Тенедоса занимала 3-е место среди кафедр, подчиненных Митилинской митрополии (Лесбос), между 1341 и 1355 гг. возведена в ранг митрополии (*Darrouzès. Notitiae. N 7–9, 13, 17–19. P. 515*). Однако в нотиции эпохи османского правления Тенедос не упоминается (*Ibid. P. 419–421*). Очевидно, кафедра была долгое время закрыта после выселения жителей с острова на рубеже XIV и XV вв.

В сер. XV в. на островах установлено тур. правление. История Имброра этого периода известна благодаря местному историку *Критовулу*. Султан *Мехмед II* сохранил визант. адм. систему на Имбросе и позволил Гаттилузи управлять им до зимы 1455/56 г., после чего передал управление *Критовулу*. *Критовул* защищал остров от притязаний латинян, а затем вернул управление им *Димитрию Палеологу* (1458–1467). В 1467 г. Имброс был захвачен венецианцами, но 5 июня 1470 г. окончательно попал под власть турок.

В это же время венецианцы пытались закрепиться на Тенедосе, но были оттуда изгнаны турками в 1464 г. Абсолютное большинство населения островов составляли греки, действовали храмы, сохранялись тесные связи со Св. Горой Афон и с К-польской Патриархией. В ходе русско-тур. войн (1768–1774, 1806–1812) рус. флот, действовавший в Эгейском м., неоднократно использовал острова как базы для блокады Дарданелл.

В период распада Османской империи островами овладела Греция, участвовавшая в 1-й Балканской войне против Турции (1912–1913), и сохраняла контроль над ними с окт. 1912 по 1923 г. Согласно Севрскому мирному договору (1920), заключенному между Антантой и Османской империей по итогам первой мировой войны, острова оставались за Грецией. Однако затем в результате поражения Греции в греко-тур. войне (1919–1922) границы были вновь пересмотрены. Согласно Лозаннскому договору (1923), острова были возвращены Турции, но при этом греч. большинство населения не подвергалось выселению и должно было сохранять права на культурную автономию в рамках Турецкой республики. Тем не менее в дальнейшем большинство этих гарантий не было реализовано. С 1926 г. этнические меньшинства в Турции лишены прав автономии. Греч. население было лишено возможности иметь греч. школы, служить в местной администрации, собственность греков подвергалась экспроприации в пользу тур. переселенцев. В 1943 г. турки арестовали митр. *Мелитона* и часть греч. клира, земельные владения афонских мон-рей Великой Лавры и *Кутлумуша* на Имбросе были национализированы. Активисты греч. общин, протестовавшие против тур. политики, также неоднократно заключались под стражу. В 1974 г. одновременно с вводом тур. войск на Кипр кафедральный собор в Кастро на Имбросе был закрыт турками. Новый собор греч. общины в марте 1993 г. подвергся нападению, среди защищавших храм греков были убитые. До 1950 г. тур. население Имброра не превышало 200 чел., а греческое составляло 6 тыс. чел. Уроженцами Имброра были мн. видные деятели К-польского Патриархата, в т. ч. *Иаков*, архиеп. Сев. и Юж. Америки, *Варфоломей I*, патриарх К-польский,



Мелитон, митр. Филадельфийский. После начала обострения греко-тур. конфликта на Кипре (60-е гг. XX в.) греч. население постепенно эмигрировало преимущественно в Грецию, США и Австралию. В наст. время на Имбросе проживает ок. 200 греков (при общем населении ок. 9 тыс. чел.), на Тенедосе — ок. 30 (из общего населения ок. 2,5 тыс. чел.). На Имбросе числится 11 церковных общин: Успения Пресв. Богородицы, святых Феодоров, Схинудион, Агридиа, Глики, Евлампия, Кастрон и др.; на Тенедосе — 1 церковная община (ц. Успения Пресв. Богородицы, св. источник во имя вмц. Параскевы), однако храмы не действуют. Резиденция титулярного митрополита Имбросского и Тенедосского находится в Стамбуле, где существует также Благотворительное и образовательное об-во жителей Имброса. На праздник Успения Пресв. Богородицы на Имброс приезжает до 2 тыс. греков, уроженцев этого острова, переселившихся в Грецию.

**Епископы и митрополиты Тенедоса** (даты упоминания в источниках): Диодор (343); Анастасий (431); Флорентий (449–451); Георгий Хиосский (XI в.); Иосиф (1342–1355); Феофилакт (1369–1372).

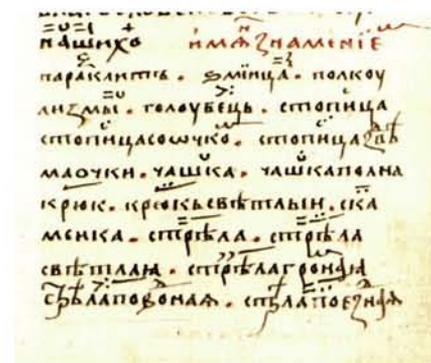
**Епископы и митрополиты Имброса** (даты упоминания в источниках): Иаков, архиеп. Лемноса и Имброса (1321); Георгий, архиеп. Имброса (1397); Дорофей (1458/59); Иоаким, митр. Имброса (1580); Даниил, Парфений (оба — в XVII–XVIII вв.); Парфений (1615); Афанасий, архиеп. (ок. 1619–1626); Христофор, архиеп. (1626); Софроний, митр. (1627; † 1635); Авраамий (1632?); Никодим, еп. (1652); Паисий, митр. (1678); Григорий, еп. (1721); Паисий (1873); Никифор (1879).

**Митрополиты Имброса и Тенедоса**: Хризостом (Кавуридид; 1908–1912); Иаков (1935); Мелитон (1940–1963); Димитрий (Пападопулос; 15 февр.— 18 июля 1972, вполн. *Димитрий I*, патриарх К-польский); Фотий (Савваидис; 1972–2002); Кирилл (Драгунис; с 5 сент. 2002).

Лит.: *Le Quien*. OC. Vol. 1. Col. 947–952; Actes de Lavra. Pt. 2: De 1204 à 1328 / Ed. P. Lemerle e. a. P., 1977; Pt. 3: De 1329 à 1500. P., 1979. (ArAth; 5. 8, 10); *Νικολόπουλος Γ. Π.* Ἰμβρος // *ΟΝΕ*. Т. 6. Σ. 875–876; *Coulie V.* Imbros // *DHGE*. Т. 25. Col. 895–899; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 222, 443; *The Struggle for Justice: 1923–1993: 70 Years of Turkish Provocation and Violations of the Treaty of Lausanne*. Komotini, 1993.

*А. Н. Крюкова, И. Н. Попов*

«ИМЕНА ЗНАМЕНИЮ», одно из названий простейшего вида древнерусского музыкально-теоретического руководства (по типологии М. В. Бражникова — азбуки-перечисления), включающего начертания и названия основных знаков



«Имена знаменем».

Фрагмент листа из *Стихирария*. 1474 (?) г. (РГБ. Троиц. № 408. Л. 161)

крюковой нотации и отдельных мелодических формул (попевки и фит). Исследованием азбук «И. з.» занимались С. В. Смоленский, прот. Василий Металлов, Д. С. Шабалин, З. М. Гусейнова и др. Название «И. з.» встречается в руководствах с XV в.: «А се имена знамянием» — в рукописи РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086. Л. 302, 1-я пол. XV в. (самая ранняя из известных азбук-перечислений), «Имяна знаменем» — в рукописи РГБ. Троиц. № 408. Л. 161, 2-я пол. XV в., и др. В азбуках «И. з.» нет сведений о гласовой системе, о распеве знамен, информация ограничена только представлением знаков. Однако характер изложения материала позволяет установить определенные теоретические закономерности организации *знаменного распева*.

В азбуке РНБ. Кир.-Бел. № 637/894. Л. 127 об.— 128, 1-я пол. XV в., выписано всего 52 знака и знаковых формул, в т. ч. 43 отдельные невмы (простые и составные), 7 фит, 2 попевки. Данный состав не отражает репертуара знаменной нотации своего времени, поскольку в рукописях каждого периода обычно использовалось не менее 100 различных знамен. Обучение по азбукам «И. з.» осуществлялось, вероятно, с голоса педагога, демонстрировавшего распев каждого знака.

Азбуки «И. з.» XV в. представляют в 1-м разделе преимущественно основные знаковые семейства (крюки, статьи и др.), во 2-м — редко встречающиеся знаки (рожек, дербица и др.),

дополнительные знаки (сорочья ножка, подчашие и др.) и знаковые формулы и попевки (РГБ. Троиц. № 408. Л. 161–161 об.). В последующие столетия репертуар знаков и знаковых формул в азбуках был расширен за счет включения новых семейств и новых знаковых разновидностей внутри семейств, новых попевки и фит. Был скорректирован порядок изложения знаков и знаковых формул, что отражает изменения, происшедшие в системе пения. Так, в азбуках «И. з.» XVI в. (РГБ. Троиц. № 416. Л. 593 об.— 594) зафиксированы отсутствовавшие в XV в. тресветлые разновидности знамен, знаки одного семейства концентрируются вокруг основного знамени и расширяется репертуар фит. В азбуках «И. з.» XVII в. (РГБ. Троиц. № 449. Л. 325–326) эти тенденции развиваются: в семейство статей включаются знаки «фотиза» и «крикела», количество фит увеличивается до 24–25 формул.

Начиная с XVI в. к азбукам «И. з.» обычно присоединяются азбуки-толкования «Сказание како поется...», являющиеся их закономерным продолжением. В то же время отдельные списки азбуки «И. з.» сопровождаются дополнительными разделами, где может быть представлена система слав. цифр (ГИМ. Епарх. № 212. Л. 125 об., XV в.). Особенно интересен дополнительный раздел азбуки «И. з.» (ГИМ. Епарх. № 184. Л. 246, XV в.), в к-ром теоретически развивается принцип создания знаковых разновидностей внутри семейств, в данном случае — посредством добавления точек (напр., количество точек над знаком стрелы может достигнуть 8).

Т. о., в азбуке «И. з.» заложены основные теоретические позиции, необходимые для изучения основ знаменного пения.

В дальнейшем название «И. з.» использовалось в азбуках-перечислениях *путевой нотации*: «Имена путнаго знамени иже не обретаются в столповом знамени...» («Ключ знаменной» инока Христофора 1604 г.: РНБ. Кир.-Бел. № 665/922. Л. 1012 об.), а также для обозначения перечисления др. элементов знаменной нотации («Имена коеиждо фите и знамени», «Имена попевкам» и др.).

Лит.: Азбука знаменного пения («Извещение о согласнейших пометах») старца *Александра Мезенца* (1668) / Изд.: С. В. Смоленский. Каз., 1888; *Металлов В. М.* Русская семиогра-

фия. М., 1912; Бражников М. В. Древнерус. теория музыки. Л., 1972; Гусейнова З. М. Рус. музыкальные азбуки XV–XVI вв. СПб., 1999; Шабалин Д. С. Певч. азбуки Др. Руси. Краснодар, 2003. 2 т.

З. М. Гусейнова

«ИМЕНА ПОПЕВКАМ», одно из названий самого простого типа музыкально-теоретического руководства, посвященного попевкам, — «кокизника-перечисления» (по типологии З. М. Гусейновой), построенно по образцу азбуки-перечисления



«Имена попевкам».

Фрагмент листа из крюкового сборника. XVII в. (РГБ. Троиц. № 449. Л. 326 об.)

и включающего начертания и названия попевок. Часто сопровождается уточнением «на 8 гласов», в нек-рых случаях выписывается без названия. Исследованию кокизников «И. п.» посвящены работы М. В. Бражникова, А. Н. Кручиной и др.

Руководство «И. п.» сформировалось как закономерное продолжение азбуки-перечисления и в теоретических кодексах обычно помещалось после нее. Наиболее ранний список кокизника «И. п.» зафиксирован в «Ключе знаменном» инока Христофора (РНБ. Кир.-Бел. № 665/922. Л. 1001, 1604 г.). В дальнейшем репертуар попевок и последовательность их изложения в различных списках варьировались, но основные черты руководства инока Христофора в целом сохранились.

В «И. п.» впервые в древнерусской теории музыки представлен основной перечень попевок, сложившийся к нач. XVII в. Он включает более 70 попевок в 6 гласах (попевки 3-го и 7-го гласов, как правило, не выписываются), где начертания подтекстованы названиями попевок. Попевки (как всегда в кокизниках) представлены не отдельно, а в рамках певч. строк, где каждая попевка выступает в большинстве случаев как заклю-

чительный раздел строки. Нек-рые попевки предполагали использование в 2 гласах, на что указывают соответствующие ремарки в кокизнике «И. п.». В нек-рых случаях в «И. п.» может быть выписано название попевки без его начертания.

Происхождение названий попевок в ряде случаев связано с характеристикой распевок (рымза (в переводе «плакса»), качалки), с указанием на тип распева (дербича (от слова «дробить»), колесце), на начертание (ключ, кудри) или с византийской традицией (кукиза, хелеимеоса). Нек-рые попевки представлены неск. разновидностями, что также отражено в названиях «скочок меньшей», «скочок средний», «скочок большой», «кулизма нижняя», «кулизма скамейная» и др.

В дальнейшем название «И. п.» употреблялось также по отношению к теоретическим руководствам типа «Кокизник со строками», где наряду с начертаниями и названиями попевок приводились фрагменты песнопений, преимущественно ирмосов, иллюстрирующих данные попевки («Имена попевкам на 8 гласов» — РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 94 об., 2-я четв. XVII в.).

Ист.: Христофор, ин. Ключ знаменной: 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников, Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ: 9).

Лит.: Бражников М. В. Древнерус. теория музыки. Л., 1972; *оп. же.* Лица и фиты знаменного распева. Л., 1984; Кручина А. Н. Попевка в рус. муз. теории XVII в.: Канд. дис. Л., 1979; Гусейнова З. М. Рус. муз. азбуки XV–XVI вв. СПб., 1999.

З. М. Гусейнова

ИМЕНЕЙ [греч. Ὑμέναιος], мч. (пам. греч. 24 июля). Время и место жизни неизвестны. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память И. указана без к.-л. дополнительных сведений. В греч. стишных Синаксарях сообщается, что И. был усечен мечом (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.). В нек-рых греч. календарях этот святой назван Менеем. Эта форма имени встречается в слав. стишных и нестишных Прологах и в ВМЧ (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. С. 326, 328 (2-я пар.)). В совр. календаре РПЦ память И. не указана.

Архиеп. Сергей (Спасский) высказал предположение, что И. является одним лицом с Иерусалимским еп. *Именеем* († 298), к-рый в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского упоминается как «славный в течение многих лет» и «наш современник»

(Euseb. Hist. eccl. VII 4). Он участвовал на Соборах в Антиохии, на к-рых был осужден Павел Самосатский (Ibid. VII 28, 30, 32), однако ничего не известно о его мученической кончине. По мнению составителя Римского Матриолога кард. Цезаря Барония и И. Делеэ, И. пострадал вместе с мч. Капитоном, память к-рого отмечается в тот же день. Но каждому из этих святых в стишных Синаксарях посвящено особое двустийшие. Лит.: ActaSS. Iul. T. 5. P. 536; SynCP. Col. 839, 841–842; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 6. Σ. 101. Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 222; MartRom. Comment. P. 304; Lucchesi G. Meneo (Imeneo) e Capitone // BiblSS. Vol. 9. Col. 321–322; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 455.

ИМЕНЕЙ [Гименей], еп. Иерусалимский (ок. 260–298); принимал участие в Антиохийских Соборах 264 и 268 гг., на к-рых был осужден Павел Самосатский; подписывался под соборными посланиями. Упомянут Евсевием Кесарийским в «Церковной истории» в связи с восшествием его на Иерусалимский престол и со смертью. Др. сведений о жизни и епископстве И. нет. Евсевий Кесарийский в «Хронике» называет И. 28-м епископом Иерусалима. Среди позднейших визант. хронистов об И. упоминают патриарх Никифор К-польский и Георгий Синкелл (оба нач. IX в.), используя сведения Евсевия из «Церковной истории» как источник.

Ист.: Euseb. Hist. eccl. VII 14, 28–30, 32; Niceph. [Const.] Chronogr. P. 125; Georg. Sync. Chron. P. 472–474.

Лит.: Papebrochius D. Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolymitanatae Ecclesiae // ActaSS. Mai. T. 3. P. XIV; Bardy G. Paul de Samosate. Louvain; P., 1929. P. 13–19.

ИМЕНОСЛОВНОЕ ПЕРСТОСЛОЖЕНИЕ, сложение пальцев при епископском и священническом *благословении* в совр. практике правосл. Церкви. При И. п. указательный и средний пальцы образуют буквы «I», «C» (средний палец для этого немного сгибают), а остальные — буквы «X», «C» («X» — из скрещенных безымянного и большого, «C» — из немного согнутого мизинца), т. е. буквы имени Иисуса Христа. По мнению Е. Е. Голубинского, первоначальной формой И. п. было т. н. крестовидное благословение, упоминаемое *Иоанном Скилицей* в XI в. (Голубинский. С. 175–176); в способе сложения пальцев при И. п. можно усмотреть сходство



с *двоперстием* (Успенский. С. 323–324, 345). В XVI в. прот. Николай Малакс написал небольшое соч. «О значении соединенных перстов руки священника при благословении им христоименитого народа», в котором было отмечено, каким образом пальцы изображают буквы «ИС ХС». На слав. язык эта статья была переведена в ходе реформ патриарха Николая при подготовке издания «Скрижали» (М., 1656; на нумерованных листах между 817 и 818). Официально И. п. в Русской Церкви было введено Московскими Соборами 1666 и 1666–1667 гг. взамен двоеперстия, утвержденного Стоглавым Собором 1551 г., как для благословения, так и для осенения крестным знаменем. В полемических сочинениях старообрядцы стали называть И. п. «малаксой», по прозвищу автора трактата об И. п.

Лит.: Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905<sup>2</sup>; Успенский Б. А. Крест и круг. М., 2006.

А. А. Лукашевич

## ИМЕРЕТИНСКАЯ ЕПАРХИЯ

[груз. იმერეთის ეპარქია] (19 нояб. 1821 – 17 сент. 1917) *Грузинского Экзархата РПЦ*.

**Территория.** При образовании И. е. в ее состав вошли древние епархии (Кутаисская, Гаенатская (Гелатская), Хонская и Никорцминдская (Рачинская)), подчинявшиеся *Абхазскому (Западногрузинскому) Католикосату* (Грузинская Православная Церковь (ГПЦ)) и занимавшие территории западногруз. царства Имерети (с вхождением в состав Российской империи – Имеретинская обл.; с 1846 – Рачинский, Шорапанский, Кутаисский уезды Кутаисской губ.). В 1829 г., с присоединением к России Ахалцихского края, территории, до завоевания турками в XVII в. Юж. Грузии находившиеся в юрисдикции Адкурской и Кумурдойской епархий ГПЦ, вошли в И. е. В составе И. е. находились также территории: Гурии, с 1833 по 1 апр. 1844 г. (затем вошли в возобновленную в 1844 Гурийскую, с 1885 – в Гурийско-Мингрельскую епархию); Абхазии, до 1851 г. (вошли в образованную в 1851 Абхазскую епархию) и с 30 мая 1869 по 12 июля 1885 г. (вошли в образованную в 1885 Сухумскую епархию); некоторые области Мегрелии (Мингрелии) – районы Сенакского и Зугдидского уездов Кутаисской губ., с 16 мая

1874 по 12 июля 1885 г. (вошли в Гурийско-Мингрельскую епархию).

**История.** В нач. XIX в. территории постепенно утрачивали независимость. В 1811 г. была упразднена автокефалия Церкви Вост. Грузии – Мцхетского Католикосата, территории к-рого были включены в состав новообразованного (30 июня 1811) Грузинского Экзархата РПЦ. Встал вопрос об отмене автокефалии Церкви на территории Зап. Грузии – Абхазского (Западногрузинского) Католикосата. 30 авг. 1814 г., с образованием *Грузино-Имеретинской синодальной конторы*, в юрисдикцию РПЦ номинально вошли и епархии на присоединенных к России территориях Зап. Грузии.

Экзарх Грузии митр. *Варлаам* (Эристави; 30 авг. 1814 – 14 мая 1817) должен был провести в Зап. Грузии те же адм. преобразования, к-рые были осуществлены в Вост. Грузии: открыть духовную дикастерию в Кутаисе, уменьшить число епархий и духовенства, произвести опись и секуляризацию церковного имущества, перевести церковных дворян, крестьян и их земельные владения в казенное ведомство и др. Однако из-за массовых выступлений населения и духовенства Имерети власти на данном этапе не смогли этого осуществить (АКавАК. 1874. Т. 6. С. 369). 17 окт. 1814 г. вместо дикастерии в Кутаисе была открыта епархиальная канцелярия Имерети (утверждена имп. Александром I 19 нояб. 1821) (*Вацридзе*. 1999. С. 233). Изменения были произведены в составе Грузино-Имеретинской синодальной конторы: из 3 архимандритов Вост. Грузию представляли 2, Западную – 1 (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 780. Л. 1).

Митр. Варлаам был смещен с поста экзарха; 14 мая 1817 г. должность занял архиеп. *Феофилакт* (*Русанов*; с 1 февр. 1819 митрополит; † 19 июля 1821). Согласно проекту, подписанному Александром I 28 дек. 1818 г., на территории бывш. царства Имерети и княжеств Гурии и Мегрелии должно было остаться по 1 епархии; надлежало провести секуляризацию церковного имущества и сократить численность духовенства. По данным, представленным Никорцминдским архиеп. *Софронием* (*Цулукидзе*), в Имерети в это время насчитывалось 4 епархии (Кутаисская, Гелатская, Хонская, Никорцминдская (Рачинская)), 15 мон-рей и 618 дей-

ствующих церквей (АКавАК. 1874. Т. 6. С. 418–419).

В июне 1819 г. население Имерети восстало против резких действий архиеп. Феофилакта по проведению церковной реформы Зап. Грузии. «Церковный бунт» был жестоко подавлен, его руководители арестованы: митр. Кутаисский сщмч. *Досифей* (*Церетели*) погиб при невыясненных обстоятельствах, митр. Гелатский сщмч. *Евфимий* (*Шервашидзе*) сослан в *Александров Свирский в честь Св. Троицы муж. мон-рь*. Проведение описи имеретинских епархий было поручено архиеп. Никорцминдскому Софронию (*Цулукидзе*). По его сведениям, в 1821 г. в Имерети действовали 10 мон-рей (2 в Гелати: Успения Пресв. Богородицы и вмч. Георгия, Моцамета, Гогнис Удабно, Чалатке, Сохастери, Челиши, Велткеви, Сорисджвари, Кацхи), 2 кафедральных собора (в честь Успения Пресв. Богородицы в Кутаисе (см. *Баграта храм*) и Успения Пресв. Богородицы в Гелати), 618 приходских церквей, а также насчитывалось 1808 дымов, 7022 церковных крепостных крестьянина. Годовой доход с церковной земли был оценен в 11 482 р. серебром (История груз. иерархии. 1826. С. 47–49).

Церковно-адм. преобразование в Зап. Грузии было завершено при экзархе архиеп. *Ионе* (*Василевском*; 1 окт. 1821 – 5 марта 1832; с 22 авг. 1828 митрополит). Решением имп. Александра I от 19 нояб. 1821 г. 4 имеретинские епархии были упразднены, их территории вошли в новообразованную И. е. Имеретинским архиереем был назначен архиеп. Софроний (*Цулукидзе*), к-рый ежегодно должен был представлять обширный отчет о проделанной работе экзарху Грузии; кафедральным собором был оставлен храм Баграта, резиденция архиепископа была размещена на т. н. Архиерейском холме в Кутаисе. Были проведены существенные преобразования: значительно уменьшена численность церквей и духовенства, оставлено 2 архимандрии (в *Киккском мон-ре* на о-ве Кипр и в храме Баграта), 6 мон-рей (мужские: гелатский Успения Пресв. Богородицы и гелатский вмч. Георгия, Джручи, Моцамета, Кацхи, Челиши; жен. мон-рь *Мгвимеви* был открыт после учреждения И. е.), из к-рых только гелатский Успения Пресв. Богородицы был признан мон-рем 1-го класса (История груз. иерархии. 1826.





С. 47–49; Кавказский календарь. 1854. С. 650). Упраздненные церкви и монастыри разрушались, в тяжелом положении оказались также действующие храмы и обители, поддерживаемые лишь иждивением местного духовенства, поскольку у властей не было средств, необходимых для обновления разрушавшихся древних строений. За казенный счет в сер. XIX в. был отреставрирован только монастырский комплекс Гелати.

Территория И. е. была разделена на 3 уездных благочиния (Кутаисское, Шорапанское и Рачинское), которые в свою очередь подразделялись на благочиния волостные. В кон. XIX в. в состав Кутаисского церковного благочиния входили Кутаисское, Ванское, Кулашское, Свирское, Окробское и Симонетское благочиния; Шорапанского — Шорапанское, Сачхерское, Харагаульское, Сверское и Чхарское; Рачинского — Онское, Барское, Садмельское и Никорцминдское (Груз. календарь. 1890. С. 184). В 1826 г. была утверждена должность благочинных в монастырях гелатском Успенском и Челиши (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 2014; Кавказский календарь. 1885. С. 70). Часть духовенства состояла в штате и получала жалованье из казны, другая находилась за штатом и существовала за счет церковных доходов и пожертвований. Материальное обеспечение духовных лиц, освобожденных от должности в результате реформы, должно было взять на себя гос-во, однако из-за отсутствия средств это сделано не было. Церковная реформа подразумевала также улучшение социального положения церковнослужителей: при непосредственном вмешательстве митр. Ионы и на основе представленных им документов в 1829 г. по распоряжению наместника Кавказа гр. И. Ф. Паскевича (1827–1830) лица из низшего духовенства и их дети, родившиеся после 1810 г., были освобождены от крепостной зависимости (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 780. Л. 4).

По данным на 1823 г., годовой доход И. е. составил 9650 р. серебром без учета натурального налога церковных крестьян (История груз. иерархии. 1826. С. 49). С целью коммутации церковных налогов гос-во в 20-х гг. XIX в. обязало правящего архиеп. Софрония проследить за осуществлением замены натурального налога денежной выплатой; если же крестьянин не имел такой

возможности, замену должна была произвести епархия (*Вачурдзе*. 1999. С. 251). Благодаря этим мерам в 40-х гг. доходы епархии ощутимо возросли.

В 1871 г. была завершена секуляризация церковных земель в Имерети и Гурии: церковная собственность и доходы И. е. были переданы в гос. казну и распределены на содержание администрации И. е. и духовных школ, на жалованье штатному духовенству; часть отчислялась в фонд Тифлисской ДС. Оставшейся суммой власти распоряжались по собственному усмотрению (Дрозба. 1880. № 164; *Тадумадзе*. 1993. С. 15).

Значительные изменения произошли в сфере духовного образования. После упразднения Абхазского Католикосата при церквях и монастырях перестали функционировать груз. духовные школы. В И. е. стали появляться духовные учебные заведения нового типа. В 1822 г. в Кутаисе было открыто одноклассное с 2-летним курсом обучения уездное ДУ, состоявшее из Рачинского и Кутаисского отделений (закрыто в сент. 1917). Здесь за казенный счет и с возможностью проживать в пансионе получали образование в основном дети духовенства. Обучение с 1-го класса осуществлялось на русском языке; кроме церковных дисциплин преподавали арифметику, русскую и грузинскую грамматику. Только окончившие ДУ могли поступать в Тифлисскую ДС, готовившую церковно- и священнослужителей для всех грузинских епархий, в т. ч. и для И. е. Однако по причине бедности лишь малая часть выпускников Кутаисского ДУ могла продолжить образование в Тифлисе. Начиная с 70-х гг. XIX в. еп. Имеретинский свт. *Гавриил (Кикодзе; 1860–1896)* не раз ходатайствовал перед правительством об открытии в Кутаисе ДС, и в сент. 1894 г. решением Святейшего Синода семинария была открыта. В ней готовили кадры для всех епархий Зап. Грузии. Обучение велось на русском языке, преподаватели, как и во мн. др. учебных заведениях среднего и высшего звена, в основном были из России. В ДС не изучались история и география Грузии, груз. лит-ра, что вызывало недовольство груз. общества и духовенства. В мае 1904 г. из-за беспорядков среди учащихся Кутаисская ДС была закрыта (НЦРГ. Фонд М. Келенджеридзе. Оп. 33. Д. 102. Л. 92).

В 30-х гг. XIX в. в городах и деревнях И. е. были восстановлены церковноприходские школы, в которых учащиеся получали образование на грузинском языке. Преподавание вели представители духовенства, зачастую на добровольных началах; учили письму и чтению, рус. языку, Закону Божию, арифметике и т. д. К кон. XIX в. в И. е. насчитывалось до 90 школ такого типа (*Басилдзе и др.* 2006. С. 94).

В янв. 1892 г. по инициативе свт. Гавриила (Кикодзе) в Кутаисе открылось жен. епархиальное уч-ще, где могли получить образование девочки из разных социальных слоев общества. В уч-ще, к-рое по настоянию груз. общества и духовенства стало носить имя свт. Гавриила, готовили педагогические кадры для частных и церковноприходских школ. При уч-ще имелись большая б-ка и пансион. Обучение велось на груз. языке, изучали груз. язык и лит-ру, Закон Божий, арифметику с методикой, франц. язык, рус. язык с методикой, географию, природоведение, занимались рисованием, рукоделием (кройкой и шитьем, вязанием) и др. Училище было закрыто в авг. 1921 г., на его базе была создана 9-я кутаисская трудовая школа. За весь период существования училища образование здесь получили свыше 1260 девушек (Там же. С. 147, 148, 156, 157).

С 1867 г., согласно решению Святейшего Синода (№ 4031), в Кутаисе, как и в др. груз. епархиальных центрах, 1 или 2 раза в год проводились общепархиальные собрания, время и место проведения которых согласовывались с экзархом Грузии (Дрозба. 1886. № 31. С. 1–2). Подлежащие рассмотрению вопросы касались положения духовенства, духовных учебных заведений И. е. и т. п.

В период архипастырства свт. Гавриила (Кикодзе) увеличилось число церковноприходских школ, были открыты Кутаисская ДС и жен. епархиальное уч-ще. В 1-й пол. XIX в. жалованье представителей духовенства И. е. было в неск. раз ниже того, что получали в Вост. Грузии. Усилия, предпринятые правительством во 2-й пол. XIX в. с целью увеличения годовой выплаты до уровня 300 р., не избавили мн. церковно- и священнослужителей Зап. Грузии от бедности. В 80-х гг. свт. Гавриил создал для нуждающихся представителей духовенства кассу помощи, куда поступали пожертвования от частных лиц





и различных орг-ций; в 1891 г. – Братство царя св. Давида IV Строителя для нуждающихся учащихся уездного ДУ (Дроэба. 1891. № 71. С. 3–4). Помимо И. е. свт. Гавриил с 30 мая 1869 по 1886 г. управлял также Абхазской епархией Грузинского Экзархата. В кон. XIX в. И. е. подчинялись 8 мон-рей и 478 церквей; в 1901 г. в И. е. действовали 6 муж. монастырей: гелатский Успения Пресв. Богородицы; Джручский (*Джручи*) вмч. Георгия; Кацхский (*Кацхи*) Вознесения Господня; Моцаметский (*Моцамета*) св. мучеников Давида и Константина Аргветских; Намарневский Иоанна Крестителя; Челишский (Челиши) Успения Пресв. Богородицы – и женский Мгвимский (Мгвимеви) Спасский (*Рункевич*. 1903. Т. 4. Стб. 736–750).

В отличие от внутророссийских епархий И. е. долгое время не имела своего офиц. печатного органа. В 1883–1910 гг. благочинный Шорапанского у. прот. Давид Гамбашидзе на собственные средства издавал еженедельный религ. ж. «Мцкемси» (Пастырь), в котором помимо офиц. церковной информации печатались статьи на духовные темы. В 1908–1915 гг. журнал выходил на рус. языке (*Бубулашвили*. 2003. С. 47). В 1908–1915 гг. свящ. Симеон Мчедлидзе на частные средства издавал в Кутаисе еженедельную газ. «Шинаури сакмеоби» (Дела домашние), к-рая освещала в т. ч. и церковные темы.

В нач. XX в. духовенство И. е. активно включилось в политические процессы, происходившие в Грузии. Епархиальное собрание, состоявшееся 16–22 марта 1905 г. в Кутаисе, поддержало требование духовенства Вост. Грузии о восстановлении автокефалии ГПЦ; еп. Имеретинский *Леонид* (*Окропиридзе*; 1900–1908; в 1918–1921 Католикос-Патриарх Грузии) вместе со всеми груз. епископами подписал соответствующую петицию (№ 176) в Святейший Синод. В 1906 г. в С.-Петербурге еп. Леонид принимал участие в заседаниях *Предсоборного Присутствия РПЦ*, где в т. ч. обсуждался и вопрос о восстановлении автокефалии ГПЦ.

В 1915 г., во время первой мировой войны, в И. е. открылись лазареты (общее число коек 54) в мон-рях Моцамета и Гелати (ЦГИАГ. Ф. 489. Ед. хр. 58289. Л. 26).

12 марта 1917 г., после восстановления автокефалии ГПЦ, И. е., как

и др. груз. епархий, вышла из юрисдикции Грузинского Экзархата и стала подчиняться Временному церковному управлению. 17 сент. 1917 г. на I Соборе ГПЦ И. е. была упразднена и в пределах бывш. ее юрисдикции были созданы Кутаисская, Гаенатская (Гелатская) и Никорцминдская епархии.

Ныне территории И. е. окормляются Ванско-Багдатской, Кутаисско-Гаенатской, Маргветско-Убисской, Никорцминдской, Хонско-Самтредйарской и Чиатурско-Сачхерской епархиями ГПЦ.

**Архиереи:** архиеп. Софроний (Цулукидзе; 19 нояб. 1821 – 8 нояб. 1841), митр. Давид (Церетели; 7 авг. 1843 – 18 янв. 1853), еп. Евфимий (Цулукидзе; 14 апр. 1853 – 4 апр. 1856), еп. Герман (Гоголашвили; 2 сент. 1856 – 2 июля 1860), свт. Гавриил (Кикодзе; 2 июля 1860 – янв. 1896), еп. Виссарион (Дадияни; июнь 1896 – 4 авг. 1900; до 6 июля 1898 в. у.), еп. Леонид (Окропиридзе; 12 авг. 1900 – 1 февр. 1908), еп. Георгий (Аладашвили; 1 февр. 1908 – 17 сент. 1917).

Карта И. е.: см. карту к ст. *Грузинский Экзархат РПЦ*.

Лит.: История груз. иерархии. М., 1826. С. 47–49; Кавказский календарь на 1855 г. Тифлис, 1854. С. 650; Кавказский календарь на 1886 г. Тифлис, 1885. С. 70; Груз. календарь на 1891 г. Тифлис, 1890. С. 184; *Рункевич С. Г.* Груз. экзархат // ПБЭ. 1903. Т. 4. Стб. 736–750; *Тадумадзе М.* Социально-экономическое положение церк. крестьян в 1-й пол. XIX в. Тбилиси, 1993. С. 5 (на груз. яз.); *Хорава Б.* Взаимоотношения Одиши и Абхазии. Тбилиси, 1996 (на груз. яз.); *Вацридзе Г.* Временное управление Имерети (1810–1840 гг.). Кутаиси, 1999. С. 233, 251 (на груз. яз.); *Бубулашвили Э.* Груз. Экзархат во 2-й пол. XIX в. // Религия. Тбилиси, 2003. № 4. С. 47 (на груз. яз.); *Басилидзе И., Дзоценидзе К., Кутрашвили С.* Духовное образование и педагогическая мысль в Имеретинской епархии в XIX в. Кутаиси, 2006. С. 94, 147, 148, 156, 157 (на груз. яз.); *Кезевадзе М.* Гелати в период Экзархата. Кутаиси, 2006 (на груз. яз.).

**Э. Бубулашвили**

**ИМЕРИЙ** [Гимерий; лат. *Imerius*, *Imerius*; франц. *Imier*] (сер. VI – нач. VII в.), св. (пам. зап. 12 нояб.), отшельник и миссионер, подвизался в горах Юра. Основные сведения об И. содержатся в Житии, составленном, вероятно, в VIII–IX вв. (по мнению А. Докура, в IX–X вв. – *Daucourt*. 1980. Р. 115). Вопрос о достоверности этих сведений остается дискуссионным (*Walzer*. 1979). Самое раннее датированное упоминание о почитании И. встречается в грамоте 884 г. франк. имп. Карла Толстого. В ней идет речь о пожаловании монастырю Мутье-Гранваль (на месте

совр. г. Мутье, кантон Берн, Швейцария) церкви или мон-ря И. (*Cella S. Himerii*). Возможно, Житие И. было составлено в этом мон-ре (*Mouze*. 1984. Р. 25–26). Известна краткая редакция Жития, опубликованная *болландистами*. Она отличается более стройной композицией и отсутствием ряда эпизодов, напр. рассказов о паломничестве И. в Св. землю и о «чуде с грифоном». Пространная редакция опубликована К. Колером по рукописи XV в. из мон-ря Отрив, выдержки из нее содержатся в бревиариях еп-ств Базель и Лозанна (XV в.).

Согласно Житию, родители И. были знатными людьми и жили в местности Агавгия (ныне Ажуа в кантоне Юра). Мальчик получил образование в сел. Лугдуниак (ныне Люнье). Решив вести подвижническую жизнь, он начал строить келью в семейных владениях, однако понял, что не сможет подвизаться рядом с людьми, и ушел в горы вместе со слугой Эльбертом. И. поселился в пустынной долине Секузия (ныне долина р. Сюз). Через нек-рое время он пришел в г. Лавзонна (ныне Лозанна) и испросил у «управителей этой церкви» (*a rectoribus eiusdem ecclesiae*) разрешение поселиться на землях, принадлежавших епископской кафедре. Затем И. отправился в 3-летнее паломничество в Св. землю, где изучил сир. и араб. языки. Далее составитель Жития повествует о том, как язычники, населявшие неведомый остров, обратились к жителям Иерусалима с просьбой прислать праведника, к-рый избавил бы их от ужасного грифона. И. вызвался помочь несчастным и с помощью молитвы и крестного знамения укротил чудовище. Оставив у ног И. один из когтей, грифон навсегда покинул остров. В этом когте И. хранит подаренную ему Иерусалимским патриархом руку прав. *Симеона Богоприимца* и др. святыни.

По возвращении И. прибыл в место под названием Цирилиак (вероятно, ныне Эрлах на берегу Бильского оз.), где решил построить келью, однако местные жители изгнали его. Святой вернулся в Секузию. Там он укротил дикого кабана и извел из земли целительный источник. И. давал приют путникам в построенном им оратории во имя св. Мартина, ежедневно совершал богослужения. В последние годы жизни святой строго постился, пре-





давался крайне суровым аскетическим подвигам. Тело И. было погребено в оратории в присутствии многочисленных клириков, на его могиле совершались чудеса. В лит-ре встречаются сведения о кончине И. в 615 г., однако их источник неизвестен.

Монашеская община, поселившаяся на месте подвигов И., в посл. была приписана к мон-рю Мутье-Гранваль (884). Берга, супруга кор. Рудольфа II Бургундского (912–937), построила в обители 2-ю церковь, освященную во имя И., куда были перенесены его мощи. Старый храм св. Мартина стал приходской церковью (разрушен в 1825). В 962 г. кор. Бургундии Конрад III подтвердил права мон-ря Мутье-Гранваль на обитель И. В посл. кор. Рудольф III передал монастырь «со всеми владениями» Базельскому еп-ству (999). В 1049 г. Римский папа Лев IX освятил во имя И. паломническую капеллу в Ле-Ворбуре (близ г. Делемон). В нач. XII в. (до 1120) мон-рь Мутье-Гранваль с приписанными обителями был преобразован в общину каноников, к-рая вступила во владение также бывш. мон-рем И. При участии Ульриха II, гр. Невшателя (1167–1185), при церкви И. был учрежден собственный капитул, подчиненный светской власти Базельского еп-ства, тогда как местный приход входил в состав еп-ства Лозанна. Граф сделал капитулу крупные пожалования, подтвержденные буллой Римского папы *Александра III* (1178). Вокруг храмов возникло селение, получившее название в честь И. — Сент-Имье.

В период Реформации коллегиальная церковь в Сент-Имье была разграблена, мощи святого уничтожены (1530), капитул упразднен (1534). По требованию католич. Базельского епископа ему были доставлены уцелевший реликварий с главой И. и коготь грифона. Коготь передали каноникам, изгнанным из Мутье-Гранваля и проживавшим в Делемоне, где реликвия до 1793 г. хранилась в ризнице ц. св. Марцелла. В наст. время из реликвий И. сохранились фрагмент столы святого (в аббатстве Мариаштайн) и часть его казулы (в ц. св. Марцелла в Делемоне).

До Реформации память И. отмечалась в еп-ствах Базель, Женева, Лозанна, в архиеп-ствах Майнц и Безансон. Капеллы в его честь существовали в кафедральном соборе Базеля, коллегиальных церквах в Делемоне и Сент-Юрсане. Святому посвяще-

ны также церкви в Куршапуа и Девелье, капеллы во Фрежьекуре и в Люнье. В 1883 г. почитание И. было подтверждено папской Конгрегацией обрядов.

И. изображался пресвитером с книгой в руке (оттиск печати капитула Сент-Имье), а также с грифоном (фрески в ц. св. Петра в Базеле, XV в., и в хоре ц. св. Винцентия в Берне, 1517).

Ист.: BHL, N 3959; La Légende de St. Imier d'après le Manuscrit d'Hauterive / Ed. X. Kohler // Actes de la Société Jurassienne d'émulation. Porrentruy, 1861. Т. 5. P. 104–112; Vita S. Ymerii confessoris // AnBoll. Т. 6. P. 189–192.

Лит.: Vie des saints de Franche-Comté. Besançon, 1856. Vol. 4. P. 82–89; Helvetia sancta, oder Leben und Wirken des heiligen, seligen u. frommen Personen des Schweizerlandes / Ed. L. Burgener. Einsiedeln; N. Y., 1860. Bd. 1. S. 528–529; *Mamie M. P.* St. Himier ermite et premier apôtre de la vallée de la Suze: Étude historique et religieuse. Saint-Imier, 1882; *Gorce M.* St. Imier / Éd. P. Grossniklaus. Saint-Imier, 1963; *Henggeler R.* Imerio // BiblSS. Vol. 7. Col. 785; *Walzer P.-O.* Vie des Saints du Jura. Réclère (Neuchâtel), 1979, 1990; *Daucourt A.* La paroisse de St.-Imier // Dictionnaire historique des paroisses de l'ancienne évêché de Bâle. Gen., 1980. Т. 6. P. 114–138; *Moyse G.* Le Jura septentrional dans la perspective du monachisme occidental avant l'an mil // Actes de la Société Jurassienne d'émulation. Porrentruy, 1984. P. 9–38.

А. К.

**ИМЕРХЕВИ**, Успения Пресв. Богородицы мон-рь в с. Имерхеви — см. в ст. *Руис-Урбнисская епархия*.

**ИМЕТЕРИЙ** († ок. 300?), мч., пострадавший в г. Калагуррис (ныне Калаорра, Испания) — см. *Еметерий и Хелидоний*.

**ИМЕТЕРИЙ** [лат. Hymeterius, Imeterius; франц. Hymetière] (VI–VII вв.), св. (пам. зап. 31 июля), мон. из мон-ря Кондадискон (Сент-Уайан-де-Жу; на месте совр. г. Сен-Клод, Франция). Сведения об И. немногочисленны. По предположению некоторых исследователей (*Benoit*. 1890), святой подвизался в мон-ре Кондадискон скорее всего во 2-й пол. VI–VII в. Он покинул обитель и поселился на месте совр. сел. Сент-Иметьер (деп. Юра), где, возможно, основал новый мон-рь. Обитель И. (cellula S. Imiterii) упоминается в грамоте кор. зап. франков Карла Лысого (843–877). Грамота датирована 861 (или 862) г., однако ее подлинность не доказана. В ней идет речь о возвращении мон-ря И., захваченного светскими лицами, капитулу собора св. Викентия в Маконе. В XIII в. приорат И. был населен августин-

скими канониками, в 1477 г. разорен войском франц. кор. Людовика XI.

В Мартирологе мон-ря Сент-Уайан-де-Жу память И. значится под 31 июля, под тем же числом существовало празднование в еп-стве Макон. По др. сведениям, в XIX в. память И. праздновали 28 июля (*Rousset, Moreau*. 1855. P. 302).

В сел. Сент-Иметьер находится романская церковь И. — единственное сохранившееся здание приората. Это 3-нефный храм с апсидиолами в рукавах трансепта (сев. апсидиола не сохр.), над средокрестьем возвышается октагональная башня-колокольня. Церковь подверглась значительным перестройкам в XIII–XIV вв. и в 1-й пол. XVII в., исследователи не установили точных датировок различных частей храма. Полностью перестроена сев. стена церкви, сооружены новые своды на толстых нервюрах, круглые столпы нефа переделаны в прямоугольные (при этом арки между нерами заложены), возведены портики и контрфорсы, заложена часть оконных и дверных проемов. Несмотря на это, церковь в Сент-Иметьере считается одним из наиболее сохранившихся образцов романской архитектуры XI–XII вв. в Вост. Франции. В 1913 г. храм объявлен историческим памятником. Во время строительных работ 22 окт. 1653 г. была открыта гробница И., мощи святого хранятся в Сент-Иметьере.

Ист.: ActaSS. Iul. Т. 7. P. 306–307.

Лит.: Vie des saints de Franche-Comté. Besançon, 1855. Vol. 3. P. 219–223; *Rousset A., Moreau F.* Dictionnaire géographique, historique et statistique des communes de la Franche-Comté. Besançon, 1855. Т. 3. P. 300–303; *Benoit P.* Histoire de l'abbaye et de la terre de Saint-Claude. Montreuil-sur-Mer, 1890. P. 189–191; *Rouillard Ph.* Imetiero // BiblSS. Vol. 7. Col. 787–788; *Denieul M.* Franche-Comte romane: Bresse romane. La-Pierre-qui-Vire, 1979. P. 143–147; *Michiels G.* Hymethière // DHGE. Т. 25. Col. 533; *Vergnolle É.* Les églises comtoises du XII<sup>e</sup> siècle: Une voie originale // La création architecturale en Franche-Comté au XII<sup>e</sup> siècle: Du roman au gothique / Éd. É. Vergnolle. Besançon, 2001. P. 47–86.

А. А. Королёв

**ИМИР** [древнесканд. Ymir — двойное, двуполое существо], Аургельмир, в германо-скандинавской мифологии первый великан, из тела которого был сотворен мир. Упоминается в неск. песнях «Старшей Эдды» (космогонический миф содержится в «Речах Вафтруднира» (21, 28)), в «Младшей Эдде» («Видение Гюльви» 4–7). И. возникает



из столкновения изначальных стихий в мировой бездне Гиннунгагап — это были ручьи, вытекавшие из холодной преисподней севера (Нифльхейм), и искры юж. огненного мира (*Муспелльсхейм*), к-рые растопили ядовитый иней преисподней, превратившийся в великана (ётуна) И. и корову Аудумлу. Первозданная корова выкормила И. молоком, из соленых камней она вылизала Бури, предка богов (Бури стал отцом Бора). Сам И. породил мальчика и девочку из подмышек. Ноги его породили сына Трудгельмира — 6-го-лого предка инеистых великанов.

Боги *Один* и его братья Веле и Ве (сыны Бора) в центре Гиннунгагап убили и расчленили И.: его плоть стала землей, кровь — морем, в котором утонули великаны, кости — горами, череп — небом, волосы — лесом, мозг — тучами; из ресниц И. боги построили стены своей крепости Мидгард («Речи Гримнира» 40).

Рождение существ из способного к самооплодотворению андрогина — характерный архаический миф. В германской континентальной традиции андрогином считается Туисто — первопродок 3 народов: ингвеонов, истевонов и гермионов. В индоевроп. традиции родственными И. перво-существами были древнеинд. *Яма* и авест. *Йима*. Мифы о творении мира из расчлененного тела гигантского перво-существа известны в древнеинд. (*Пуруша*), ближневост. (Тиама) и др. традициях — вплоть до русской (духовные стихи «Голубиной книги»). Ист.: Старшая Эдда / Пер.: А. И. Корсун; ред.: М. И. Стеблин-Каменский. М., Л., 1963. СПб., 2005<sup>р</sup>. (Лит. памятники); *Снорри Стурлусон*. Младшая Эдда / Изд. подгот.: О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. СПб., 2005<sup>р</sup>. (Лит. памятники).

**В. Я. Петрухин**

**ИМЛЕХ** [Имлех-Ибар; древнеирл. Imlech, Imblech Ibair], в VI–XII вв. главенствующая епископская кафедра обл. Муман (Мунстер (Манстер), Юж. Ирландия), ныне сел. Имли (англ. Emly) в графстве Юж. Типперэри.

**VI–VIII вв.** Предположение о том, что на месте буд. церкви в И. находилось дохрист. святилище (*Kenney*. 1929. Р. 313), в наст. время признается недоказанным. Иное название И., «середина Мартине» (древнеирл. *Medón Mairtine*), возможно, указывает на функцию этого места как центра древнего племенного объединения Мартине, к-рое к VI в. пере-

стало играть активную политическую роль (*O Croíinín*. 2005. Р. 222). В раннесредневек. ирл. традиции основание церковного поселения и епископской кафедры И. приписывалось св. Альбе, к-рый жил предположительно в кон. V — 1-й четв. VI в. Основным источником сведений о св. Альбе является лат. Житие, самая ранняя из сохранившихся редакций к-рого составлена, вероятно, в VIII–IX вв. (*Sharpe*. 1991. Р. 329, 390). Вероятно, информация, приведенная в Житии, восходит к более ранней агиографической традиции. В Житии содержатся характерные для раннесредневек. ирл. агиографии сюжеты незаконного рождения святого, паломничества в Рим, выдержанные в фантастическом стиле описания чудес и т. д. Св. Альбе представлен как сын бриттской рабыни-христианки, жившей в плену у ирл. язычников. Вместе с группой рабов он бежал в Британию, затем направился в Рим, где прошел обучение у еп. Илария (возможно, Римского папы *Илария*) и был рукоположен во епископа папой Климентом (вымышленный персонаж). Возвращаясь в Ирландию для проповеди христианства, святой встретился в Доле (ныне Доль-де-Бретань, Франция) со свт. *Самсоном* († после 560) и предсказал рождение свт. *Давида*, еп. Меневии (ныне Сент-Дейвидс, Уэльс). Согласно Житию, место буд. церкви И. было указано Альбе ангелом, причем на этом месте уже стоял крест. В ирл. анналах приведены 3 даты смерти святого — 525, 532 и 541 гг. В XIX–XX вв. предания о св. Альбе были критически пересмотрены исследователями, к-рые указали на важную роль имени Альбе (древнеирл. *Ailbe*) в ирл. мифологии и «синтетической истории» (*Kenney*. 1929. Р. 314). Ч. Пламмер обоснованно полагал, что св. Альбе действительно жил в 1-й пол. VI в., но сведения о нем подверглись искажению благодаря «местному патриотизму и борьбе за церковную независимость» (*Plummer*. 1910. Р. XXXI).

Косвенное упоминание о еп-стве И. содержится в послании Куммиана аббату монастыря *Иона* Сегене и отшельнику Беккану о различных способах расчета пасхалии (632/3). В этом послании Куммиан сообщает о Соборе в долине Маг-Лене (на территории совр. графства Оффали), состоявшемся в 630 г., где присутствовали представители ряда крупнейших церковных общин Ирландии.

На 1-м месте указан преемник св. Альбе, одного из «наших первых отцов», т. е. епископ И. Участники Собора постановили отправить в Рим делегацию для сбора сведений о принятой там пасхалии. На основании свидетельства Куммиана исследователи предполагают, что И. вместе с др. еп-ствами Юж. Ирландии в числе первых принял рим. пасхалию, введение к-рой вызвало ожесточенные споры среди ирл. епископов. Следующее упоминание о еп-стве относится к 660 г., когда в анналах отмечена смерть настоятеля Конанга, сына Данта. В Инишфалленских анналах, летописной компиляции мунстерского происхождения XI в. (возможно, сост. в И.), этим сообщением (под 661) открывается, вероятно, полный список настоятелей И. до XII в. В различных ирл. летописях руководители И. именуется «аббатами» (настоятелями — древнеирл. *ab*), однако не вызывает сомнения то, что они имели епископский сан (см., напр., запись о кончине «еп. Рудгела, аббата Имлех-Ибара» в Ольстерских анналах под 881). С VIII в. большинство епископов И. принадлежали к правящей династии Эоганахта.

**Сер. VIII–X в.** Впервые об особой роли И. в церковно-политической структуре Мумана упоминается в Инишфалленских анналах под 741 г. (в рукописи указан 742), где сообщается о смерти Катала, сына Фингуине, правителя Мумана. Катал был похоронен «в Имлехе, который Альбе освятил (*go saer*) своим посохом». К этому времени относятся сведения о попытках руководства И. упрочить канонический авторитет кафедры как главенствующего еп-ства в Мумане. Согласно составленному в эту эпоху Житию св. Альбе, святой находился в дружественных отношениях с древними правителями Эоганахта, резиденция к-рых располагалась на территории еп-ства, на холме Кассил (близ совр. г. Кашел), и с почитаемыми ирл. подвижниками — основателями крупных церквей (напр., со св. *Бригитой*). Необходимо было также урегулировать отношения с кафедрой Ард-Маха (см. *Арма*), епископы к-рой как преемники св. *Патрикия* (Патрика) претендовали на высшую власть в Ирландской Церкви, в т. ч. на территории Мумана. В Житие св. Альбе была включена легенда о том, что тот был 1-м христианином в Мумане и проповедовал там христианство еще до



прибытия св. Патрикия. Согласно Житию, св. Альбе был «предстоятелем или блаженнейшим отцом святых мужей муманских и вторым Патрикием острова Ирландия» (*Vita S. Albei*. 1). Особое почитание св. Альбе как покровителя Мумана было отражено и в др. агиографических произведениях, напр. в Житиях св. Деклана и св. Киарана Древнего. В Житии св. Деклана сообщается, что свт Патрикий и правитель Энгус основали «архиепископство Муманское во граде и у престола св. Альбе, которого они тогда же поставили архиепископом навеки» (*Vita S. Declani*. 21). Далее составитель Жития отмечает, что как св. Альбе был покровителем и «вторым Патрикием» всего Мумана, так и св. Деклан был покровителем и «вторым Патрикием» племенного объединения Десси в юго-вост. части области. В Житии св. Мохозмока также упоминается об архиепископской кафедре И. и о пребывании архиепископа в Кассиле (*Vita S. Mochoemog*. 31, 33). Существование в раннесредневек. Ирландии митрополичьих округов (*provinciae*) во главе со «старшими кафедрами» засвидетельствовано канонами 1-й четв. VIII в. (*Collectio canonum Hibernensis*. I 5b, IX 2. 6, XX 3c).

Согласно Инишфалленским анналам, в 784 г. в Мумане был введен «Закон Альбе» (*Cáin Ailbi la Múmain*). Содержание этого закона неизвестно, однако его провозглашение свидетельствует об усилении позиций И. Повторное введение закона состоялось в 793 г. и совпало с инаугурацией (*ordinatio*) правителя Артри, сына Катала, в Кассиле. «Закон Альбе» был реакцией на принятие общеирл. «Закона Патрикия» (согласно Ольстерским анналам, это произошло в 737) и на попытке епископов Ард-Махи ввести этот закон в действие на территории Мумана. Усиление позиций И. привело к установлению временного контроля над другими крупными епископскими кафедрами Мумана. Еп. Фланн, сын Фархеллаха (819–825), занимал также кафедры Лес-Мор (ныне Лисмор, графство Уотерфорд) и Корках (ныне Корк). Сохранился устав св. Альбе, написанный на древнеирл. языке в VIII–X вв. в форме стихотворного поучения, адресованного св. Эогану из ц. Клуан-Коэлан (место не идентифицировано), вероятно подчиненной И.

Остается неизвестным положение И. при Федлимиде, сыне Кримтанна (820–847), правителе Мумана, который вел агрессивную внешнюю политику и вмешивался в церковные дела, поддерживая движение *Кели Де*. Федлимид получил должность аббата в Коркахе и Клуан-Ферте (ныне Клонферт, графство Голуэй), однако неизвестно, имел ли он епископский сан. Возможно, он был также настоятелем в И.; в анналах нет упоминаний об И. между 825 и 848 гг. Федлимид подвергал гонениям церковные общины, к-рые проводили самостоятельную политику, однако нет сведений о его враждебных действиях по отношению к И. Правитель вступил в переговоры с Ард-Махой и поддержал еп. Артри, сына Конхобара, в распространении действия «Закона Патрикия» на Муман (823).

После смерти Федлимиды правителем Мумана стал настоятель И. Олхобар, сын Кинаэда (848–851), вероятно имевший сан епископа. Кенн Фаэлад Уа Мугтигирн (859–872) также совмещал функции правителя в Кассиле и настоятеля И. Эта тенденция прослеживается в Мумане и в X в. Предполагается, что совмещение должностей было вызвано стремлением правителей установить контроль над крупными церковными общинами, к-рые в свою очередь надеялись получить поддержку в случае угрозы со стороны скандинавов. Это открывало также возможность для представителей побочных ветвей династии, получивших церковные должности, стать правителями Мумана (*Вульте*. 1973. P. 213–215). Последним князем-клириком был Флатбертах, сын Инманена († 944), правитель Кассила и настоятель Инис-Катага (ныне о-в Скаттери, графство Клэр).

Участие духовенства в политике и постоянные набеги викингов оказали негативное влияние на жизнь И. В 890 г. был убит настоятель Эоган, сын правителя-еп. Кенн Фаэлада. В 968 г. И. был разорен скандинавами. В 973 г. возобновились споры с духовенством Ард-Махи о первенстве кафедры. Еп. Дуб-да-Лете прибыл в Муман в порядке визитации церковей, принадлежавших Ард-Махе. Он вступил в спор с епископом И., вероятно Фаэланом, сыном Каэлладе, относительно подати, собираемой в Мумане по «Закону Патрикия». Посредником в переговорах, которые окончились победой Дуб-

да-Лете, выступил правитель Кассила Матгаман.

**Кон. X–XII в.** Ослабление династии Эоганахта в X в. привело к уменьшению влияния И., к-рое было основано в т. ч. на связях кафедры с правящей династией. В 987 г. Бриан Борума, правитель племенного объединения Дал Кас, установивший контроль над Муманом, потребовал заложников от церкви И., Корках и Лес-Мор, обвинив их руководство в потворстве грабам и разбойным нападениям. Возможно, это было вызвано недоверием нового правителя к церковным властям, связанным с прежней династией. В последней четв. X в. в анналах зафиксирована частая смена настоятелей И., нек-рые из них были насильственно смещены с кафедры. В 990 г. епископскую кафедру занял Маркан, брат Бриана Борумы, однако вполн. он был вынужден уступить ее Колуму О Лагенану (995–1002), представителю Эоганахта Ане. И. пострадал во время междоусобиц, последовавших за битвой при Клонтарфе (1014). В 1015 г. в И. был убит один из местных князей, Фиах, сын Дубхрона, после чего насельники временно покинули И. Согласно Ольстерским анналам, в 1032 г. насельники И. участвовали в убийстве Этру О Конанга, назначенного преемником правителя Доннхда, сына Бриана Борумы. В Инишфалленских анналах уточняется, что Этру погиб во время разбойного нападения на И. Это событие свидетельствует о продолжавшейся вражде между епископской кафедрой и потомками Бриана Борумы, к-рым в 1025 г. вновь удалось отстранить династию Эоганахта от власти в Мумане. В 1052 г. не названный по имени сын Картаха, правителя Эоганахта Кассил, сместил епископа из рода И Лигде и занял кафедру в И. Однако Карьбре О Лигде упоминается как «управитель» (*airchinnech*) И. в 1058 г., когда он погиб во время усобицы между правителем Доннхадом и его племянником Тордельбахом О Брианом. Наряду с описанием этих событий в анналах содержатся сообщения о пожарах в И. в 1050 и 1058 гг., тогда же упоминается о каменной церкви в И.

Обострение отношений между кафедрой И. и правителями из рода Бриана Борумы засвидетельствовано в Житии св. Фланнана, покровителя племенного объединения Дал





Кас, к-рое, вероятно, было составлено в годы правления Мурьхертаха О Бриана (1086–1119). В Житии повествуется об отце св. Фланнана, легендарном кор. Теодорихе (Тордельбахе), к-рому св. Колман предсказал буд. могущество его потомка Бриана Борумы и др. правителей. По благословению святого король прибыл в И., срубил и сжег росшее там тисовое дерево — символ власти династии Эоганахта. После этого Божий гнев поразил врагов Теодориха. Согласно Житию, неразумные люди сочли, что Теодорих расправился с врагами при помощи «беса Альбе» (*auxilio Albe demonis hoc factum*). Такое резкое проявление враждебности по отношению к др. кафедре и ее святому покровителю в целом было несвойственно ирл. церковной лит-ре. Контраст между «праведным» кор. Теодорихом и врагами, объединившимися вокруг И., подчеркивался еще и тем обстоятельством, что епископы И. не одобряли реформаторов Церкви, к-рым оказывал покровительство Мурьхертах О Бриан, поддерживавший отношения с архиепископом Кентерберийским и церковными деятелями на континенте (*Ó Corráin*. 1982. Р. 229–230). Вместе с тем в Житии отразилось также представление о том, что св. Альбе считался покровителем центральной светской власти в Мумане.

По данным анналов, кафедру И. в этот период занимали представители мелких правящих родов. Так, еп. Маэл Морда О Клотна (занимал кафедру с 1122) был потомком еп. Клотны Муманского (1046–1048). Представителями рода И Фланн из Куа были не названный по имени епископ (занимал кафедру в 1039–1046), «управитель» Маэл Иса († 1058), еп. Диармад († 1163) и еп. Рагналл († 1197). К роду еп. Колума О Лагенана принадлежал еп. Маэл Иса († 1163). В анналах особо отмечены добродетели некоторых должностных лиц кафедры, напр. чтеца Маэл Морды О Аррохтана († 1024), который прославился в Мумане щедростью и благотворительностью. Духовник кафедры Кобденах Уладский († 1078) назван самым благочестивым человеком в Ирландии. В Ольстерских анналах помещен краткий стихотворный панегирик в честь Каталана О Форреда из И. († 1088), вероятно также духовника кафедры. Не вполне ясно, отражали ли хвалебные отзывы летописцев всеоб-

щее признание заслуг деятелей, их особый авторитет в еп-стве или личные пристрастия летописцев.

К XII в. И. утратил статус главной епископской кафедры Мумана. В 1111 г. правитель Мурьхертах О Бриан в связи с церковным Собором подарил Церкви свою церемониальную резиденцию Кассил, где и проходили соборные заседания. Постановления Собора, касавшиеся внутренней жизни Церкви и ее функций в обществе, ознаменовали начало реформы Церкви в Ирландии. На Соборе в Рат-Бресале (1111) было учреждено архиеп-ство с кафедрой в Кассиле, определены границы новых еп-ств, устроенных по континентальному образцу. По мнению О. Гвинна, в установленные тогда границы И. входила территория совр. графства Юж. Типперэри до р. Блэкуотер на юге и эти границы не соответствовали политическому делению Мумана (*Gwynn*. 1992. Р. 183). В то же время др. муманские кафедры, пользовавшиеся покровительством правителей из рода Бриана Борумы (напр., Келл-Да-Луа, ныне Киллало, графство Лимерик), получили более крупные территории. На Соборе в Келсе (1152) часть юж. территорий И. была отчуждена в пользу вновь созданного еп-ства Клойн. Вероятно, с политической борьбой в Мумане были связаны события 1123 г., не нашедшие отражения в местной летописи (описаны в Ольстерских анналах). Некий диак. Гилла Каэх О Киармак организовал нападение на дом еп. Маэл Морды О Клотны в И., где находился также местный правитель из династии Эоганахт Ане. Во время схватки начался пожар, в к-ром расплавился колокол св. Альбе (*Bepnán Ailbhe*). Виновник происшествия в посл. был схвачен и обезглавлен «за оскорбление Альбе и Господа». В 1164 г. были убиты не названный по имени епископ И. с сыном.

По мнению исследователей, последняя попытка поднять престиж И. была сделана в 1-й пол. XII в., при правителях Кассила из рода Мак Картаг, к-рые принадлежали к потомкам Эоганахта. В это время в ирл. мон-ре св. Иакова в Регенсбурге (Германия), вероятно при аббате Христиане Мак Картаге, было составлено Житие св. Альберта, архиеп. Кассилского (вымышленное лицо). Согласно Житию, св. Альберт происходил из Англии и был соратником свт. *Эрхарда*, еп. Регенс-

бургского (VII–VIII вв.). Возможно, прототипом образа св. Альберта стал св. Альбе, предания о котором в Житии отражали церковные и политические интересы рода Мак Картаг и подчеркивали преемственность между И. и архиеп-ством Кассил (*Ó Riain-Raedel*. 2006. Р. 183–185).

**2-я пол. XII–XX в.** После реформы XII в. и англо-нормандского вторжения (1169) еп-ство И. пришло в упадок. В 1173 г. епископ И. в числе др. ирл. церковных иерархов принес присягу на верность кор. Англии Генриху II. Ок. 1203 г. среди каноников кафедрального капитула И. был англо-нормандец Люк де Нетвиль из мон-ря Лланантони в Уэльсе. Ок. 1210 г. на епископскую кафедру был выдвинут каноник Вильгельм, вероятно англо-нормандец, однако после апелляции к Папскому престолу выборы были объявлены недействительными, т. к. Вильгельм не имел священного сана. Вскоре на кафедру был избран цистерцианец Генрих (1212–1227), аббат мон-ря Биндон (графство Дорсет, Англия), получивший от короля право на проведение ежегодной ярмарки в Имли. Епископ присутствовал на *Латеранском IV Соборе* (1215), после которого заменил регулярных каноников кафедрального капитула секулярными канониками. В XIII в. епископы и часть каноников были англичанами или англо-ирландцами по происхождению. По причине бедности кафедры еп. Вильгельм де Клиффорд (1282–1306), бывш. королевский чиновник, испросил у короля разрешение сохранить за собой пребенды в Англии, а с 1300 г. управлял оттуда еп-ством. В годы его пребывания на кафедре финансовое состояние еп-ства значительно ухудшилось. Еп. Томас Канток (1306–1309) одновременно занимал пост канцлера Ирландии. Наличие значительного количества англичан среди руководства еп-ства приводило к конфликтам с ирл. вождями, особенно во время восстаний. Еп. Вильгельм (с 1363), бывший архидиакон кафедры, предпринял попытку восстановить собор, однако из-за конфликта с жителями Имли и вождями не смог этого сделать. В 1377 г. он был назначен папским нунцием в Ирландии с правом сбора церковных податей. В XV в. в связи с упадком англ. владычества на кафедру чаще избирались ирландцы, представители местных знатных родов. Еп. Томас О'Хёр-





ли (1507–1542), бывш. аббат мона-ря Монастеранена (совр. графство Лимерик), основал уч-ще для белого духовенства. Реформация в Англии фактически не затронула И., хотя в 1541 г. была закрыта обитель госпитальеров близ Имли. Еп. Эниас О'Хеффернан (1543 – ок. 1553), назначенный кор. Генрихом VIII, сохранял верность Римско-католической Церкви. Его преемник Раймонд де Бурго (ок. 1553–1562) был назначен Папским престолом и признан в качестве епископа католич. кор. Марией Тюдор. В 1560 г. он присутствовал на заседании ирл. парламента в Дублине, на к-ром была принята клятва епископов на верность королю как главе Церкви. В 1567 г. в Дублинском замке под арестом скончался декан кафедры Дейвид Хёрли. Гонения на католиков привели к задержке с выборами следующего епископа, к-рым стал Морис Мак Брайен (1567–1585), также скончавшийся в заключении. После этого замещение кафедры стало нерегулярным, епископы были лишены возможности управлять кафедрой и постоянно пребывать в Имли. В 1582 г. в соответствии с актом Дублинского парламента протестант. кафедра была упразднена и присоединена к архиеп-ству Кашел (*Cotton*. 1851. P. 78–82), однако храм в Имли сохранил статус кафедрального собора с собственным капитулом. После разорения Мунстера при подавлении восстаний Десмондов (1569–1573, 1579–1583) город пришел в упадок, к кон. XVII в. фактически превратился в деревню, населенную преимущественно протестант. соборным духовенством. К 1607 г. кафедральный собор находился в руинах, однако до 1620 г. был частично восстановлен на средства католиков. В 1-й пол. XVII в. богослужения в храме неоднократно проводились католич. духовенством.

Последним католич. епископом Имли был Теренс Альберт О'Брайен (1647–1651), бывш. провинциал ордена доминиканцев в Ирландии. Во время войн Конфедерации он предпринял попытку восстановить приходскую жизнь в еп-стве, однако с наступлением войск О. Кромвеля был вынужден укрыться в осажденном г. Лимерик. После падения Лимерика епископ был казнен англичанами, в 1992 г. беатифицирован Римско-католической Церковью. Во 2-й пол. XVII – нач. XVIII в. управле-

ние еп-ством осуществлялось генеральными викариями, оставшимися преимущественно на нелегальном положении, затем кафедра была упразднена и включена в состав католич. архиеп-ства Кашел (с 1718 Кашел и Имли).

В 1824–1827 гг. вместо обветшавшего собора на средства Десятинного фонда (Board of First Fruits) был построен новый храм в стиле неоготики. Капитул функционировал номинально, его существование стало затруднительным из-за уменьшения числа англикан в приходе (в 1868 – 31 чел.). После лишения Англиканской Церкви статуса государственной (1871) церковь в Имли была закрыта, приход упразднен. Англикан. архиеп. Морис Дей (1872–1899) отказался продать храмовое здание католич. приходу, после чего оно было разобрано (1877). Рядом с местом разрушенного храма в 1880–1883 гг. была построена католическая приходская ц. св. Альбе в эклектичном неоготическом стиле. На прилегающем кладбище сохранились колодец св. Альбе и каменный крест святого, почитание к-рого католиками засвидетельствовано с нач. XVIII в.

Истр.: Vita S. Albei episcopi in Imlech // Vitae Sanctorum Hiberniae ex Codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi / Ed. W. W. Heist. Brux., 1965. P. 119–131; Vita S. Flannani episcopi in Cell Dalua. 17–19 // Ibid. P. 289–290; Vita S. Albei archiepiscopi de Imlech // Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. Ch. Plummer. Oxonii, 1910. Dublin, 1997. Vol. 1. P. 46–64; Vita S. Declani episcopi de Ard Mor. 9, 12, 14, 18–21, 34 // Ibid. Vol. 2. P. 38–41, 47–48, 55; Vita S. Mochoemog abbatis de Liath Mochoemog. 31, 33 // Ibid. P. 181–182; *Cummian's Letter: De controversia Paschali* / Ed. M. Walsh, D. Ó Cróinín. Toronto, 1988. P. 90–92; *The Rule of Albe of Emly* / Ed. J. O'Neill // Ériu. Dublin, 1907. Vol. 3. P. 92–115; *Collectio canonum Hibernensis* // Die Irische Kanonensammlung / Hrsg. F. W. Wasserschleben. Lpz., 1885<sup>2</sup>. S. 4, 27, 61.

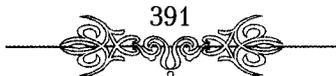
Лит.: *Usserius J. Britannicarum ecclesiarum antiquitates*. Dublinii, 1639; *The Whole Works of the Most Rev. J. Ussher* / Ed. C. R. Elrington, J. H. Todd. Dublin, [1847]. Vol. 6. P. 332–333, 342–348, 355; *Cotton H. Fasti Ecclesiae Hibernicae: The Succession of the Prelates and Members of the Cathedral Bodies of Ireland*. Dublin, 1851<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 78–113; *Plummer Ch. Introduction: The Separate Lives* // Vitae Sanctorum Hiberniae. 1910. Vol. 1. P. XXVIII–XXXI; *idem. Miscellanea hagiographica Hibernica*. Brux., 1925. P. 179, 275. N 3, 209; *Seymour St. J. D. Diocese of Emly*. Dublin, 1913; *Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland*. N. Y., 1929. Vol. 1. P. 313–315; *Jackson R. W. The Cathedrals of the Church of Ireland*. Dublin, 1971. P. 73; *Byrne F. J. Irish Kings and High-Kings*. Dublin, 1973, 2004<sup>2</sup>. P. 176–178, 209–215; *Ó Corráin D. Foreign Connections and Domestic Politics: Killaloe and Uí Briain in 12<sup>th</sup>-Cent. Hagiography* // Ireland in Early Medieval Europe: Stud. in Memory of K. Hughes /

Ed. D. Whitelock e. a. Camb., 1982. P. 213–231; *O'Dwyer L., O'Dwyer M. The Parish of Emly: Its History and Heritage*. Emly, 1987; *Sharpe R. Quatuor Sanctissimi Episcopi: Irish Saints before St. Patrick* // Sages, Saints and Storytellers: Celtic Stud. in Honour of J. Carney / Ed. D. Ó Corráin e. a. Maynooth, 1989. P. 376–399; *idem. Medieval Irish Saints' Lives: An Intro. to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxf., 1991. P. 115–117, 297–299, 303–304, 390; *Ó Laoi C. How Cashel and Emly Were United* // Tipperary Historical Journal. Thurles, 1990. [N 3]. P. 149–152; *Galloway P. The Cathedrals of Ireland*. Belfast, 1992. P. 97–100; *Gwynn A. The Irish Church in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Cent.* / Ed. G. O'Brien. Dublin, 1992. P. 162–163, 183–184, 226; *Ó Riain-Raedel D. The Question of the «Pre-Patrician» Saints of Munster* // Early Medieval Munster: Archaeology, History and Society / Ed. M. A. Monk, J. Sheehan. Cork, 1998. P. 17–22; *idem. Cashel and Germany: The Documentary Evidence* // Ireland and Europe in the 12<sup>th</sup> Cent.: Reform and Renewal / Ed. D. Bracken, D. Ó Riain-Raedel. Dublin, 2006. P. 176–217; *Ó Cróinín D. Ireland: 400–800* // A New History of Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Oxf., 2005. Vol. 1. P. 222–227.

А. А. Королёв

«IMMORTALE DEI» [лат.— бессмертное [творение] Бога], энциклика папы Римского Льва XIII от 1 нояб. 1885 г. о христ. устройении гос-ва. Издание энциклики продолжило развитие социального учения Римско-католической Церкви в области политических проблем, часть которых уже затрагивалась папой Львом XIII в энциклике «*Diuturnum illud*» (1881), посвященной христианскому осмыслению основ светской власти. Стремясь изложить католич. понимание власти и устройства гос-ва с учетом изменений в западноевроп. обществе XIX в., папа выступил с критикой теорий общественного договора Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж. Ж. Руссо и др., указывая, что, согласно католич. вероучению, источником и основанием власти является Бог, а не народ, к-рому философы приписывали право на установление гос. власти и законов.

Представленное в «I. D.» дальнейшее изложение позиции Папского престола относительно демократической формы устройства гос-ва было связано с положением дел в ряде стран, особенно во Франции, где после падения монархии имп. Наполеона III и провозглашения Третьей республики (1870) сохранялась напряженность во взаимоотношениях между католич. Церковью и государством. Республиканское правительство Франции активно вмешивалось в дела католич. Церкви (в т. ч. по вопросам назначения епископов на кафедры и призыва духовенства на





военную службу), выпустило в нач. 80-х гг. XIX в. ряд антиклерикальных постановлений (напр., о запрете *иезуитам* заниматься преподавательской деятельностью в школах, об изгнании из страны монашеских орденов и конгрегаций, отказавшихся пройти гос. регистрацию), а также принимало к исполнению законы, способствовавшие секуляризации общества и противоречившие католич. учению (напр., закон о разводах, 1884). В 1884 г. папа Лев XIII выпустил энциклику «*Nobilissima Gallorum gens*», посвященную положению католич. Церкви во Франции, где осудил введенные в стране антиклерикальные меры, но призвал франц. католиков к отстаиванию своих прав законными методами и к сотрудничеству с республиканской властью. Однако во франц. католич. Церкви усилились раздоры между сочувствовавшими республике либеральными католиками и сторонниками *ультрамонтанства*, среди к-рых многие были роялистами. В то же время католики США и некоторых европ. стран активно обсуждали возможность гражданской поддержки и участия в политической жизни светского гос-ва, допускавшего в своем законодательстве нормы, к-рые противоречили учению и интересам католич. Церкви (прежде всего индифферентность по отношению к любой религии, т. е. свободу совести и культов, свободу печати и отсутствие обязательной церковной цензуры, разводы и повторные браки, светский статус школ и ун-тов).

Подчеркивая цивилизаторскую роль католич. Церкви, «бессмертного творения милосердного Бога» (ID. 1), ее стремление к благу, процветанию и порядку во всяком обществе, папа отверг обвинения в том, что она противостоит целям гражданского правительства или призывает верующих не соблюдать установленные им законы, к-рые ущемляют ее права. Подобные обвинения противоречат учению Церкви о божественном происхождении всякой власти (ср.: Рим 13. 1–5), какую бы форму правления она ни принимала. Тем не менее Церковь вправе иметь представление об идеальном гос-ве, основанном на принципах христ. философии. Понимание такого государства изложено в энциклике в соответствии с *томизмом*: правители обязаны заботиться о благополучии

подданных, т. к. они получили власть от Бога, чтобы вести общество к достижению общего блага (ID. 3–5). Одной из главных обязанностей правителей и гос-ва в целом является почитание Бога, заключающееся в следовании, предписанной Им единственной истинной религии, каковой является католич. Церковь, ее поддержке и защите (ID. 6–8). Эта Церковь хоть и состоит из тех же людей, что и гражданское общество, но является отдельным совершенным обществом (*societas perfecta*), т. к. в своей основе она имеет «совершенное по своей природе право божественного происхождения», поэтому она суверенна, и не может быть подчинена гражданской власти или зависима от нее.

Восходящее к учению о «двух властях» папы Римского *Геласия I* († 496) разделение церковной и гражданской властей предельно в энциклике как установленный Богом порядок, при к-ром каждая власть верховна в своей области (*in suo genere maxima*); однако, в силу того что эти власти правят одними и теми же подданными и некоторые предметы могут принадлежать юрисдикции обеих властей, между ними необходимы согласие и союз, где вопросы почитания Бога и спасения душ подлежат суждению Церкви, а вопросы гражданского и политического порядка — суждению гражданской власти (ID. 13–15). Философские и политические доктрины, одобряющие отделение светской власти от церковной, абсурдны, ибо, с т. зр. папы Льва XIII, противоречат не только христ., но и естественному закону, т. е. самому порядку вещей. Происходящая из «ложных принципов» свободы и равенства человека, они отрицают богоустановленность власти и объявляют ее источником народ, отвергая тем самым к.-л. обязанность гос-ва по отношению к Богу и относя религ. вопросы к частному делу каждого гражданина. В результате гос-во, строящееся на таких принципах, не признает природу совершенного общества за католич. Церковью, уравнивает ее в правах с др. религиями и ущемляет в делах «двойной юрисдикции», полагая себя вправе расторгать католич. браки, конфисковывать церковное имущество, отменять религ. воспитание в школах, упразднять монашеские ордены и т. д. Тем самым нарушается естественный порядок, и Цер-

ковь, несвободная в своих действиях, не может приносить благо обществу в должном объеме. Исключение Церкви из жизни гос-ва является тяжкой и пагубной ошибкой, и гос-во, из к-рого изгнана религия, «никогда не может быть хорошо управляемо», т. к. никакая «гражданская философия жизни и морали» не может заменить религию: «Церковь Христова есть единственная истинная наставница добродетели и страж нравов» (ID. 32).

Энциклика указывает на социальную опасность мнения о «суверенитете народа», поскольку из этой доктрины прямо выводится мысль о поощрении мятежей и свержении правителей по желанию толпы, понимаемой как источник власти. Индифферентизм гос-ва в отношении религии, также вытекающий из этой доктрины, уравнивает истинную религию и ложные культы, что приводит к отрицанию всякой религии и атеизму, поскольку противоречия между религиями очевидны, а все религии не могут быть одинаково приемлемыми для Бога (ID. 31).

В энциклике подчеркнуто, что осуждение обозначенных теорий и доктрин не означает осуждения к.-л. формы правления, в т. ч. большего или меньшего участия народа в управлении гос-вом; однако за Церковью остается право обличать законодательное утверждение в гос-ве религ. индифферентизма (ID. 36). Учитывая это, католики могут принимать активное участие в политике гос-ва и сотрудничать с ним (ID. 44). Подразумевая раздоры между либеральными католиками и католиками-роялистами во Франции, папа сделал в «I. D.» особый акцент на том, что верующие обязаны хранить «целостность католической веры», но вправе иметь различие во мнениях «о вопросах чисто политических», в т. ч. о лучшей форме правления и системах администрации (ID. 47–48).

Издание энциклики не привело к примирению между враждующими франц. католич. партиями; из-за продолжившихся дискуссий папа Лев XIII в последующих энцикликах был вынужден развивать затронутые в «I. D.» проблемы истинной и ложной свободы человека и его прав, в т. ч. в аспекте демократического устройства гос-ва (энциклика «*Libertas praestantissimum*» от 20 июня 1888), а также открыто при-





зывать франц. католиков к поддержке республиканского строя (послание к франц. епископату «*Au milieu des sollicitudes*» от 16 февр. 1892).

Изложенная в «I. D.» т. зр. на отделение Церкви от гос-ва и осуждение юридического принципа свободы совести оставались неизменными в социальном учении Римско-католической Церкви вплоть до *Ватиканского II Собора*, признавшего в декларации о религ. свободе «*Dignitatis humanae*» право личности и объединений на гражданскую свободу в вопросах религии.

Ист.: Acta Sanctorum Sedis. R., 1885. Vol. 18. P. 161–180.

Лит.: Les enseignements de Léon XIII sur la constitution chrétienne des États: L'encyclique «Immortale Dei». R., 1885; *Le Sage d'Hauteroche d'Hulst M.* Le droit chrétien et le droit moderne: Étude sur l'encyclique «Immortale Dei». P., 1886; *Veuillot E.* L'encyclique «Immortale Dei» et ses enseignements. P., 1886; *Hugonin F., mgr.* Du droit ancien et du droit nouveau: À l'occasion de l'encyclique «Immortale Dei» de Léon XIII. P., 1887; *Feret P., abbé.* Le Pouvoir civil devant l'enseignement catholique. P., 1888; *Hughes Ph.* The Popes' New Order: A Systematic Summary of the Social Encyclicals and Addresses from Leo XIII to Pius XII. N. Y., 1944; Leo XIII and the Modern World / Ed. E. T. Gargan. N. Y., 1961; *Любец II., де.* Три града: Соц. учение христианства. СПб., 2001. С. 93–127.

**В. В. Тошагин**

**ИМНЕМОД** [Гимнемод; лат. *Hymnmodus*; франц. *Hymnémode*] († 3.01.516), св. (пам. зап. 3 янв.), первый аббат мон-ря св. Маврикия в Агауне (ныне Сен-Морис, кантон Вале, Швейцария). Сведения об И. содержатся в Житии агаунских аббатов (*Vita Abbatum Acaunensium*) — сложном по структуре сочинении о деятельности 3 первых настоятелей монастыря: И., Амвросия и Ахива († 523). Вероятно, основная часть произведения была составлена при аббате Транквилле, преемнике Ахива. Издатель текста Б. Круш на основании нек-рых неточностей датировал текст сер. IX в. (*Ibid.* P. 173), однако позднейшие исследователи вернулись к прежней датировке.

Согласно Житию, И., варвар по рождению (возможно, бургунд), «нравом был добр и кроток» и отличался благочестием. Он был служителем (*famulator*) при дворе, вероятно, кор. бургундов Гундобада (473–516). Пожелав принять монашеские обеты, он тайно удалился в Грененкский мон-рь (*monasterium Grepencense*), находившийся в окрестностях г. Грацианополь (ныне Гренобль) или г. Лугдун (ныне Ли-

он). Однако аббат Келестий и братия мон-ря поняли, что И. желает стать монахом втайне от короля, и, боясь гнева властей, отказались впустить его в обитель. И. спрятался в пещере и постриг волосы, после чего аббат согласился принять его. Несмотря на угрозы короля, узнавшего о бегстве И., святой продолжал подвизаться в обители до смерти Келестия, после чего монахи избрали его аббатом. Согласно Житию, служение И.-настоятеля было длительным. Он близко знал насельников мон-рей в окрестностях Лугдуна, в т. ч. Амвросия, аббата мон-ря на Диком о-ве (ныне о-в Барб на р. Сона, в черте Лиона). В Житии сообщается, что И. исцелил 2 чел.

Сын кор. Гундобада патрикий Сигизмунд из арианства перешел в правосл. веру и по совету Максима, еп. Генавы (ныне Женева), решил восстановить базилику на месте погребения мч. Маврикия и его товарищей, а также основать при ней монастырь (515). Возглавить новую монашескую общину было поручено И., к-рый согласился при условии, что его преемником должен стать Амвросий. Управление Грененкским мон-рем И. поручил своему ученику Ахиву, однако тот предпочел остаться с наставником. Вместе с И. в Агаунский мон-рь ушли также пресв. Проб и старцы Урсул и Иуст. Грацианопольский еп. Викторий, жалея об их уходе, вполсл. уговаривал И. вернуться в обитель. По прибытии в мон-рь И. направил вестников к Амвросию. Несмотря на то что жители Лугдуна во главе с еп. Вивентиолом пытались остановить его, Амвросий вместе со старцами Аркадием и Дробиционом прибыл в Агаунский монастырь. И. составил богослужебный и монастырский уставы, к-рые были утверждены епископами, собравшимися для торжественного освящения новой базилики. Вскоре после этого И. скончался, его преемником стал Амвросий. В составе Жития агаунских аббатов сохранился текст прозаической эпитафии И., ее фрагменты были обнаружены при археологических раскопках в базилике св. Маврикия. В эпитафии сообщается, что И. умер в возрасте 60 лет. Согласно древнейшему перечню агаунских аббатов, он управлял мон-рем 7 месяцев.

Подробнее об учреждении обители рассказывается в т. н. акте основания мон-ря св. Маврикия (под-

ложном), составленном на рубеже VIII и IX вв. В нем сообщается, что 30 апр. 515 г. кор. Сигизмунд созвал на Собор 60 епископов и 60 графов и под влиянием Максима Генавского обратился в правосл. веру. По предложению св. Теодора, еп. г. Мартиниак (ныне Мартиньи), кор. Сигизмунд собрал мощи св. мучеников, воздвиг над ними базилику и основал мон-рь, настоятелем к-рого стал И. По его инициативе в новой обители было введено непрерывное богослужение часов (*laus perpetua*), однако И. был обеспокоен тем, что монахам пришлось бы ради молитвы отказываться от работы. По предложению Виктория Грацианопольского И. разделил монахов на 9 групп по числу богослужений суточного круга, и, когда одни монахи служили в церкви, другие трудились в обители.

И. и его преемники, Амвросий и Ахив, почитались как святые, но их почитание не получило широкого распространения, сведений об И. сохранилось не много. При последующих перестройках базилики св. Маврикия гробницы И. и его преемников были утрачены.

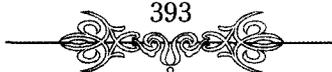
Ист.: BHL, N 142; ActaSS. Nov. T. 1. P. 543–557; *Vita Abbatum Acaunensium* // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 171–183; *Corpus inscriptionum medii aevi Helvetiae* / Hrsg. C. Pfaff. Freiburg i. Br., 1977. Bd. 1: Die Inschriften des Kantons Wallis bis 1300 / Hrsg. C. Jörg. B., 1977. S. 41–43.

Лит.: *Besson M.* La date de fondation de l'abbaye de St.-Maurice en Valais // *Revue d'histoire de l'Église de France*. P., 1910. Vol. 1. N 1. P. 50–55; *idem.* *Monasterium Acaunense*. Fribourg, 1913; *Theurillat J.-M.* L'acte de fondation de l'abbaye de St.-Maurice d'Againe // *Bibliothèque de l'école des Chartes*. P., 1952. Vol. 110. P. 57–88; *idem.* L'abbaye de St.-Maurice d'Againe: Des origines à la réforme canoniale, 515–830. P., 1954; *Codaghengo A.* Agauno, Abati di // *BibSS*. T. 1. Col. 348–349; *Atsma H.* Die christlichen Inschriften Galliens als Quelle für Klöster und Klosterbewohner bis zum Ende des 6. Jh. // *Francia*. Zürich; Münch., 1976/1977. Bd. 4. S. 17–22; *Vicaire M.-H.* *Hymnmodus* // *DHGE*. T. 25. Col. 533.

**А. А. Королёв**

**ИМПЕРАТОР** [лат. *imperator*, от *impero* — повелевать; в Византии со 2-го десятилетия VII в. в связи с отказом от латыни как офиц. языка имп. титул *imperator* заменяется греч. βασιλεύς; слав. «царь» — от каісар], монарх, титул главы гос-ва (империи).

**В Зап. Европе.** Во времена Римской республики И. — почетный титул, которым солдаты чествовали своего полководца после одержания значительной победы вплоть до празднования его триумфа. *Цезарь*



*Гай Юлий* первым стал носить титул И. постоянно. Начиная с *Августа Октавиана* (30 г. до Р. Х. — 14) наименование «император» присоединяется к имени принцепса в династии Юлиев-Клавдиев и т. о. приобретает монархический характер. *Веспасиан* (69–79), основатель династии Флавиев, окончательно превращает слово «император» в титул, который постепенно становится обозначением статуса главы рим. гос-ва. После падения Зап. Римской империи (476) титул И. сохраняется в Византии. Политическая идея появившегося на Западе в сер. VIII в. «*Константинова дара*» (подложной грамоты о правах Римского папы) состояла в том, что в зап. части империи единственным властителем может быть только папа, наследник ап. Петра. Грамотой жаловались папе верховная светская власть над землями зап. части империи, имп. инсигнии и ряд почетных знаков и привилегий имп. власти. Возможно, она сыграла значительную роль в возрождении зап. империи. Провозглашение И. *Карла Великого* в 800 г. вос-

на освобождение от папского влияния. В то же время основания единоличной власти христ. И., его статуса в обществе усиливаются введением помазания его на царство, которое воспринимается как поставление его Самим Богом (уже во 2-й пол. IX в. процедура помазания стала осмысляться по-другому: И. должен быть подотчетен тому, кто совершает над ним этот обряд), а также введением со времен Карла Великого в титулатуру формулы «милостью Божией». Возникает представление, что И. является господином всего мира (это представление актуализируется во время великой схизмы в католич. Церкви (1378–1417): И. созывают Соборы для решения церковных дел и председательствуют на них). *Оттон I Великий* войском провозглашается И. (отцом отечества и государем) на поле выигранной им битвы. В 962 г. он коронуется, приобретая титул И., который сохранялся в титулатуре герм. государей до 1806 г. (см. ст. *Римско-Германская империя*). В 1508 г. *Максимилиан I* был провозглашен И. без коронации в Риме. Впосл. герм. короли принимали титул И. после

в 1918 г., при имп. Карле I, империя распалась.

В европ. традиции И. именуют и монархов нек-рых неевроп. гос-в (напр., Китая — до 1912, Эфиопии — до 1975, Японии).

**Понимание И. в Свящ. Писании и у ранних отцов Церкви.** В НЗ «император» обозначается греч. *καῖσαρ, βασιλεύς, σεβαστός* = *augustus*. Идея империи была уже в ветхозаветном сознании. С одной стороны, в царстве Давида и его потомков виделись зерно и прообраз мессианского царства, все еще земного, но вечного и всемирного в своей сути (Пс 2. 8–9; 44. 17–18; 71; 88). С др. стороны, образ империй являли великие царства, окружавшие и иногда поглощавшие богоизбранный народ. Враждующий против народа Божия, языческие цари становились явными врагами Божиими (Исх 5. 2). Но если языческий царь исполняет волю Божию, Бог помогает ему в созидании империи и даже почитает его званием помазанника Своего (Ис 44. 28 — 45. 6). Ко времени Рождества Христова привычной данностью для Ближ. Востока была Римская империя, отношение к ней в Палестине значительно варьировалось — от конформизма правящих верхов иудеев до радикального неприятия, выраженного в сектантском бегстве в пустыню и народных восстаниях под предводительством фанатических вождей (зилотов). Евангелие Христово, отвергая конформистский, а по сути безбожный лозунг «нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин 19. 15), столь же твердо требует воздаты «кесарево кесарю» (Мф 22. 21). Имя кесаря означает в Евангелии не всякую власть вообще, но именно *imperium romanum*. Отношение к нему совсем не такое, как к автономным палестинским царькам (хотя и к ним применяется наименование *βασιλεύς*), предстающим в неприглядном виде, не говоря об *Ироде Великом*, к-рый показан великим злодеем. Представители рим. власти изображаются в НЗ благожелательно. Даже *Пилат* выглядит убийцей поневоле: он делает усилие, чтобы избавить Христа от казни, хотя и поддается наконец политическому шантажу. Ап. Павел, как рим. гражданин, требует суда кесаря (Деян 25. 10–11). Случай обращения в христианство имп. сановников (Деян 13. 12) — предвестие обращения империи. В Евангелии от Иоанна сами иудеи



*Коронация имп. Карла Великого папой Львом III. Роспись станицы дель Инчendio ди Борго, Ватикан. 1514–1517 гг. Художники Рафаэль, Дж. Романо, Дж. Ф. Пенни*

коронация в Ахене или во Франкфурте (*Бойцов*. 2003. С. 187). В 1804 г.

становливает титул И. на Западе, хотя это и не совпадало с позицией папства (несмотря на то что И. поддержал папу Льва III, введя войска в Центр. Италию для защиты Папского престола от возмущившихся римлян). Если Карл Великий еще сам коронует своего сына и наследника, то при последующих Каролингах право коронации рим. И. закрепляется за папами, к-рые как бы «передают» И. власть; папы же выступают в роли арбитров в спорах между Каролингами. Но в кон. IX–XI в. положение меняется: значение Римских пап в империи резко снижается в это время, что объясняется как упадком института папства, так и целенаправленной политикой И.

последний И. Священной Римской империи германской нации Франц II Габсбург провозгласил себя и первым Австрийским И. в ответ на провозглашение И. *Наполеона I Бонапарта*, принявшего корону из рук папы *Пия VII*; став И., Наполеон заявил о возрождении Франции как древней Франкской империи, тем самым выдвинув претензию на гегемонию в Европе. В 1806 г. в ходе наполеоновских войн Священная Римская империя, главой которой традиционно являлся правитель Австрии, была упразднена. Император австрийский Франц Иосиф I управлял возникшей в 1867 г. Австро-Венгрией, конституционной двуединой монархией, до 1916 г.;

догадываются, что сочетание проповеди Христовой с ее универсализмом и рим. власти, на своем уровне тоже универсальной, положит конец иудейскому партикуляризму (Ин 11. 47–48). «Нет власти не от Бога» (Рим 13. 1) означает не то, что всякий вид гос-ва — от Бога, но то, что всякий вид власти — в семье, в гос-ве, в Церкви — от Бога. Следующее за тем описание властей как «Божиих служителей», силы, не только пресекающей зло, но и созидающей добро (Рим 13. 2–7), относится к Римской империи, а не к гос-ву вообще. Апостол призывает молиться «за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим 2. 1–2). Схожим образом высказывается и ап. Петр: «...будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Петр 2. 13–14). «Бога бойтесь, царя чтите» (1 Петр 2. 17). Даже в Апокалипсисе, где предрекается эсхатологическая победа Бога над всяческим злом, и в т. ч. над нечестивыми царями земными, Господь называется владыкой царей земных, Царем царей и Господом господствующих (Откр 1. 5; 17. 14; 19. 16), это говорит о том, что нормальным состоянием полагается не борьба царей с Богом, но их подчинение Царю царствующих и объединение их под Его властью. Наконец, 2 Фес 2. 6–7 говорит, что конечная тайна беззакония не свершится, пока не будет взят от среды «удерживающий» — по толкованию сщмч. *Ипполита Римского* (Hipp. In Dan. IV 21) и ряда позднейших толкователей — Римская империя и И.

Даже в условиях гонений Церковь принимала империю. Сщмч. *Климент Римский* в молитве за И. говорит о необходимости подчиняться той власти, к-рая исходит от Бога: «Ты, Владыко, дал им власть царства великолепную и неизъяснимую державою Твоею, чтобы мы, знающие славу и честь, которые Ты им дал, подчинялись им, ни в чем не противясь воле Твоей» (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 61). *Афинагор* Афинский молитвенно желает И.: «...чтобы ваша власть более и более утверждалась и распространялась и чтобы все стали вам подвластны» (Athenag. Legat. pro

christian. 37). Сщмч. *Иринея* Лионский касается библейской темы царя-священника: «Всякий царь праведный имеет священнический чин» (Iren. Adv. haer. IV 8. 3; PG. 136. Col. 1004). На Западе *Тертуллиан* указывает, что И. ближе к истинному Богу, чем к почитаемым ими ложным богам: «Они подчинены только Его власти, поставленные на втором месте, первые после Него, прежде и выше всех богов» (Tertull. Apol. adv. gent. 30). И. — «человек, наиболее близкий к Богу» (Idem. Ad Scapul. 2). Эти положения постулируют необходимость и желательность обращения в христианство И. и империи.

**И. на православном Востоке.** На становление рим. монархизма оказал влияние эллинистический идеал царя-философа и царя-«одушевленного закона». Христ. сознание было открыто в отношении античных источников в той мере, в какой они разъясняли содержащееся в Свящ. Писании и изначальной церковной традиции учение. Характерным примером христ. рецепции дохрист. представлений о монархии является «Антология» Иоанна Стобея, составленная в кон. IV в., где в главах «О власти и о том, каков должен быть правитель» (Stob. Anthol. IV 5), «О том, что лучше всего монархия» (Ibid. 6) и «Изречения о царстве» (Ibid. 7) описывается идеал монархии, но в главе «Порицание тирании» (Ibid. 8) указываются опасности ее извращения. Не соблюдавший «законов божеских и человеческих» И. считался тираном, и это могло служить оправданием его свержения. В моменты кризисов такие смены власти становились привычными, тогда И. мог стать любой гражданин империи (принцип наследственной власти оформился в Византии последних столетий), поэтому на троне мог оказаться как достойный, так и недостойный человек.

В Византии И. являлся неограниченным правителем — верховным законодателем и главой исполнительной власти, верховным главнокомандующим и судьей, высшей апелляционной инстанцией. Он назначал и смещал должностных лиц, мог по всем вопросам принимать единоличные решения. Гос. совет, состоявший из высших должностных лиц, и сенат — орган представительства и защиты интересов высшего сословия — имели консультативные функции. Пышный церемониал



Триумф императора.  
Диптих Барберини. 1-я пол. VI в.  
(Лувр, Париж)

способствовал возвышению имп. власти, отделял И. от массы подданных. Однако имп. власть имела и ограничения. Будучи «живым законом», И. обязан был следовать существующему праву. Он мог принимать единоличные решения, но основные вопросы обсуждал не только со своими советниками, но и с сенаторами. Он был обязан прислушиваться к решению трех «конституционных сил» — сената, армии и «народа», сопричастных к выдвижению и избранию И. На этой основе городские партии были в ранней Византии реальной политической силой, и нередко при избрании И. навязывались условия, к-рые последние обещали соблюдать. В течение ранневизант. эпохи доминировала военная и гражданская сторона избрания. Власть визант. И. не была властью божества, как у вост. монархов. Она была властью «милостью Божией», но не исключительно таковой. Хотя и освященная Богом, в ранней Византии она рассматривалась не как божественно санкционированное персональное всевластие, а как неограниченная, но передоверенная И. власть сената и рим. народа.

Источниками, в к-рых воссоздается представление об имп. власти и образе И., являются имп. титулатура, церемониал, изобразительное искусство, нумизматика. Но существовал и отдельный жанр средневек. политической лит-ры — «княжеские зеркала», излагающие существование взглядов на власть. К сочинениям



этого жанра относятся такие произведения, как «Послание» свт. Фотия Михаилу Болгарскому, «Учительные главы» Василия I, наставления («Музы») Алексея I Комнина сыну Иоанну, речь о царстве Юстина II, речь об идеальном правителе в «Повести о Варлааме и Иоасафе». Обобщенные взгляды византийцев аккумулируются в образах отдельных И. как парадигмах идеального правителя.

Образцами императора-военачальника были, напр., имп. *Ираклий* (610–641), победитель персов, едва не захвативших всю Восточную империю, он освободил Сирию, Палестину, Египет; имп. *Константин IV* (668–685), одержавший историческую победу над арабами, остановив их в 678 г. на пороге Европы и отбросив к восточным пределам М. Азии; имп. *Лев III Исавр* (717–741), отразивший араб. нашествие на К-поль.

И. имел абсолютное право на законотворчество, что сочеталось с сохранением исключительно высокой роли закона и рим. классического права в рамках существующего правопорядка.

Республиканское по происхождению, рим. гос-во ко времени равноап. *Константина I Великого* (306–337) приобрело определяющие черты эллинистических и вост. царств. Христ. И. понимался не только как верховный военачальник, верховный судья, единственный законодатель, но и как покровитель Церкви и защитник правой веры. Он не только владыка, но и живой образ, олицетворение христ. гос-ва, вверенного ему Богом. Он превознесен над областью земного и человеческого, находится в непосредственном общении с Богом и является предметом своеобразного политико-религ. поклонения. Этот культ ежедневно выражался в торжественных и впечатляющих церемониях имп. двора с участием представителей Церкви и мн. придворных. Церемонии двора сопровождалась молитвенными призываниями Бога, каждением; этим они не только напоминали богослужение, но оказали на христ. богослужение немалое влияние своими словесными формулами и титулами (напр., «εις πολλὰ ἔτη δέσποτα»), облачениями (саккос — первоначально имп. одеяние) и даже муз. сопровождением: орган, употреблявшийся в визант. придворных церемониях, был заимствован католиками после завое-

вания К-поля в 1204 г. Почитание воздавалось не только И. лично, но и его изображениям, которые во множестве рассылались во все концы империи. Все, что имело отношение к И., носило титул божественного, священного и святого: «священный закон», «священное послание», «священный гардероб», «священная опочивальня» и т. п. Имея титул «святого», И. изображался с нимбом. До конца визант. истории И. оставался покровителем культуры, образования, храмоздательства, всех видов искусства. Имперская культура оказывала влияние далеко за пределами Византии, за пределами конфессиональных границ правосл. мира. В наднациональной империи И. необязательно должен был быть рим. или греч. происхождения. Бывали И. исавры (*Зинон*, *Леонтий*), сирийцы (*Лев III*), армяне (*Василий I Македонянин*, *Филиттик Вардан*, *Лев V* и др.), арабы (*Никифор I*); в последние века существования Византийской империи императрицами часто становились зап. и слав. принцессы. Социальное происхождение И. могло быть разнообразным, в т. ч. и простым, в этом отношении визант. гос. система была гибкой и динамичной. Институт соправления позволял сильным и способным И. вставать рядом с легитимной династией, не отменяя ее прав. Задолго до Константина Великого закончился период становления Римской империи как «всемирного» гос-ва; одновременная война на разных фронтах почти не прекращалась, и сформулированной в имп. законах задачей было сохранение того, что есть, а также возвращение утраченного. Несмотря на это, империя продолжала официально именоваться «вселенной». Ослабевая, она до самого конца утверждала свое идеологическое главенство над христ. миром, не признавая никого равноправным визант. И. — ни И. Священной Римской империи (к-рую в Византии считали не Римской, а Франкской), ни царей болгарских и сербских, возвышаясь в своем (а часто также и в чужом) сознании над всеми христ. гос-вами Востока и Запада.

Эру христ. империи открывает обращение Константина Великого. Первый император-христианин, еще даже не вошедший в число оглашенных, стал одним из главных руководителей церковной жизни. Внешнее покровительство, к-рое оказывал И.

Церкви, способствовало массовой христианизации, в силу патерналистского менталитета общества. Однако И. принял деятельное участие и во внутренней жизни Церкви. Как только возникли арианские споры, Константин созвал *Вселенский I Собор*, стал его фактическим председателем и настоял на включении в общецерковный Символ веры слова «единосущный». Этот Собор явился прецедентом последующих Вселенских и иных Соборов, выносивших определения по вопросам вероучения: они созывались И., к-рые могли председательствовать на них и даже предопределять их постановления. Об этом свидетельствуют сохранившиеся записи соборных деяний, в к-рых говорится, напр., о *Вселенском VI Соборе*: «...при председательстве того же благочестивейшего и христоролюбивого великого императора Константина в судебной палате императорского дворца, называемой Трулл, и при присутствии и слушании по повелению его богомудрой кротости (перечисляются высшие чиновники, патриции.— *Авт.*), при сошедшемся и святом и Вселенском Соборе, по царскому повелению собравшемся в сем богохранимом и царском граде...» (следует список отцов Собора) (АСО II. Vol. 2(1). P. 14–16; см.: ДВС. Т. 4. С. 20).

*Евсевий*, еп. Кесарийский, идеолог христ. империи и панегирист Константина Великого, видит роль его на Соборах в том, что он, «как некий общий епископ, от Бога поставленный», собирает епископов, «созаседает» вместе с ними, ведет обсуждение к миру и единомыслию (*Euseb. Vita Const. I 44*). В более общем смысле высказывается сам Константин, называя себя «поставленным от Бога епископом внешних Церкви» (*Ibid. IV 24*). Это «епископство», конечно, не может быть понимаемо как власть тайносовершения, но весь контекст сочинения Евсевия и, более того, вся последующая история Византии говорят о том, что И. широко пользовался адм. и даже учительной властью в Церкви. Специфика царствования Константина в том, что религию небольшого меньшинства он стремился сделать общегосударственной и поэтому активно миссионерствовал во «внешней», языческой среде. Константин «предвидел», что по смерти будет сопричислен к апостолам, свою гробницу он устроил посреди символических





Имп. равноап. Константин I Великий  
на I Вселенском Соборе. Икона.  
Кон. XVI — нач. XVII в. (ГМЗРК)

гробниц 12 апостолов в церкви св. Апостолов в К-поле. В изображении «Жития Константина» Евсевия первый христ. И. призван на царство Самим Богом, возлюблен Богом, непосредственно от Бога принимает откровения не только о Боге, но и о делах царства, учит народы благочестию и как добрый пастырь приводит словесных овец к богопознанию. И.— слуга Божий, епископов называющий братьями и сослужителями. Монархическая империя христ. государя — образ Царства Божия (*Idem. De laudibus Const.* 3 // PG. 20. Col. 1332). Царство Константина и его преемников получает едва ли не эсхатологическое измерение, когда Евсевий относит к нему слова Свящ. Писания: «Потом примут царство святые Всевышнего» (Дан 7. 18). В сложной идеологии Евсевия христ. идея царя как «равноапостольного» насадителя веры сочетается с рим. доктриной всемирной империи и эллинистической концепцией «царя-философа». Новейшие авторы (Р. Дебре), возвращаясь к концепции «харизматического вождя», видят его совершеннейшее воплощение в первом христ. имп. Константине Великом.

Констанций II (337–361) и Юлиан Отступник (361–363) явили христианам не тот образ, какому должен соответствовать идеальный И., а тот, каким он не должен быть. Тем не менее укрепившееся в сознании христиан отношение к идеальному образу И. доминировало, о чем свидетельствуют высказывания великих богословов, напр. свт. Афанасия I

Великого, к-рый в своей «Апологии, к Констанцию» называл Констанция боголюбивейшим, благочестивейшим, христоробивым, благоговейнейшим, богочестивым, праведным, блаженным, человеколюбивейшим (*Athanas. Alex. Apol. ad Const.* // PG. 25. Col. 596, 597, 600, 608, 629, 641), хотя в «Истории ариан, к монахам» он и осуждает его как превосходящего жестокостью прежних мучителей и гонителей, безбожного, злочестивого и немилосердного и т. п. (*Idem. Hist. arian.* // PG. 25. Col. 728, 740, 749, 773). Свт. Григорий Богослов за образец христ. И. также берет Констанция, «божественнейшего и христоробивейшего из царей». «Никто никогда и ни к чему,— говорит он,— не пылал такую пламенную любовь, с какою он заботился об умножении христиан и о том, чтобы возвести их на высокую степень славы и силы». Не умалчивая об «арианстве» Констанция, свт. Григорий находит для него крайне снисходительные слова, слагая всю вину на вельмож, а руководящим мотивом



Триумф имп. Констанция II.  
Медальон. IV в. (Гос. музей Берлина,  
Монетный кабинет)

И. выставляя желанье, «чтобы все были одно, хранили единомыслие, не рассекались и не разделялись расколами» (PG. 35. Col. 560, 564, 684).

Россия отчетливо ощутила себя преемницей Византии, когда вел. кн. Московский Иоанн III Васильевич женился на племяннице последних визант. И. Софии (Зое) Палеолог. Визант. наследие было важным источником гос. самосознания России. Одним из проявлений этого стала теория «Москва — третий Рим» (см. «Третий Рим»). В 1721 г. Петр I Алексеевич провозгласил Русское гос-во империей, наследственной монархией во главе с И., обладавшим самодержавной властью.

В своих обширных реформах Петр стремился сочетать византийско-московское прошлое Руси с зап. началами. Главным актом петровского законодательства о Церкви стал «Духовный регламент» (1721), который кардинально изменил положение Церкви в гос-ве. С упразднением Патриаршества формально право управления Церковными учреждениями было предоставлено коллегиальному органу *Святейшему Синоду*, однако Церковь практически утратила возможность самостоятельно решать свои внутренние дела. Синод не мог провести ни одно собственное решение без одобрения И. При Екатерине II Алексеевне была проведена *секуляризация церковных имуществ*. Имп. Павел I Петрович официально провозгласил себя главой Русской Церкви. Последний св. страстотерпец имп. Николай II Александрович 2 марта 1917 г. отрекся от престола за себя и своего сына св. страстотерпца Алексия Николаевича в пользу своего брата вел. кн. Михаила, который также отказался от престола. Российская империя прекратила существование (см. статьи *Петр I Алексеевич, Екатерина I Алексеевна, Анна Иоанновна, Елизавета Петровна, Екатерина II Алексеевна, Павел I Петрович, Александр I Павлович, Николай I Павлович, Александр II Николаевич, Александр III Александрович, Николай II Александрович*, а также «Духовный регламент», *Патриаршество в России, Престолонаследие* и др.).

Лит.: История Византии: В 3 т. / Отв. ред. акад. С. Д. Скаскин. М., 1967; *Медведев И. П.* Империя и суверенитет в Средние века: (На примере истории Византии и некоторых сопредельных стран) // Проблемы ист. междунар. отношений: Сб. / Под ред. В. И. Рутенбурга. Л., 1972. С. 412–424; *Vries W., de.* Orient et Occident: Les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques. P., 1974; *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'Empire byzantin. P., 1975; *Pertusi A.* Il pensiero politico bizantino. Bologna, 1990; *Чичуров И. С.* Политическая идеология средневековья: Византия и Русь. М., 1990; *Кулаковский Ю. А.* История Византии (395–717 гг.). СПб., 1996<sup>3</sup>; *Успенский Ф. И.* История Византии: В 3 т. М., 1996–1997; *Васильев А. А.* История Византийской империи: В 2 т. СПб., 1998; *Бойцов М. А.* Империя // Словарь средневеков. культуры / Общ. ред. А. Я. Гуревича. М., 2003. С. 179–187; *он же.* Власть правителя // Там же. С. 78–91; *Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации. М., 2005; *она же.* Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб., 2009.

**Каноны, относящиеся к И.,** многочисленны. Ап. 84 гласит: «Аще кто досадит царю или князю, не по

правде, да понесет наказание. И еще таковой будет из клира, да будет извержен от священнаго чина; аще же мирянин, да будет отлучен от общения церковнаго». Антиох. 11 предписывает «лишать не только общения, но и достоинства, какое имел», клирика, без письменного разрешения священноначалия «отходящего к царю» и «стужающего слуху боголюбивейшаго царя». Письменные разрешения на обращение лично к И., согласно канону, должны выдаваться лишь в случае «необходимой нужды». Антиох. 12 возбраняет епископам и др. клирикам апеллировать к царю по поводу соборных постановлений (ср.: II Всел. 6). *Сардикийский Собор* (343) сделал уточнения по этому вопросу: «Ни один епископ не должен приходить в воинский стан (т. е. имп. двор), кроме тех, которых благочестивейший царь наш призывает своим писанием». Епископ может письменно обратиться к царю, послав своего диакона. Если у епископа есть «други во дворе царе», он может обратиться и к ним, но также чрез своего диакона (Сард. 7–9, 20). IV Всел. 12 угрожает извержением из сана епископам, интригующим с целью разделения провинций постановлением царской власти. Однако, согласно убедительному толкованию архиеп. Петра (Л'Юилье), это правило не затрагивает права И. по своему почину менять границы областей (*Петр (Л'Юилье)*. 2005. С. 391–394), поскольку уже IV Всел. 17 постановляет: «...если царскою властью вновь устроен или будет устроен город, то распределение церковных общин да последует гражданскому и земскому порядку» (ср.: VI Всел. 38).

69-е прав. VI Вселенского Собора, запрещая мирянам входить в алтарь, делает исключение для И. в случае, когда тот «восхощет принести дары Творцу». *Аристин* уточняет правило: «...царь беспрепятственно входит в алтарь, когда бы ни захотел, и приносит дары Богу». *Феодор IV Вальсамон* поясняет царскую привилегию: «Православные цари, нарекающие патриархов призыванием Св. Троицы, помазанныки (*χριστοί*) Господни, беспрепятственно, когда только захотят, входят в святой алтарь, кадят, осеняют трикирием, как и архиереи. Но и катихизически поучают народ, что дано одним лишь местным архиереям... Помазаннык Господень... благословно украшается ар-

хиерейскими дарованиями» (*Ράλλης, Ποτλής, Σύναγμα*. Т. 2. Σ. 466–467). С особой эмфазой эту тему развивает в XIII в. архиеп. *Димитрий II Хоматиан*: «Царь, будучи и называясь общим эпистимонархом [благочинным] Церквей, соборными решениями руководит и дает им силу, упорядочивает церковные чины и законодательствует о жизни и поведении клириков, а также о судебных делах епископов и клириков и об избрании на кафедры вдовствующих церквей... и кроме единого лишь священнодействия остальные архиерейские права ясно изображает царь, пользуясь ими законно и канонично» (Ibid. Т. 5. Σ. 429). Объясняя, почему положенные только И., патриарху и императрице высокие светильники имеют у патриарха и императрицы по одному венцу, а у И. два, *Феодор Вальсамон* говорит, что патриархи заботятся об одной лишь душевной пользе народа, царицы — о телесном его благополучии, в то время как И. печется и о душевном, и о телесном его просвещении и устройении (Ibid. Т. 4. Σ. 545). В поздней Византии возникали поводы для уточнения канонического статуса И. *Иоанн V Палеолог* перешел в католичество, никого, впрочем, не обявывая следовать своему примеру. Это событие осложнило его отношения с исихастской иерархией. Под предлогом конфликта относительно епископских назначений *Иоанн V* потребовал у патриарха К-польского *Нила* и Синода определить церковные полномочия И. В 1380 или 1382 г. появилось уникальное в своем роде синодальное постановление, которое выражало в форме положительного права то, что на протяжении веков бытовало лишь как обычай. Вместе с тем составители этого акта оставили место неопределенности в пунктах, касающихся нек-рых весьма существенных сторон церковной жизни. Так, в акте ничего не говорилось об избрании патриархов, тем самым за иерархией оставлялась возможность для маневров, хотя, по обычаю, И. мог полностью контролировать это избрание. За И. закреплялось также право перемещать архиереев с кафедр на кафедру, хотя по канонам это перемещение воспрещается вовсе, повышать архиерея в ранге (епископа возводить в митрополита), менять границы епархий и митрополий, сливать епархии (главы 2, 4; *Laurent*. 1955. Р. 15). Под конт-

ролем И. находилось и назначение высших чинов патриархии: 3 пентад, т. е. 15 чинов, которые в церковной табели о рангах предшествовали всем митрополитам, архиепископам и епископам, хотя их носители были клириками ниже архиерейского сана (гл. 3; *Ibidem*). Наиболее значительна, хотя неск. двусмысленно и не совсем ясно изложена 5-я гл. (Ibid. 15–16). Здесь иерархия формально отказалась от применения канонических санкций против И. и высших чиновников. Исправлением чиновников, по представлению патриарха, должен был заниматься сам И. Однако возникало затруднение, каким образом исправлять И., который, как и всякий человек, может временами в этом нуждаться. За уклончивыми словами («Да не будет от патриарха никакого отлучения, препятствующего служениям и деяниям царским...») виден отказ от прещений против И. В прошлом остались времена, когда патриархи *Николай I Мистик*, *Полиевкт*, свт. *Арсений Авториан* принимали канонические меры против царей, преступивших нравственный закон, хотя история знает гораздо больше примеров того, как патриархи в аналогичных случаях предпочитали икономию. Более сложным был вопрос, что делать, если И. преступит закон веры? Униональная попытка *Михаила VIII Палеолога*, приведшая к латентной гражданской войне, стала хорошим уроком: никто больше не пытался повторить насилия, к-рые совершил Михаил для навязывания унии. Но и ревнители православия в гбнущей Византии кон. XIV в. были гораздо более солидарны с И., чем в относительно сильной державе первого Палеолога. При всей остроте возможных коллизий в отношениях И. и Церкви епископы в постановлении 1380 (или 1382) г. предпочли невмешательство в личную религ. жизнь И. и даже подтвердили формально его широкие церковные полномочия. Он мог оставаться «благочестивейшим самодержцем» со всеми унаследованными и благоприобретенными церковными привилегиями, даже не будучи при этом православным. Во 2-й пол. XIV в. в Византии прекратилось практиковавшееся прежде анафематствование политических противников И. Это не означало дистанцирования Церкви и гос-ва. Лояльность к Палеологам была всеобщей и безусловной.

Даже потрясшее Византию в сер. XIV в. революционное движение фессалоникийских «зилотов», выступивших против феодальной эксплуатации, было подчеркнуто лояльно к легитимной династии, формально Фессалоникой в то время управлял наместник Палеолог. Политические конфликты свелись к распрям внутри семейства Палеологов, и в ситуации, когда царственные родственники конфликтовали, но в любой момент могли прийти к согласию, политические анафематствования теряли всякий смысл.

**Императорское законодательство в церковной области** началось при Константине Великом. Он предоставил привилегии клирикам, освободив их от общественных повинностей, сообщил епископам право безапелляционного суда в гражданских делах при обращении обеих сторон к епископскому суду, право оформлять освобождение рабов по облегченной процедуре. Церквям было дано право получать имущество по завещанию, им были компенсированы материальные потери периода недавних Диоклетиановых гонений (см. ст. *Юлиания на христиан в Римской империи*). Эти права давались католической Церкви и не распространялись на еретиков и раскольников. Воскресенье стало выходным днем. Христианство в начале царствования Константина было религией сравнительно небольшого меньшинства, однако сразу получило превосходство над язычеством, против которого последовали законодательные стеснения, напр. частичное запрещение гаданий, жертвоприношений и магии. Обратившиеся в христианство евреи брались под защиту закона, иудеи же подвергались ограничениям, им, напр., запрещалось иметь рабов-христиан. В целом в законах Константина проявилось гуманизирующее влияние христианства на гос-во.

*Юстиниан I* возглавил создание грандиозного законодательного свода, *Corpus iuris civilis*, в 4 частях. Долгое время рим. право находилось в хаотическом состоянии. Лишь *Феодосий II* издал Кодекс (см. *Кодекс Феодосия*) — собрание имп. законов начиная с Константина I (в 16-й кн. к-рого содержатся законы, относящиеся к Церкви и религии). Юстиниан своим Кодексом (см. *Кодекс Юстиниана*), начинающимся законами *Адриана* (117–138), значитель-

но превзошел *Феодосия*. Кроме того, были кодифицированы имевшие силу закона мнения авторитетных юристов, составившие *Дигесты*, или *Пандекты*, — материал прежде не систематизированный. Краткий справочник по юриспруденции составила 3-я часть свода, названная *Институциями* (см. *Институции Юсти-*



времени активнейшего богословского и церковно-канонического творчества. Однако перед лицом жестких распрей, разделивших христ. мир после IV Вселенского Собора (Халкидонского), Юстиниан взял инициативу церковного законодательства на себя. И. мог вводить и новые нормы церковного права. Так, напр., безбрачие епископов могло быть поместной нормой

*Императоры равноап. Константин I Великий и св. Юстиниан I, предстоящие Богородице с Младенцем. Мозаика лонета юж. портала нартекса Св. Софии К-польской. Кон. X в.*

*ниана*). После издания этих 3 частей Юстиниан продолжал законодательствовать до конца своей жизни. Новые законы (*novellae leges*, *νεωραὶ διατάξεις*) уже после его смерти были собраны в 4-ю часть свода. Юстиниан сохранил такие положения дохрист. рим. права, как: «*Princeps legibus solutus est*» и «*Quod principi placuit, legis habet vigorem*» (Dig. I 3. 31; I 4. 1). 1-е положение, «государь не связан законами», означает неподсудность его земным инстанциям. 2-е, «что угодно государю, имеет силу закона», говорит об И. как о высшем законодателе. Оба положения не противоречили правовому характеру римско-визант. гос-ва; эти положения имели и отношение к месту И. в Церкви. Неподсудность И. выражалась, в частности, в том, что И. никогда не были официально осуждены за ересь, хотя, конечно, бывали И., поддерживавшие ересь или даже (в редком случае *Константина V*) активно разрабатывавшие еретическую теорию. То, что поместный Собор Охридской архиепископии осудил за ересь униата Михаила VIII Палеолога, было возможно только потому, что сепаратистское *Эпирское княжество*, организовавшее этот Собор, не признавало прав Михаила на визант. престол.

Законодательные права И. в церковной сфере простирались достаточно широко. И., конечно, не мог игнорировать предшествующее соборное законодательство и сам по себе вносить в него изменения; эпоха первых 4 Вселенских Соборов —

или широко распространенной тенденцией, но только в законах Юстиниана оно стало обязательным для Вселенской Церкви. Таким же образом «типовой» монастырский устав, предлагаемый 133-й новеллой Юстиниана, мог основываться на уставах отдельных мон-рей, но лишь за подписью И. стал общецерковной нормой. Юстиниан теоретически обосновал участие И. в церковных делах в своей знаменитой теории «симфонии»: «Величайшие дары Божии человеку, дарованные высшим существованием — священство и царство: одно служит вещам божественным, другое управляет и заботится о вещах человеческих; и то и другое происходит от одного и того же начала и благоукрашает человеческую жизнь, так что ни о чем так не пекутся цари, как о чести священников, а сии и о самих царях всегда Бога молят. Если то [священство] будет во всем безупречно и причастно дерзновения к Богу, а это [царство] будет правильно и подобающим образом упорядочивать врученное ему общество, то будет благое некое согласие, дарующее человеческому роду всевозможную пользу. Посему мы величайшую имеем заботу и об истинных Божиих догматах и о чести священников...» (Novell. Just. 6. 1).

Ко времени Юстиниана в Риме была уже достаточно определенно разработана доктрина примата папы. Согласно этой теории, папа увенчивал иерархию духовной власти, а светская власть в духовных делах должна была пред ним «смирненно преклонять выю». Сам Юстиниан

временами официально признавал рим. доктрину, именуя папу «главой всех святейших Божиих иереев (епископов.— *Авт.*)» и «Церквей» (CJ. I 1. 7, 8), а себя называл «сыном» папы (Ibid. I 1. 8). Но он также называет своей «матерью» Великую Церковь К-польскую (Novell. Just. 3. Praef.). Впрочем, само значение столичного города в жизни Церкви определяется прежде всего его гос. значением: Рим — «родина законов, источник священства» (Ibid. 9). Безусловно Юстиниан признает только одного Главу Церкви — Христа (*Justinianus. Confessio Rectae Fidei Adversus Tria Capitula // PG. 86a. Col. 1095*). Предисловие 6-й новеллы говорит о единстве и согласии царства и священства внутри Церкви. Юстиниан не отождествлял Церковь с духовенством. Слово «Церковь» отсутствует в приведенной преамбуле 6-й новеллы, но понятие Церкви выражается не словом «священство», а скорее словом «человечество», т. е. соотношение царства и священства понимается не как соотношение гос-ва и Церкви, но как соотношение различных властей внутри Церкви. Налицо асимметрия между 2 членами «симфонии»: в то время как священство есть собирательное имя сонма патриархов и прочих иерархов, царство, которое не отождествляется с гос-вом, сосредоточено в одной личности И. Священство «служит» вещам божественным, оно — «более божественная» (*Idem. Constitutio Sacra adversus Severianos // PG. 86a. Col. 1097*) часть Церкви, но его отличие от всех прочих ее членов относительно. Дело священства — «молитва», т. е. вся литургическая и sacramентальная жизнь Церкви. Но царство — выше всего на земле. «*Quid enim maius, quid sanctius imperiali est maiestate?*— Что больше, что святее императорского величества?» (CJ. I 14. 12). «Нет ничего недоступного для надзора царю, принявшему от Бога общее попечение о всех людях», — говорится в новелле под названием «О монахах и монахинях и их образе жизни» (Novell. Just. 133. Praef.). И. подobaет верховное попечение о Церквах и забота о спасении подданных, он — блюститель канонических и божественных законов (CJ. I 1. 42 (43); Novell. Just. 109. Epil.; Ibid. 137. Praef.). Царь через соборы священников утверждает правую веру (*Justinianus. Confessio Rectae Fidei Adversus Tria Capitula // PG. 86.*

*Col. 1035*). По тексту 6-й новеллы, царство заботится и о догматах, и о чести священников, и о соблюдении церковных канонических, т. е. устроит предельно широко понимаемую человеческую сторону Церкви. Об этом вполне ясно говорит уже заголовок этой новеллы: «О том, как надлежит хиротонисать епископов и пресвитеров и диаконов и диакоисс и какие наказания преступающим предначертания настоящего указа». Законы Юстиниана касаются всех сторон церковной жизни. Защищая принцип неотчуждаемости церковной недвижимости, они допускают, однако, исключения в тех случаях, когда Церковь не справляется с гос. налогами и повинностями, от к-рых она не была в целом свободна в Византии. Юстиниан акцентирует необходимость церковной собственности в интересах различных направлений благотворительной деятель-

погибла в потоке слав. нашествия, но в посл. о ней вспоминали как о прецеденте создания новых автокефальных Церквей на Балканах, и церковная традиция связывала с ней позднее возникшую Охридскую архиепископию. Состоявшийся в царствование Юстиниана *Вселенский V Собор* (как в посл. и VI Вселенский Собор) не издал ни одного канона. В то же время Юстиниан в своем обширном церковном законодательстве полномочно интерпретировал прежние канонические нормы, разрабатывая церковное законодательство с небывалой подробностью, и создавал новые нормы. Даже литургической жизни касались его законы. Будучи озабочен литургическим упадком, к-рый отчасти был связан с упадком культурным (ср. запрет вступать в клир неграмотным — Ibid. 6. 4), И. издает распоряжение епископам и пресвитерам читать вслух, а не про себя молитвы Евхаристии и Крещения (Ibid. 137. 6). Временами тактически уступая Риму,



*Имп. св. Юстиниан I со свитой. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. До 548 г.*

ности: больничного дела, помощи неимущим, воспитания сирот, приюта старых, выкупа пленных, погребения нищих. Законодатель предостерегает от строительства церквей, если храмоздатель не может назначить достаточного ежегодного содержания клира. Но он идет еще дальше, в область чисто церковную, подведомственную непосредственно епископам. Как ктитор, он издает распоряжения о числе клириков Св. Великой Церкви и прочих к-польских церквей (Novell. Just. 3); в 16-й новелле он повелевает не рукополагать клириков сверх штата. Подтверждая права старых Церквей, он своей властью воздвигает новую автономную (фактически автокефальную, с номинальной лишь зависимостью от Рима — Ibid. 131. 3) Церковь у себя на родине, где на месте скромной деревни вырос по его повелению великолепный город Юстиниана Первая. Эта Церковь вскоре

Юстиниан на самом деле не хотел поддаваться римским притязаниям, стремись управлять всеми 5 Патриархатами своей обширной империи. Структура Церкви в представлении Юстиниана видна по адресованию, которым он иногда сопровождал свои законы: «Обо всем этом святейшие патриархи пусть известят подчиненных им боголюбнейших митрополитов, они же пусть сообщат подчиненным им боголюбнейшим епископам, те же известят подвластные им монастыри, чтобы богопочитание пребывало неповрежденным всегда и повсюду» (Ibid. 5. Epil.; 133. 6). Даже во внутреннюю жизнь нехрист. религий Юстиниан вторгался не как беспристрастный арбитр, но как христ. миссионер. Борьба с ересью для него — стремление освободить души от болезни (Ibid. 144. Praef.). В 146-й новелле «О евреях» Юстиниан предлагает читать в синагогах Библию не на еврейском, а на понятном языке, т. е. греческом, из переводов предпочтителен перевод 70, к-рые выполнили его «словно осиянные пророческой

благодатью». Юстиниан, кроме того, запретил иудейские секты, отрицающие воскресение мертвых и Страшный Суд.

В известном смысле Юстиниан считал себя главой Церкви. Г. А. *Острогорский* пишет, что ему «была совершенно чужда идея церковной автономии» (*Ostrogorsky*, 1963. S. 65). По прот. Иоанну *Мейендорфу*, «в юридической мысли Юстиниана нет совсем места Церкви как обществу своего рода» (*Meyendorff*, 1982. P. 49). М. Жюжи считает, что Юстиниан утверждал в Церкви свое «всемогущество», «верховную власть юрисдикции» и даже, если не в теории, то на практике, «некую вероуचितельную непогрешимость» (*Jugie M. Justinien // DTC*, 1947. T. 8. Col. 2279). В результате законодательной деятельности Юстиниана имп. законы перестали быть второстепенным, дополнительным источником церковного права и приобрели первостепенное значение. Вскоре после Юстиниана стали составляться церковно-законодательные сборники, получившие характерное название «номоканоны» (*νομοκανόν*), указывающее на 2 источника церковного законодательства: церковные каноны и имп. законы. И если каноническое законодательство Соборов уже больше не было обширным (за исключением Пято-Шестого Собора 691–692 г., см. в ст. *Вселенский VI Собор*), И. продолжали вслед за Юстинианом активную церковно-законодательную деятельность.

Первые императоры-иконоборцы Лев III и Константин V издали краткий законодательный сб. «*Эклога*», представляющий собой удобно расположенные выдержки из Юстинианова законодательства. Законодательные нормы Юстиниана I перематривались в сторону «большого человеколюбия». Впосл. «*Эклога*» получила распространение у южных славян и в России под названием «*Закон судный людем*». Имп. Василий I, человек простого и к тому же негреч. происхождения, был большим почитателем рим. имперской идеи и рим. права. Он развернул большую работу по кодификации «обновленного» права, успев издать 2 небольших сборника законов, «*Прохирон*» и «*Исагогу*». Эта работа была завершена при его сыне *Льве VI Мудром*, издавшем большой свод под названием «*Василики*». Он же издал 113 новелл, 35 из них, относящиеся

к Церкви, адресованы патриарху св. *Стефану I*, младшему брату И. В предисловии к «*Исагоге*» исповедуется, что Христос — Законодатель и Судия, царствующий и председательствующий над всеми христианами и над самим царем. Человек — соединение 2 начал, духовного и материального, и этому единому существу Бог дает Свой «благий закон для сохранения, спасения и пребывания во благе сего составного [существа]». Своему закону, положенному в основу человеческого бытия, Бог «божественно и неизреченно» научает царя, который «весь поток закона как питье божественное растворил» для своих подданных и «повелевает самодержавно и вседержительно всем под нашей властью верным мужам держать [его]». Гражданское общество (*πολιτεία*) уподобляется телу и материи, а Церковь — душе и идее (*ψυχή* и *εἶδος*). Между ними должно быть такое же единство, как в человеке едины душа и тело, и И. законодательствует для обоих, призывая принять его закон «как от Бога». 1-й титул «*Исагоги*» — «О законе и справедливости (*δικαιοσύνης*)» — предшествует титулу «О царе», поскольку закон божествен и из многочисленных имен Божиих прекраснейшее — Праведный (*δικαίος*). 2-й и 3-й титулы впервые в визант. законодательстве дают учение о царе и о патриархе.

И. — это «законное господство, общее благо для всех подвластных, не наказывающий по антипатии и не благодетельствующий по симпатии, но справедливый подвигоположник (организатор соревнований — образ, восходящий к 1 Кор 9. 24–25. — *Авт.*), раздающий награды» (*Eisag.* 2. 1). Его цель — «сохранение благими средствами и безопасность существующих наличных сил, возвращение, неуспынною заботою, утраченного, обретение отсутствующего мудростью, благими победами и свершениями» (*Ibid.* 2. 2). Царь должен «благодетельствовать, почему он и называется благодетелем, а когда он изнемогает в благодетельстве, он, согласно древним, представляется поддельвающим характер царя» (*Ibid.* 2. 3). Царю положено защищать и сохранять «все записанное в Божественном Писании», учение Вселенских Соборов и действующие рим. законы (*Ibid.* 2. 4). В 5-й гл. 2-го титула говорится, что И. должен быть «изряднейшим в православии

и благочестии... и известным божественной ревностью», далее достаточно подробно излагаются догматы Св. Троицы и Боговоплощения. Главы 6–10 говорят об И. как об истолкователе старых законов с учетом обычаев и с целью их человеколюбивого применения. Главы 11–12 указывают порядок отмены устаревших законов и критерии законности обычая.

Титул 3, «О патриархе», по мнению исследователей, составлен патриархом свт. *Фотием*. Согласно «*Исагоге*», патриарх должен «за истину и в защиту догматов глаголать пред царем и не стыдиться» (*Ibid.* 3. 4; ср.: Пс 118. 46). Основополагающее значение имеет 8-я гл.: «Государство (*πολιτεία*) подобно человеку состоит из частей и членов, где величайшие и необходимейшие — царь и патриарх, почему и душевный и телесный мир и счастье подданных — единомыслие и согласие во всем царства и архиерейства» (*Ibid.* 3. 8). Главное отличие нового варианта теории «симфонии» от 6-й новеллы Юстиниана в том, что там только «царство» персонифицировалось в единственном лице И., а «священство» было собирательным именем всего епископата. Здесь же патриарх К-польский получает положение почти неограниченного церковного монарха. 9-я гл. предписывает, чтобы на основании соборных постановлений и «божественных» имп. законов «другие [патриаршие] престолы» в спорных случаях представляли их на «рассмотрение и суд» «первого» престола (*Ibid.* 3. 9). Римский престол, с к-рым К-польская Церковь находилась в общении, не принимался во внимание. Автокефалия вост. Патриархатов объявлялась ограниченной. Между патриархом и рядовыми епископами устанавливалась большая дистанция: если патриарх — «живой и одушевленный образ Христа, делами и словами [в себе самом] запечатлевающий истину» (*Ibid.* 3. 1), то рядовой епископ — «надзиратель и попечитель всех состоящих в церкви душ его епархии, имеющий силу посвящать пресвитера, диакона, чтеца, псалта и монаха» (*Ibid.* 8. 1). Такой своего рода «папизм», конечно, усиливал позицию патриарха перед лицом И., но все же в документе не говорится, чем гарантируется заявленная «симфония», за И. вместе с тем остаются полномочия в церковной

сфере: предписанная ему «божественная ревность» — это обязанность утверждать веру в народе. До самого конца существования Византии И. должен был председательствовать на Соборах, рассматривавших догматические вопросы.

Многое в отношениях И. и иерархии оставалось за рамками «Исагоги» и др. визант. законов и канонических определений. Эти канонические указания с учетом толкований авторитетных канонистов и имп. законы при всей недоговоренности офиц. учения о царе складывались в систему, к-рая вкупе с вековой исторической практикой отражалась в офиц. документах. Так, имп. *Феодор II*, излагая в письме одному католич. епископу свое видение возможного униатского Собора, писал: «Из столь многих бывших Соборов, на которые сходились все архиерейски предстоятельствующие в церквах, ни один Собор не произошел по повелению кого-нибудь из таковых архиереев... но все Соборы собирались по царским повелениям. Ибо царь был имеющим власть их созывать... И еще важнее, когда освященные разногласили о догматах, кто кроме самого царя мог бы отличить глаголющих истину? Ибо он сидел среди них с избранными сенаторами и выдающимися чиновниками, и они выносили суждение, вроде: Эти говорят истину, а те расположены противно истине. Случалось, что и царь, причастной образованности, сам по себе познавал того, кто истинствует. Если же царь был не таковой, недостаток восполнялся изрядными мужами из сенаторов. Ибо без такового судии и различителя, который нес силу начальства и был препоясан мощию власти, как возможно было бы одних принимать как мыслящих истину, а других отсылать осужденными как еретичествующих?.. Так что и вновь, если необходимо созвать Собор для исследования истины, должно быть так, и царскими указами сойтись всем в том месте, где он прикажет... И царь воссядет посреди, чтобы по старому тому обыкновению рассуживать говорящих. Если сие так произойдет, истина наверное будет легчайше установлена силою лучшего и ложь отражена благодатию Духа. Ибо иначе не может произойти исправления мнения» (*Θεοδώρου Β' Λασκάρεως Περί χριστιανικῆς θεολογίας Λόγος*. 1988. Σ. 180–182). Согласно этому тексту,



*Имп. Иоанн VI Кантакузин на Соборе 1351 г. Миниатюра из богословских сочинений Иоанна VI Кантакузина. 1371–1375 гг. (Paris. gr. 1242. Fol. 5v)*

И. — верховный арбитр и непременимый председатель любого догматического Собора, именно он выносит конечное решение. В кон. XIV в. московский вел. кн. *Василий I Дмитриевич* пытался отказаться от поминовения И. в Русской Церкви. К-польский патриарх *Антоний IV* направил ему послание, в к-ром защищал престиж И. как главы христ. мира: «Святой царь большое место имеет в Церкви; он не то, что другие князи и местные властители, ибо сначала цари утвердили и определили благочестие по всей вселенной, и Вселенские Соборы цари собрали, и то, что относится к правым догматам и к христианскому жительству, что говорят божественные и священные каноны, они утвердили и законоположили любить и почитать, и много подвизались против ересей, и первоседания архиереев и разделение их округов и границы епархий начертали царские указы с Соборами, почему они имеют великую честь и место в Церкви. И хотя по попущению Божию языки окружили область и землю царя, но и донныне такую же хиротонию имеет царь от Церкви и такой же чин и такие же молитвы и великим помазуется Миром и хиротонисуется царем и самодержцем римлян, т. е. всех христиан и на всяком месте и всеми патриархами и митрополитами и епископами поминается имя царя, где только

именуются христиане, чего никак не имеет никто из прочих правителей или местоначальников, и такую имеет в сравнении со всеми власть, что и сами латиняне, не имеющие никакого общения с нашей Церковью, тоже воздают ему такое же повиновение, что и в древние дни, когда они были едины с нами. Много больше христиане православные должны ему этим... Невозможно христианам иметь Церковь, а царя не иметь. Ибо царство и Церковь имеют многое единство и общность, и невозможно взаиморазделение. Оных только царей отвергают христиане — еретиков, неистовававших против Церкви и вводивших извращенные догматы, чуждые учения апостольского и отеческого. ...Услышь и верховного апостола Петра, говорящего в первом из соборных посланий: «Бога бойтесь, царя чтите». Он не сказал: царей, чтобы кто не подумал, что говорится о так называемых царях отдельных народов, но царя, указывая, что один есть всеобщий (*καθολικός*) царь. И о ком же это? О тогдашнем нечестивом и гонителе христиан. Но, будучи святым и апостолом, предвидя будущее, что христиане будут иметь единого царя, он учит почитать нечестивого царя, чтобы этим научились, как нужно почитать благочестивого и православного» (*Miklosich, Müller. Vol. 2. P. 190–192*).

То, что можно было бы назвать офиц. имперской экклезиологией, могло оспариваться как сторонниками иерархического клерикализма, в пределе выражавшегося в папизме (римском, александрийском, к-польском), так и монахами-«зилотами», к-рые чаще всего протестовали как против царской, так и против епископской власти. Но для Византии более характерна не конфронтация. З начал: имп. власти, иерархии и монашества, но их плодотворное сотрудничество.

**Коронование И.** за долгую историю Византии претерпело существенные изменения. Изначально это была светская, военная церемония, в которой правомочно принимали участие сенат и «народ», т. е. представители городских партий. В ранней Византии значение этих факторов резко возрастало в том случае, если И. при жизни не успел назначить себе наследника, — тогда сенат, нередко под давлением армии или «народа», совершал выборы нового И. В 457 г. в коронации имп. *Льва I*

впервые принял участие, правда весьма скромное, К-польский патриарх, в посл. его участие стало не переменным. Со времени коронации Ираклия в 610 г. обязательным местом проведения церемонии стал столичный собор Св. Софии. *Иоанн VI Кантакюзин*, коронованный патриархом Иерусалимским в 1346 г., после занятия К-поля в 1347 г. был вторично венчан на царство патриархом К-польским. Аналогично Михаил VIII Палеолог, коронованный в 1259 г. в Никее, был вновь коронован в К-поле в 1261 г., после освобождения горо-



*Патриарх св. Никифор I венчает на царство Михаила I Раигава. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Madrid, gr. 2. Fol. 10v)*

да. В VII в. коронация становится чисто церковным действием, а участие в ней сената и народа утрачивает «конституционный» характер и становится лишь церемониальным. После захвата К-поля латинянами в условиях военного и идеологического противостояния визант. чин коронования получил дополнения по образцу лат. чина, совершенного захватчиками в К-поле над новым И.; в обновленном виде он совершался до конца существования Византии. Перед самой коронацией во дворе, ведущем из дворца в Св. Софию, И. поднялся на щит. В ранней Византии поднятие на щит было главным моментом военной инвеституры И., затем, с оцерковлением чина, перестало совершаться. Теперь оно получило новый смысл: щит, на который воздвигали И., держали патриарх и высшие сановники; в случае венчания на царство соправителя щит держали сам правящий И., патриарх и сановники.

Венчание и заимствованное у латинян миропомазание царя совершалось на литургии следующим чином: еще до начала богослужения И. вручает патриарху собственноручно написанное исповедание веры, состоя-

щее из Символа, изъяснения верности апостольским преданиям, догматам и канонам Соборов и св. отцов, подтверждения «привилегий и обычаев Святейшей Великой Божией Церкви», обещания быть «верным и искренним рабом и сыном Св. Церкви», а также ее «дефенсором и защитником», обязательства быть человеколюбивым правителем. Во время литургии цари (их могло быть до 4 и больше: самодержец с супругой и венчаемый соправитель с супругой) восседают на тронах. Перед пением Трисвятого патриарх исходит

из алтаря и цари шествуют к амвону. Патриарх читает молитвы на царское миропомазание, а затем, помазывая голову ца-

ры св. миром, возглашает «Ἅγιος» (Свят!), что трижды повторяют клирики, стоящие на амвоне, и затем, также трижды,—

народ. Если венчается самодержец, т. е. правящий И., венчает его патриарх, если соправитель — его венчает самодержец вместе с патриархом, царицу венчает один И. При возложении венца патриарх возглашает «Ἄξιός» (Достоин!), что опять повторяется трижды клиром и затем народом. Патриарх читает молитвы на возложение венцов, в к-рых выражается понимание царской власти как не только власти главы гос-ва над его подданными, но как власти над народом Божиим, т. е. Церковью: «...верного раба Твоего (имярек), егоже благоволил поставити царя над народом Твоим святым, егоже стяжал еси Честною Кровию Единородного Сына Твоего, помазати сподоби елеем радования, облецы его силою свыше... даждь в десницу его скиптр спасения, утверди его на престоле правды, огради его всеоружием Всесвятого Твоего Духа» (Текст молитвы см.: *Goar. Euchologion. P. 726; Барсов. 1883. С. 25–31*). Цари уходят и восседают на свои престолы. На *Великий вход* И. направляется в алтарь и затем идет впереди духовенства с крестом и жезлом в руках. Когда он, пройдя по храму, восходит на амвон, диакон кадит царя и воз-

глашает: «Да помянет Господь Бог державу царствия вашего всегда, ныне и присно и во веки веков». Это повторяют все клирики — участники Великого входа. Если И. готов причаститься, он входит в алтарь после «Святая святым», кадит престол с 4 сторон, затем патриарха, к-рый, приветствуя царя, берет у него кадило и кадит его. И. снимает венец, и патриарх, причастившись сам, причащает его, «как священников» (Изложение священнодействий см.: *Ps.-Codin. De offic. 17; Cantacus. Hist. I 41*). При выходе из церкви народ приветствует «новохиротонисанного» царя: «запевалы» (κράκται) возглашают стихи, относящиеся к венчанию, и иные богослужебные стихи, напр.: «слава в вышних Богу и на земли мир», «в чловецех христиан благоволение», «яко помилова Бог люди Своя», «слава Богу, венчавшему главу твою», «слава Богу, явившему тебя царем», «Венчавший тебя, (имярек) царя, Своею рукою» «да сохранит тебя в полноту времен в багрянице» «с царицами и багрянородными». Народ трижды повторяет каждый стих (*Const. Porphyr. De cerem. I 47(38)*).

**Имперская идеология в богослужении.** Один из праздников, выражающих эту идеологию,— двенадцатый праздник *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня*. Этот праздник не только повторяет воспоминания «Пасхи страданий и Воскресения», но и напоминает по меньшей мере о 2 исторических событиях IV в.: о видении Креста, бывшем имп. Константину в 312 г., и об обретении Св. Креста имп. *Еленой*. Оба эти события говорят о торжестве христианства над язычеством, о начале христ. государственности. Тексты службы отождествляют народ Божий, составляющий Церковь, с подданными Римской империи: «Тезоименитое Христу новое жительство (πολίτευμα)» — политическое общество, обретающее имя Христово в результате обращения И. и следования за ним всего народа. Испрашивая «победы царем на варвары», молятся не только о победе гос-ва над гос-вом, но и о победе истинной веры и той культуры, к-рую несет исповедующее ее гос-во. Другой яркий пример имперской экклезиологии содержится в тексте богослужения в *Неделю Православия*. Главными действующими лицами в преодолении иконоборчества



Святые  
равноапостольные Константин и Елена.  
Икона. 2-я пол. XVI в.  
(ГМЗРК)

здесь изображаются царица св. Феодора и ее малолетний сын Михаил III, к-рые упоминаются в службе многократно, в то время как о роли епископата в *Торжестве Православия* не говорится ничего. Кроме того, служба определяет соотношение сторон, участвовавших в споре об иконах, иначе, чем это делали ревнители иконопочитания. Последние считали иконоборцев совершенно отпадшими от Церкви, тогда как, согласно текстам службы, иконоборцы и иконопочитатели образуют 2 части разделенной Церкви, примирить которые предстоит верховной власти.

#### Роль И. в избрании патриархов.

Со временем для избрания патриарха К-польского установилась формальная процедура: Синод выдвигал 3 кандидатов, из к-рых И. избирал одного. Если И. хотел, он мог заранее сообщить Синоду имя своего кандидата. Если он был недоволен выбором Синода, он мог отменить его решение и назначить патриарха сам. По словам Феодора Вальсамона, И. «и без выборов нарекает и патриархов и епископов» (*Ράλλης, Ποτλής. Σύναγμα*. Т. 3. Σ. 350). Еще проще было с главами др. Церквей. Когда в состав Византии входили Антиохия и Охрид, И. непосредственно назначал патриархов Антиохийских и архиепископов Охридских, обычно из числа высших клириков Св. Софии. Дважды на К-польский патриарший престол назначались юные царевичи, младшие родственники самодержцев: св. Сте-

фан I, младший брат имп. Льва VI, и *Феофилакт*, младший сын имп. *Романа I Лакапина*. Наречение патриарха совершал И. по формуле: «Святая Троица чрез Ею дарованное нам царство предлагает (*προβάλλεται*; вариант: *προχειρίζεται* — назначает, церковнослав. проручествует — PG. 156. Col. 894) тебя архиепископом Константинополя, нового Рима, и Вселенским патриархом» (*Ps.-Cordin. De offic.* 20). По Псевдо-Кодину, все остальные архиереи принимают хиротонию дважды запечатлеваемые крестным знаменем, а патриарх принимает только одно осенение, поскольку вместо первого, «малого» запечатления служит его наречение, совершенное царем; так же совершается наречение патриархов Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского и архиепископов Первой Юстинианы и всей Болгарии. Остальные архиереи через неск. дней после хиротонии представляются И. и читают молитву о нем, в к-рой просят, чтобы «царь всей христианской полноты... народом святым, царственным священством управлял царственно» (*Precatio, que coram imperatore legi solet a metropolitano recens ordinato* // PG. 119. Col. 1160). Кроме этой «типовой» молитвы известно неск. молитв, составленных самими новохиротонисанными архиереями. Так, свт. *Григорий Палама* в своей молитве говорит о царях: «Ты судил им царствовать над жребием Твоим и над земной Церковью Твоею... Ты поставил их защитниками Церкви, покровителями Твоего наследия, хранителями нашей веры в Тебя» (*ГПС*. Т. 5. Σ. 269–272).

**Молитва за И.** На византийской литургии И. поминались несколько раз. На проскомидии: «Помяни, Господи, архиепископа нашего (имярек), благочестивейших и христолюбивых царей наших (имярек), раба Твоего (имярек) игумена и всех братьев наших...» (*Athen. Bibl. Nat. Cod. 662* (XII–XIII вв.); *Тремелас*, 1935. Σ. 3). Неск. иной порядок поминовения зафиксирован в рукописи Пантелеимонова мон-ря XIV в.: «О всяком епископстве православных. О архиепископе нашем (имярек), честном пресвитерстве, во Христе диаконстве и всем священном чине. О благочестивейших и богохранимых царех наших. О рабе Божиим (имярек), игумене...» (*Тремелас*, 1935. Σ. 3). Важный момент в истории чинопоследования литургии —

«Изъяснение Божественной Литургии» патриарха К-польского *Филофея Коккина* (†1376). П. Трембелас дает вариант его текста, написанный после 1429 г. Порядок поминовения здесь такой: «И взем другую (вариант: четвертую) просфору, глаголет: и помяни благочестивейших и богохранимых царей, христолюбивое воинство, всякое епископство православных и всякий священный и монашеский чин...» (*Ibid.* Σ. 236). В мирной ектении по греч. чину за прошением об «архиепископе» (привящем архиерее) следовали прошения: «О благочестивейших и богохранимых царех наших, всей палате и воинстве их Господу помолимся». «О еже пособити и покорити под нозе их всякаго врага и супостата Господу помолимся» (*Ibid.* Σ. 25–26). В чине патриаршей литургии после Малого входа бывало поминовение царей по формуле: «Господи, спаси цари. И услыши ны», а затем поминовение патриарха (*Ibid.* Σ. 39). Поминовение на сугубой ектении является значительное многообразие. В 2 рукописях XII в.: «Еще о благочестивейших и богохранимых царех и о покорити под нозе их всякаго врага и супостата рцем» (*Ibid.* Σ. 58–59). Еще 1 рукопись XII в. (*Athen. Byzant. Mus. Cod. 6*) указывает перед «молитвой прилежного моления» прошение «О благочестивейших и богохранимых царех...», которое дважды повторяется после молитвы (*Ibid.* Σ. 59). По рукописи XV в. (*Athen. Bibl. Nat. Cod. 769; Тремелас*, 1935. Σ. 59) после указанной молитвы трижды произносится прошение о царях: «Еще молимся о благочестивейших и богохранимых, державе, победе, пребывании, мире, здравии, спасении их и о еже Господу Богу нашему наипаче споспешити и пособити им во всех и покорити под нозе их всякаго врага и супостата. Еще молимся о благочестивейших и христолюбивых царех наших Андронике. Еще молимся о благочестивейшем». Этот текст явно сокращен, что естественно при часто меняющемся составе имен, причем отсутствие «имярека» в рукописи не означает опущения имени в богослужении. Целый ряд рукописей предписывает прошения о царях произносить дважды, до и после «молитвы прилежного моления». И только в 2 рукописях XV в. указывается одно прошение о царях: возможно, эти рукописи написаны уже после падения Византии и пре-

кращения поминовения царей. Литургические рукописи содержат много примеров такого консерватизма. Во всех приведенных у Трембеласа вариантах сугубой ектении прошения о царях предваряют прошение об «архиепископе». В поствизант. эпоху прошение о царях заменяется прошением «о благочестивых и православных христианех». После освобождения Греции возникает сочетание: 1) прошение, заменяющее прошение о царях; 2) прошение об архиепископе и 3) прошение о короле. Поминовение царей после преложения Св. Даров совершалось уже в IV в. Об этом свидетельствует свт. Кирилл Иерусалимский: «После приношения духовной Жертвы... мы просим Бога об общем мире церквей, о благостоянии мира, о царях, о воинах и союзных ополчениях, о в немощах сущих, о страждущих и, кратко сказать, о всех нуждающихся в помощи» (*Cyr. Hieros. Mystag.* 5. 6). В чине литургии свт. Иоанна Златоуста эта *intercessio* звучит так: «Еще приносим Ти словесную сию службу о вселенной (офиц. именование империи. — *Авт.*), о святых, соборной и апостольстей Церкви, о иже в чистоте и честном жительстве пребывающих, о благовернейших и христолюбивых наших царех, всей палате и воинстве их. Дажь им, Господи, мирное царство, да и мы в тишине их тихое и безмолвное житие проживем во всяком благочестии и чистоте». В рукописях имеются варианты: «благовернейших царех, христолюбивой царице», «благовернейших и христолюбивых благочестивых царех» (*Тремπέλας*. 1935. Σ. 121). Не только слово «вселенная», но и слово «тишина» взято из офиц. лексикона: *γαλήνωτατος* (тишайший) — один из царских титулов, соответствующий лат. *serenissimus*. Литургия свт. Василия Великого имеет более пространную *intercessionem*: «Помяни, Господи, благочестивейших и благовернейших наших царей, ихже оправдал еси царствовать на земли. Оружием истины, оружием благоволения венчай их. Осени над главою их в день брани, укрепи их мышцу, возвыси их десницу, удержи их царство, покори им вся варварския языки, брани хотящия, даруй им глубокий и неотъемлемый мир, возглаголи в сердце их благая о Церкви Твоей и о всех людех Твоих, да в тишине их тихое и безмолвное житие проживем во всяком благочестии

и честности. Помяни, Господи, всякое начало и власть и иже в палате братию нашу и все воинство. Благия во благодати Твоей сохрани, лукавья благи сотвори благодатию Твоею...»



Императорская чета, благославляемая Иисусом Христом. Аворий. 945–949 гг. (Кабинет медалей Национальной б-ки, Париж)

Интересный вариант дают 3 рукописи XVI–XVIII вв., т. е. времен тур. порабощения: «...благочестивейших и приснопамятных царей...» (*Ibid.* Σ. 186), без др. изменений или сокращений. По греч. чину последнее поминовение царей бывало в заамвонной молитве: «Мир миру Твоему даруй, церквам Твоим, священником, царем нашим, воинству и всем людем Твоим». Под властью турок «царем» меняли на «благочестивым» (*Ibid.* Σ. 154). На мирных и сугубых ектениях вечерни и утрени цари поминались, как и на тех же ектениях в чине литургии. Кроме того, начало утрени, между возгласами «Благословен Бог...» и «Слава Святых...», представляет собой моление о царях, состоящее из «царских» псалмов 19 и 20, Трисвятого, тропарей: «Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы царем на варвары даруя и Твое сохраняя крестом Твоим жительство», «Вознесыйся на крест волею, тезоименитому Твоему новому жительству щедроты Твоя даруй, Христе Боже, возвесели силою Твоею благоверныя цари наша, победы дая им на

сопостаты, пособие имущим Твое оружие мира, непобедимую победу», «Предстательство страшное и непостыдное, не презри благая молений наших, всепетая Богородице, утверди православных жительство, спасай имже повелела еси царствовать и подаждь им с небесе победу, яко родила еси Бога, едина благословенная». Затем следует ектения о царях, состоящая всего из двух прошений: «Помилуй нас, Боже... Еще молимся о благочестивейших и богохранимых царех наших, всей палате и воинстве их. Яко Милостив...» Русский дониковский устав, следуя греч. чину, повелевает никого не помянуть на этой ектении, кроме царей. Наконец, повечерие и полунощница содержат особую ектению, в к-рой 2-м прошением было в прошлом прошение о царях, замененное обычным порядком в период османского ига и затем в Греческом королевстве восстановленное в др. месте ектении, так что получилось следующее сочетание: «Помолимся о мире мира. О благочестивых и православных христианах. Об архиепископе нашем (имярек). Об отце нашем (имярек) иеромонахе [игумене мон-ря] и всей во Христе братии нашей. О благочестивейших и богохранимых царех наших. О благопопешении и укреплении христолюбиваго нашего воинства...» Ектения содержит и неск. заупокойных прошений: «Ублажим благочестивыя цари. Православныя архиереи...» Цари всегда поминались во мн. ч. В Византии никогда не было закона о престолонаследии, и царствующий И., назначая себе преемника, утверждал его права венчанием на царство.

**Список канонизированных византийских И.:** св. равноап. Константин I Великий (пам. 21 мая) и мать его св. равноап. Елена (пам. 6 марта, 21 мая); св. Феодосий I Великий (пам. 17 янв.); его супруга св. Плакилла (пам. 14 сент.); св. Феодосий II Младший (пам. 29(30) июля); супруга его св. Евдокия (Афинаида) (пам. 13 авг.); св. Маркиан (пам. 17 февр.); супруга его Пульхерия (пам. 17 февр., 10 сент.); св. Лев I Великий (пам. 20 янв.); св. Маркиана, супруга Юстина I (пам. 27 янв.); св. Юстиниан I (пам. 14 нояб. в рус. святцах, 2 авг. у греков; в Византии его память отмечалась 14, 15 и 16 нояб. и 2 авг.); супруга его св. Феодора (пам. 14 нояб. в рус. святцах, 15 нояб. у греков); св. Константин III



Миссорий  
имп. св. Феодосия I Великого.  
388 г. (Королевская академия  
истории, Мадрид)

(пам. 3 сент.); прп. Анфуса, дочь Константина V (пам. 12 апр.); св. Феодора, мать Михаила III (пам. 11 февр.); св. Феофания (Феофано), 1-я супруга Льва VI (пам. 16 дек.); св. Никифор Фока (пам. 11 дек., почитается на Крите); св. Ирина, в монашестве Ксения, супруга Иоанна II Комнина (пам. 13 авг.); св. Иоанн III Дука Ватац, Милостивый (пам. 4 нояб.); прп. Феодора, царица Эпирская (пам. 11 марта); св. Мануил II Палеолог, в монашестве Матфей (пам. 21 июля); его супруга прп. Иномони – в миру Елена Драгаш и их сын св. царь-мученик Константин (пам. 29 мая (постановление Св. Синода Элладской Церкви 5 нояб. 1992)).

Ист.: Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1852; Книга об избрании на царство великого государя, царя и великого князя Михаила Федоровича. М., 1856; Барсов Е. В. Древне-русские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. М., 1883; Θεόδωρου Β' Λαοσκάραως. Περί χριστιανικῆς θεολογίας Λόγοι / Εκδ. Χ. Θ. Κρικώνη. Θεσσαλονίκη, 1988<sup>2</sup>; Laurent V. Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique // REV. 1955. T. 13. P. 5–20; Καρχαριανόπουλος Ι. Ε. Ἡ βυζαντινὴ ἱστορία ἀπὸ τὰς πηγὰς. Θεσσαλονίκη, 1974.

Лит.: Зызыкин М. В. Патриарх Никон, его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931–1938. 3 т.; Τρεμπέλας Π. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι. Ἀθήνα, 1935; Ostrogorsky G. Geschichte des Byzantinischen Staates. Münch., 1963<sup>2</sup>; он же (Острогорский Г. А.). Эволюция византийского обряда коронования // Византия. Юж. славяне и Др. Русь. Зап. Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 33–42; Hunger H. Reich der neuen Mitte. Graz, W.; Köln, 1965; Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Wash., 1966. 2 vol.; Dölger F., Karayannopoulos J. Byzantinische Urkundenlehre. Münch., 1968. Tl. 1: Die Kaiserurkunden; Podskalsky G. Byzantinische Reichsrechtshandlung. Münch., 1972; Runciman S. The Byzantine Theocracy. Camb., 1977 (рус. пер.: Рунцимен С. Восточная схизма:

Византийская теократия. М., 1998); Beck H. G. Das byzantinische Jahrtausend. Münch., 1978; Meyendorff J. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood (N. Y.), 1982; idem. Imperial Unity and Christian Divisions: The Church, 450–680 A. D. Crestwood (N. Y.), 1989 (рус. пер.: Мейендорф И., протопр. История Церкви и вост.-христ. мистика. М., 2003. С. 13–277); Καρχαριανόπουλος Ι. Ε. Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν. Θεσσαλονίκη, 1992; Dagron G. Empereur et prêtre: Étude sur le «césaropapisme» byzantin. P., 1996; Успенский Б. А. Царь и Патриарх. М., 1998; Флоровский Г., прот. Империя и пустыня // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 256–291; Грабар А. Н. Император в византийском искусстве. М., 2000; Петр (Г' Юилье), архиеп. Правилы первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005; Δήμου Β. Α. Ἡ πολιτικὴ θεωρία τοῦ Δημητρίου Χωματηνοῦ. Κατερίνη, 2006; Величко А. М. Политико-правовые очерки по истории Византийской империи. М., 2008; Шмеман А., прот. Догматический союз // Он же. Собр. статей, 1947–1983. М., 2009. С. 603–615; он же. Судьба византийской теократии // Там же. С. 616–630.

**ИМПЕРАТОРОВ КУЛЬТ**, одна из форм гос. религии в Др. Риме. В Риме И. к. оформился в правление имп. *Августа Октавиана* (63 г. до Р. Х. – 14 г. по Р. Х.). Традиционно И. к. связывают с учрежденным сенатом в республиканскую эпоху культом удачи (лат. *felicitas*) полководца; в то же время нек-рые рим. политические деятели, такие как Марк Фурий Камилл, Публий Корнелий Сципион Африканский, Луций Корнелий Сулла, Квинт Серторий, Гаий Юлий Цезарь и Марк Антоний, приветствовались народом как богоизбранные; в вост. провинциях Рима обожествляли эллинистических царей и местных династов, иногда там почитались рим. полководцы и наместники как спасители и благодетели (напр., культы Тита Квинция Фламинина, Марка Клавдия Марцелла, Луция Лициния Лукулла и Гнея Помпея Магна); на западе Римской державы обожествлялись «друзья и союзники римского народа» (напр., цари Масинисса, Миципса, Бокх II, Юба I и Юба II в Нумидии и Мавритании). В I в. до Р. Х. культы «харизматических» политиков (Лукулла, Помпея, Цезаря) в Риме стали повсеместными.

Гая Юлия Цезаря (100–44 гг. до Р. Х.) еще при жизни почитали на Востоке (SIG<sup>3</sup>. 760; SEG. XIV 474), а затем и в Риме. После того как Цезарь стал диктатором (49 г. до Р. Х.), его статуя была установлена в святилище Квирина. Цезарь получил собственного жреца (фламина Юлия) (Suet. Iulius. 76. 1), именем импера-

тора был назван месяц квинтилий (июль). После гибели Цезаря в его честь в Риме был построен храм, к которому был приписан особый жрец, а именно Марк Антоний (Cicero. Phil. 2. 110). Однако офиц. культ Цезаря был установлен Августом Октавианом в нач. янв. 42 г. до Р. Х., а храм «божественному Юлию» был освящен лишь в 29 г. до Р. Х. Исследователи различают прижизненную дивинизацию Цезаря и посмертную деификацию. Процедура деификации Цезаря стала образцом обожествления императоров Рима: акт обожествления (*consecratio*) требовал свидетельства того, что душа почившего императора покинула погребальный костер в виде возносящегося в небо орла. После смерти Цезаря произошло еще одно событие, к-рое убедило армию и народ в том, что он – божество. Во время первых игр, учрежденных Августом Октавианом в его честь, в течение 7 дней в небе была видна комета.

Центром И. к. при Августе Октавиане стал воздвигнутый в память о гибели Цезаря храм Марса Мстителя в Риме: т. о. в глазах армии и народа Август приобщился к «харизме» приемного отца и еще при жизни стал получать божественные почести на основании того, что был сыном «божественного Юлия». В Египте его именовали «богом от бога» (POxy. 1453; OGIS. 655) и почитали, как фараона и бога *Pa*, в Александрии ему был посвящен храм Кесарион. Многочисленные храмы в честь Августа (иногда вместе с богиней Ромой (Dea Roma): напр., храм Ромы и Августа в Эфесе, 29 г. до Р. Х.) были возведены в М. Азии. Август почитался на Востоке как спаситель, освободитель (Зевс Элевтерий), податель благ и отец человеческого рода (в Риме он был наречен «отцом отечества», *Pater Patriae*). Культовые мероприятия в честь основателя принципата были строго регламентированы. В храмах Ромы и Августа ежегодно с участием представителей провинциальных общин совершались торжественные богослужения, к-рыми руководил верховный жрец провинции. В 27 г. до Р. Х. сенат провозгласил Октавиана «Августом», т. е. «божественным», «возвышенным», «священным», (греч. *σεβαστάος* – достойный высшего почитания). Культ Августа широко распространился и на западе империи: в провинциях по инициа-



тиве местной знати и ветеранов Августу и его преемникам были посвящены алтари, храмы, статуи, надписи. Вслед за Цезарем Август возглавил жрецов Рима, став в 12 г. до Р. Х. верховным понтификом. К тому времени он уже был членом ряда жреческих коллегий — авгуриов, квиндецимвиров, эпулонов, арвальского братства, а также коллегий тициев и фециалов. Алтари богини Ромы и Августа были возведены в галльских провинциях (напр., алтарь в Лугдуне (ныне Лион), построенный в священном лесу и окруженный статуями, к-рые олицетворяли 60 галльских общин), а спустя неск. лет — в ряде городов провинций Германии и Азии. Иногда культ Августа сливался с культами др. богов, в частности Геркулеса и Меркурия. В Риме Август не был непосредственным объектом культа. При жизни императора обожествлялся только его гений (*genius* — личное божество-хранитель), культ которого стал частью культа домашних богов — манов, ларов и пенатов, и нумен (*numen* — божественная сила). С 12 г. до Р. Х. в формуле клятвы гений Августа упоминался сразу вслед за Юпитером и перед пенатами. В кварталах Рима и в городах Италии при Августе были организованы компитальные коллегии, отправлявшие культ ларов и гения императора. Этим культом ведали ежегодно сменявшиеся фламины, выбиравшиеся из числа самых влиятельных декурионов и др. представителей провинциальных элит. Широкое распространение получили и сакральные коллегии севириов-августалов, где видную роль играли вольноотпущенники. В 14 г. по Р. Х. Август умер и был обожествлен. На геммах и рельефах Августа изображали в виде его офиц. покровителя *Аполлона* (*Suet. Aug. 70. 1; 94. 4*), в позе Юпитера со скипетром и с сидящим у его ног орлом, а также в обществе Ромы и Венеры. Сакрализация распространялась на всех членов имп. дома. Так, дочь Августа Юлия Старшая изображалась в виде *Дианы*, жена императора, Ливия, — в виде божества Благочестия (*Pietas*), Мира (*Pax*), Правосудия (*Iustitia*) или богини *Цереры*.

Имп. *Тибериус* (14–37) утвердил порядок деификации Августа и последовательно распространял и поддерживал его культ. Известно, что Тиберию было посвящено 11 храмов

в М. Азии, однако неясно, были ли они воздвигнуты ему при жизни или посмертно. Долгое время считалось, что Тибериус и *Клавдий* негативно относились к собственному божественному почитанию, но в последние годы это мнение оспаривается исследователями.

При имп. *Веспасиане* (69–79) И. к. стал всеобщим и обязательным. В городах и сельской местности создавались коллегии имп. ларов. Богатые плебеи и вольноотпущенники вступали в коллегии севириов-августалов и тратили значительные средства на постройку храмов, организацию праздников, игр, пиршеств. В провинциях к отправлению культа привлекалась местная знать. Участие в И. к. было свидетельством лояльности и благонадежности, уклонение — преступным святотатством (в соответствии с законом «об оскорблении величия»). Греч. оратор Элий Аристид утверждал, что ни один из подданных императора «не является столь дерзким, чтобы не дрогнуть при имени государя: он встает, он благоговейно его славит и возносит одновременно две молитвы: одну — к богам о его благополучии, а другую — к нему о своем собственном» (Ог. 26, 32). Клятва гением императора считалась священной. Причину интенсивной политики распространения почитания императоров династий Юлиев и Клавдиев при Веспасиане связывают с его стремлением легитимизировать собственную власть.

Относившиеся к И. к. символы, образы и девизы чеканились на монетах и медальонах, изображались в храмах, в частных домах, на площадях и триумфальных арках и, т. о., постоянно находились перед глазами жителей империи. Императоры становились членами всех главных жреческих коллегий, а порой присваивали себе атрибуты богов. Так, *Калигула* (37–41), объявив себя «господином» (*dominus*) и «богом» (*deus*), появлялся на публике в образе Юпитера, с позолоченной бородкой и молниями в руке, с трезубцем Нептуна, в шелках и на котурнах, с кадуцеем Меркурия или даже в облачении Венеры. «Господином» и «богом» велел себя именовать и имп. *Домициан* (81–96), при к-ром И. к. приобрел невероятный размах: в Риме на Палатинском холме были установлены золотые и серебряные статуи императора, а месяцы сент.

и окт. переименованы в его честь. Имп. *Коммод* (180–192), получивший от сената имя Феликс (счастливый) и вступивший во все жреческие коллегии, распорядился почитать себя как рим. Геркулеса (напр., на монетах он изображался в виде Геркулеса, в львиной шкуре, с рогом изобилия и яблоками Гесперид), однако сразу же после убийства императора культ был отменен. Имп. *Александра Севера* (222–235) часто изображали в образе Геркулеса, а императриц II–III вв. — с атрибутами *Юноны*, Венеры и Цереры. Геркулес и Дионис стали офиц. покровителями имп. дома Северов (193–235).

Начиная с *Траяна*, рим. императоры официально именовались «государями» (*dominus*). При имп. *Адриане* (117–138) в И. к. было включено почитание «вечного Рима» (*Roma Aeterna*). Стремясь привлечь внимание населения империи к традиц. рим. религии и ослабить влияние христианства, имп. *Деций Траян* (249–251) в 250 г. выпустил серию монет с портретами обожествленных императоров. Одновременно был опубликован указ, обязавший всех жителей империи участвовать в отправлении культа гения императора. Впосл. обожествлялись даже императоры-христиане, такие как *Валент* (364–378) и *Феодосий I Великий* (379–395).

Жертвоприношение в И. к. было олимпийского свойства, т. е. жертва во время застолья разделялась между его участниками — именно это отличало И. к. от культа «героев» (жертвоприношение хтонического свойства) и сближало с культами эллинистических правителей. При этом четко различали культ почившего императора и здравствующего. В последнем случае жертвы приносили не непосредственно божественному принцепсу, а ради него. Изображение императора занимало центральное место в И. к. Перед статуей императора совершали жертвоприношения, ее украшали венками и обходили в торжественной процессии. Празднования в честь императора, которые сопровождались жертвоприношениями, торжественными шествиями, застольями, спортивными и муз. состязаниями, происходили в день рождения государя, в годовщину его восшествия на престол, в день основания И. к. в данном городе. Особый случай — визит императора (парусия,





adventus), в день приезда к-рого процессия из лучших жителей города с оливковыми или пальмовыми ветвями, со свечами и с факелами выходила за городские стены встречать своего государя. Торжественный прием императора продолжался жертвоприношениями и играми внутри городских стен. Храмы, посвященные И. к., имели особые календари на целый год, примером чего является календарь храма Августа, т. н. Feriale Cumanum (ILS. 108).

Кроме жреческих и гражданских религ. союзов с И. к. также связаны некоторые формы мистериальных культов. Напр., в эфесских мистериях Деметры наравне с ней почитались Augusti и члены имп. фамилии (IEph. II. 213), а в Элевсине иерофант наряду с др. священными предметами показывал изображения императоров. Императора воспринимали как живое воплощение преодоления смерти и достижения божественного бессмертия.

Лит.: Heinen H. Zur Begründung des römischen Kaiserkultes // Klio. Lpz., 1911. Bd. 11. S. 129–177; Мелихов В. А. Культ рим. императоров и его значение в борьбе язычества с христианством. Х., 1912; Буассье Г. Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1914; Taylor L. R. The Divinity of the Roman Emperor. Middletown, 1931; idem. The Divinity of the Roman Emperor. Phil., 1975; Etienne R. Le Culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien. P., 1958; Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961; она же. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987; Pleket H. W. An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries // HarvTR. 1965. Vol. 58. N 4. P. 331–347; Gesche H. Die Vergottung Caesars. Kallmünz, 1968; Weinstock S. Divus Julius. Oxf., 1971; Hesberg H., von. Archäologische Denkmäler zum römischen Kaiserkult // ANRW. R. 2. 1978. Bd. 16. N 2. S. 911–995; 1981. Bd. 17. N 2. S. 1032–1199; Herz P. Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955–1975) // Ibid. S. 833–910; idem. Kaiserfeste der Prinzipatszeit // Ibid. S. 1135–1200; Römischer Kaiserkult / Hrsg. A. Wlosok. Darmstadt, 1978; Price S. R. F. Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult // JRS. 1980. Vol. 70. P. 28–43; idem. Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult // JHS. 1984. Vol. 104. P. 79–95; idem. Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Camb.; N. Y., 1984, 1987; Hänlein-Schäfer H. Veneratio Augusti: Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers. R., 1985; Pekáry T. Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft, dargestellt anhand der Schriftquellen. B., 1985; Fishwick D. The Imperial Cult in the Latin West. Leiden, 1987–2005. 3 vol. in 8 pt.; Feary J. R. Herrscherkult // RAC. 1988. Bd. 14. S. 1047–1093; Абрамзон М. Г. Монеты как средство пропаганды офиц. политики Римской империи. М., 1995; Harland P. A. Honours and Worship: Emperors, Imperial Cults and Associations at Ephesus // Studies in Religion. Sciences Religieuses. Toronto, 1996. Vol. 25. N 3. P. 319–334.

А. В. Белоусов, В. О. Никитин

**ИМПЕРАТОРСКИЙ МИНОЛОГИЙ**, условное название сборника кратких житий святых, по одному на день, расположенных по календарному принципу; создан в К-поле по заказу имп. *Михаила IV Пафлагона* (1034–1041). Название было введено в научный оборот А. Эрхардом (Kaisermenologium). В. В. Латышев, к-рому была известна часть списков И. м., определил его как «Царскую» миною, поскольку его тексты заканчиваются прошением (обычно написанным додекасиллабическим размером) за императора, образующим акrostих «МІХАН П». В качестве возможных заказчиков Латышев рассматривал 8 визант. императоров X–XI вв. с именем Михаил, но склонялся к датировке И. м. X в., ошибочно считая его предшественником сборника житий прп. *Симеона Метафраста*. Окончательное отнесение И. м. к имп. заказу, но с датировкой XI в. принадлежит Ф. Д'Аюто. Он доказал связь акrostиха с именем императора, упоминаемым в одном из Житий «ангелоименного императора». Латышев, И. Делез, П. Франки де Кавальери и др. обнаружили ряд текстов, послуживших основой для автора И. м. В 1939 г. Ф. Алькеном были опубликованы тексты январских Житий И. м., сохранившиеся в иллюстрированном списке И. м. из Художественного музея Уолтерса в Балтиморе (США) (Baltim. W 521). Решающая роль в исследовании состава, рукописной традиции и истории И. м. принадлежит Эрхарду. Он показал, что все выявленные списки И. м. представляют собой 2 редакции (А, В), текст минология относится к XI в. и полностью использует жития, собранные Симеоном Метафрастом. Создание И. м. Эрхард связал с Михаилом IV Пафлагоном.

Более древней редакцией Эрхард считал менее распространенную редакцию В. От нее сохранились только отдельные тексты на февр.—май в рукописях XII и XVI вв. (Ath. Kutlum. 23; Ath. Protat. 47; Athen. Ethn. Bibl. gr. 982), а также почти полный иллюстрированный том на янв. (Baltim. W 521), вероятно созданный для самого Михаила IV. Тексты редакции В по объему и содержанию близки к текстам редакции А, однако в них включена заключительная молитва за императора, обращенная к святому, к-рому посвящен текст. Эрхард считал редакцию В первой неудачной попыткой создания И. м.

Редакция А сохранилась значительно лучше. От нее также остался один иллюстрированный том (февр.—март), вероятно созданный для Михаила IV (ГИМ. Греч. № 376 (Син. греч. 183)). Остальные тома сохранились в более поздних рукописях: том на июнь—авг. в 3 полных (Hieros. Patr. 17, XII в.; Ath. Dionys. 83, 1142 г.; Athen. Ethn. Bibl. gr. 1046, XIV в.; Hieros. S. Crucis. 16, XVI в.) и в 4 неполных списках (Ath. Lawra. 1966, 1667/68 г.; Ambros. gr. 834 (B 1 inf.), 1239/40 г.; Ath. Xeropot. 242, 1635 г.; Ath. Dionys. 166, 1616 г.), остатки тома на апр.—май (Patm. 736, XIV в.) и отдельные тексты на др. месяцы: 3 на нояб. (Vat. gr. 793, XIII в.) и, вероятно, 3 на сент., 6 на окт. и 5 на дек. (см.: Ehrhard. 1952. S. 398–399).

И. м. входит в ряд к-польских агиографических проектов X–XI вв.: от Симеона Метафраста до *Иоанна Ксифилина младшего*. Его появление связано, видимо, как с личным благочестием заказчика (см.: *Михаил Пселл*. Хронография / Пер., ст. и примеч.: Я. Н. Любарский. М., 1978. С. 44–46), так и с отсутствием полного минология на весь год с единообразными текстами (Минологий Симеона Метафраста не был доведен до конца, а т. н. Минологий Василия II является синаксарем). Тексты И. м. по объему соответствуют визант. понятию Βίος ἐν συντόμῳ (житие вкратце) и примерно в 4 раза короче поздних житий по Симеону Метафрасту, но значительно длиннее житий, собранных в синаксарях.

В качестве источников анонимный автор (или авторы) И. м. использовали прежде всего Жития, составленные Симеоном Метафрастом, а в др. случаях — древние жития. Автор практически не вносил смысловых изменений в источник, добавляя лишь риторические пассажи. Так, напр., Житие ап. Андрея Первозванного в И. м. основано на Житии, написанном Симеоном Метафрастом, причем ок. 10% заимствованного материала подверглось перестановке, ок. 20% — грамматической и лексической правке, и лишь 8% текста не зависит от источника.

И. м. мало исследован как лит. памятник. Как агиографический источник он ценен только в тех частях, где опирается на несохранившиеся древние тексты. Текст И. м. издали Латышев на февр.—март и июнь—авг. (Menologii anonymi. 1911–1912),



Алькен на янв. (*Halkin*. 1939, 1985); публиковались отдельные тексты (напр., Житие ап. Андрея — Греч. предания о св. ап. Андрее / Подгот. изд.: А. Ю. Виноградов. СПб., 2005. [Т. 1]: Жития). В наст. время неизданные тексты И. м. готовит к печати Д'Аюто.

Остается открытым вопрос о неравномерном составе томов И. м. Так, в том могут входить жития святых, относящиеся к 1 или 3 месяцам. Эрхард предположил наличие неск. разноформатных комплектов по 1, 2 и 3 месяца, что не подтверждается рукописной традицией, т. к. мы не имеем следов присутствия одного и того же месяца в рукописях разных форматов, т. е. янв. встречается только в томе на 1 месяц, февр., март, апр. и май — на 2 месяца и т. д. Гипотетически эта проблема может быть решена следующим образом. С одной стороны, редакция В содержит хорошо разработанные в 1-й половине тексты на февр., большое число текстов на март (особенно на 2-ю половину месяца) и отдельные жития на апр. и май. С др. стороны, наличие тома на янв. (*Baltim. W 521*) в редакции В свидетельствует о существовании полного комплекта томов этой редакции (вопреки предположению Эрхарда о редакции В как незаконченном черновом варианте редакции А). Однако для рукописной традиции (почти исключительно тома на февр.—март) характерно, вероятнее всего, то, что редакция В начиналась с февр., т. е. так же, как начинается с него один из 2 оригинальных томов редакции А (ГИМ. Син. Греч. 183), состоящий из 2 месяцев — февр. и марта. Предположительное начало обеих редакций И. м. с февр. вполне согласуется с активным использованием его автором *Минология* Симеона Метафраста. Полный *Минологий* Симеона Метафраста заканчивается янв., том на февр.—апр. содержит не полные месячные комплекты житий, а лишь остатки материалов Симеона Метафраста. В этом контексте начало И. м. с февр. представляет собой попытку продолжения корпуса житий Симеона Метафраста и соответственно минологического корпуса с житием на каждый день.

Исходя из этой идеи структура томов редакции А может быть объяснена так: февр.—март, апр.—май, июнь—авг., сент.—окт. (?), нояб.—дек. (?), янв. Т. о., вначале были со-

зданы два 2-месячных (ввиду сокращения объема житий по сравнению с текстами Метафраста примерно в 4 раза) тома, затем один 3-месячный, к-рый должен был завершить церковный год, а вслед за этим, видимо решив продолжить удачное начинание, составители И. м. выпустили, переработав жития по Симеону Метафрасту, еще два 2-месячных (?) тома, закончив их томом на янв.

А. Ю. Виноградов

#### Иллюстрированные списки И. м.

Из сохранившихся рукописей И. м. иллюстрированы 3: том на янв. из Художественного музея Уолтерса в Балтиморе (*Baltim. W 521*); том на февр. и март из ГИМ (Греч. № 376 (Син. греч. 183)) и 5 листов из Музея Бенаки в Афинах (*Athen. Ven. 71*).

Балтиморский минологий происходит из библиотеки Александрийского Патриархата в Каире (бывш. *Sahirens. gr. 33*), откуда он был похищен в нач. XX в. и в 1930 г. в Париже приобретен амер. коллекционером Г. Уолтерсом. Часть листов утрачена в древности и заменена бумажными в XVI в. (размер листов — 299/301×232/236 мм, размер миниатюр — 71/80×144/160 мм). Сохранилось 24 иллюстрации к житиям святых и гомилиям на 4–25 янв. (на 5 и 18 янв. по 2 текста); лист с миниатюрой на 2 янв. находится в Гос.

*Владимир (Филантропов)*. 1894; *Фонкич, Поляков*. 1993; *Дер-Нерсесян*. 1973; *Попов*. 1911; *Latyšev*. 1911–1912; *Древности*. 2004).

Фрагменты рукописи из Музея Бенаки представляют собой 5 листов пергамена (размер листов 85/130×175/185 мм, размер миниатюр 64/66×136/148 мм). На миниатюрах изображены: мч. Фемистоклей (*Fol. 1*); вмч. Феодор Тирон (*Fol. 2v*); прп. Лев, еп. Катанский (*Fol. 3v*); сщмч. Поликарп, еп. Смирнский (*Fol. 4v*), и свт. Тарасий, архиеп. К-польский (*Fol. 5v*) (*Λάλλα-Ζιζήκα Ε., Ρίζου-Κουρούλου*. 1991).

Оформление рукописей И. м. сходно: перед каждым текстом помещена прямоугольная миниатюра на золотом фоне, по ширине равная 2 колонкам. На миниатюрах на фоне гористого пейзажа или богато украшенных зданий изображены казни мучеников, фигуры молящихся святых, евангельские сцены и события из истории Церкви. По иконографии и стилю миниатюры 3 И. м. близки друг другу и иллюстрациям *Минология* Василия II (*Vat. gr. 1613*, 976–1025 гг.), однако соотношение этих рукописей долгое время оставалось неясным.

Было распространено мнение, что миниатюры всех 4 рукописей восходят к некоему общему прототипу. *Минологий* из Художественного музея Уолтерса



*Мученичество святых Феопемпта и Феоны Никомидийских. Миниатюра из Минология. 1034–1041 гг. (?) (Baltim. W 521. Fol. 25v)*

б-ке в Берлине (*Berolin. SB. gr. Fol. 31*) (см.: *Halkin*. 1939; *Vikan*. 1973; *Patterson-Ševčenko*. 1993).

*Минологий*, находящийся в ГИМ, был привезен в Москву в 1654 г. *Арсением (Сухановым)* из мон-ря *Кастамонит* на Афоне. В томе содержится 55 текстов житий (по одному на каждый день) и 4 гомилии. Сохранилось 57 миниатюр, иллюстрирующих каждый текст (кроме Житий прп. Парфения, еп. Лампсакийского, и мч. Кодрата Коринфского, первые листы к-рых утрачены; размер листов 311/3×244/6 мм, размер миниатюр 65/80×145/150 мм) (см.:

большинство исследователей датировали годами правления имп. Михаила IV Пафлагона. Относительно времени создания рукописи из ГИМ и фрагментов из Музея Бенаки высказывались разные мнения. Сопоставив оформление минологиев из Балтимора и Москвы, С. Дер-Нерсесян сделала вывод об их принадлежности к разным комплектам иллюстрированных И. м. и датировала рукописи 1034–1041 гг. и кон. XI в. соответственно. Листы *Минология* из Афин исследовательница считала остатками 3-го иллюстрированного издания, также созданного в XI в. Миниатюры рукописи из ГИМ и фрагментов из Музея Бенаки, по мнению



Успение прп. Алексия, человека Божия.  
Миниатюра из Минология. 2-я четв. XI в.  
(ГИМ. Син. греч. 183. Л. 210 об.)

Дер-Нерсесян, были скопированы с несохранившегося образца Минология Василия II, поскольку в них существуют расхождения в иконографии с последним. Так, различаются миниатюры, иллюстрирующие Жития прп. Маруфа, еп. Месопотамского (ГИМ. Син. греч. 183. Л. 132, под 21 февр.; Vat. gr. 1613. P. 406, под 16 февр.), апостолов Архиппа, Филимона и мц. равноап. Апфии (ГИМ. Син. греч. 183. Л. 101, под 21 февр.; Vat. gr. 1613. P. 200, под 23 нояб.), мч. Дометия и иже с ним (ГИМ. Син. греч. 183. Л. 237, под 24 марта; Vat. gr. 1613. P. 89, под 4 окт.), мч. Хрисанфа и мц. Дарии Римских (Син. греч. 183. Л. 220, под 19 марта; Vat. gr. 1613. P. 118, под 17 окт.). Однако выявленные расхождения не настолько значительны, чтобы исключить возможность прямой зависимости миниатюр московской рукописи от ватиканской. Дни празднований в указанных случаях расходятся вплоть до нескольких месяцев. Вполне вероятно, что мастер московской рукописи все же использовал Минологий Василия II в качестве образца, но в некоторых случаях не нашел житий соответствующих святых (всего в Минологии Василия II 430 миниатюр) и проиллюстрировал жития И. м. на основании содержащихся в них сведений. Не исключено также, что существовал 2-й т. Минология Василия II с житиями на др. половину года, содержавший тексты и миниатюры, соответствовавшие иллюстрациям житий на март московского

Минология. Среди известных иллюстрированных агиографических рукописей только в московском Минологии есть изображения святых на март (28 миниатюр; миниатюра с изображением мч. Кодрата утрачена, еще на 2 миниатюрах представлено перенесение мощей патриарха Никифора и Благовещение). Из миниатюр афинских фрагментов и Минология Василия II существенно отличается лишь миниатюра к Житию мч. Фемистокля: в афинском фрагменте (Fol. 1) показано, как палач ведет святого на казнь, в Минологии Василия II (P. 262 — под 21 дек.) изображена сама казнь. Т. о., сопоставление сохранившихся миниатюр не позволяет окончательно подтвердить или опровергнуть гипотезу Дер-Нерсесян.

Изучение Н. Паттерсон-Шевченко миниатюр рукописи из Балтимора показало, что они скопированы с незначительными изменениями именно с миниатюр Минология Василия II.

Данные, опубликованные Д'Аюто (D'Aiuto. 1997), свидетельствуют в пользу предположения об одновременном создании иллюстрированных списков И. м. Исследователь пришел к выводу, что писец московского Минология — это каллиграф Николай, переписавший в 1040 г. сборник трактатов из Университетской б-ки в Гейдельберге (Palat. gr. 281) для имп. секретаря (аскрита) и судьи Селевкии Романа. По мнению Д'Аюто, 3 иллюстрированных экземпляра И. м. являются остатками 2 роскошных многотомных изданий, протографов редакций (А, В) И. м., созданных по заказу имп. Михаила IV в 1034–1041 гг. Д'Аюто относит Минологий из Балтимора и фрагменты рукописи из Музея Бенаки к редакции В, полагая, что текст написан одним писцом; одинаково и оформление листов в обеих рукописях; тогда вполне вероятно их происхождение из одного многотомного издания И. м.

Исследование стиля живописи миниатюр 3 И. м. также свидетельствует о создании их в одно время (1034–1041) и в одной мастерской. В миниатюрах точно воспроизводятся композиционные схемы, формы пейзажного и архитектурного фонов, позы, иногда даже типы лиц персонажей миниатюр Минология Василия II. В большинстве миниатюр московской рукописи и афин-

ских фрагментов повторяются не только композиционные схемы, но и цветовые решения и случайные погрешности, встречающиеся в миниатюрах Минология Василия II. Причем в 3 рукописях И. м., несмотря на их следование протографу, в трактовке заимствованных композиций и отдельных форм прослеживаются характерные особенности, которые позволяют говорить о принадлежности этих рукописей не только одной мастерской, но даже одному мастеру (Захарова. 2003; Zakharova. 2001; 2008).

Поскольку все 4 рукописи созданы по имп. заказу, то вероятно, что мастер 3 Минологиев работал в той же придворной мастерской, что и художники Минология Василия II, и был их преемником. Художественный уровень работы мастера очень высок. Письмо тонкое и очень тщательное, рисунок аккуратный, краски яркие и насыщенные. Постановка немного приземистых фигур персонажей и их пропорции близки к классическим нормам. Формы имеют объем и материальную весомость, пластическая моделировка поверхностей мягкая и плавная. Мастер не стремится к новштвам, появившимся в монументальной живописи 30–40-х гг. XI в.: к строгому аскетизму образов, к дематериализации и преобразению форм посредством замены классических живописных средств на более условные и абстрактные изображения. Его исполненный гармонии стиль более близок к живописи времени имп. Василия II (976–1025), когда поиски нового образа духовности и иных выразительных средств постепенно начинали видоизменять классические формы произведений (напр., иконы свт. Николая и ап. Филиппа из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, миниатюры из Евангелий (Sinait. 204) из мон-ря Дионисия на Афоне (Ath. Dionys. 588), из Национальной б-ки в Париже (Paris. Coislin. 20), из Псалтири Василия II (Marc. gr. Z. 17)).

Лит.: Владимир (Филантропов), архим. Систематическое описание рукописей Моск. Синодальной (Патриаршей) б-ки. М., 1894. Ч. 1: [Рукописи греч.]. № 376. С. 561–566; Il Menologio di Basilio II (Vat. gr. 1613). Torino, 1907. Vol. 1–2. P. XIX–XX. (Codices e Vaticanis Selecti: 8); Ионов Н. П. Миниатюры греч. Минология XI в. № 183 Моск. Синодальной б-ки. М., 1911; Latyšev B., ed. Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt. Petropoli, 1911–1912. Fasc. 1–2. Lpz., 1970; он же (Латышев В. В.). Четырехминей Иоанна Ксифилина // ИИАН.





Сер. 6. № 4. С. 231–240; он же. Визант. «Царская» миная. Пр., 1915. Сер. 8. Т. 12. № 7. (ЗИАИ); *Halkin F.* Le mois de janvier du «Ménologe impérial» byzantin // *AnBoll.* 1939. Vol. 57. P. 225–236 (Idem: *Le ménologe impérial de Baltimore.* Brux., 1985); *idem.* Euphémie de Chalédoine: Légendes byzantines. Brux., 1965. P. 165–168. (SH; 41); *idem.* Les martyrs Théopemptos et Théonas dans le Ménologe impérial // *JOB.* 1981. Bd. 30. S. 152–155; *idem.* Les moines martyrs du Sinaï dans le Ménologe impérial // *Mémorial A.-J. Festugière: Antiquité païenne et chrétienne / Ed.: E. Lucchesi, H. D. Saffrey.* Genève, 1984. P. 268–270. (Cah. d'Orientalisme; Vol. 10); *idem.* Le prophète «saint» Jérémie dans le Ménologe impérial byzantin // *Biblica.* 1984. T. 65. P. 111–114; *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Lpz., 1952. Bd. 3. S. 341–442; *Дер-Нерсесян С.* Московский Менологий // *Византия.* Юж. славяне и Др. Русь. Зап. Европа: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 94–111; *Vican G., ed.* Illuminated Greek Manuscripts in American Collections: An Exhibition in Honour of K. Weitzmann. Princeton, 1973. P. 79–81. Ill. 11; *Aubi-neau M.* Zôticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux // *AnBoll.* 1975. Vol. 93. P. 71–84; *Spatharakis I.* Corpus of dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. Leiden, 1981. Vol. 1. P. 74–75; *Halkin F., Festugière A.-J.* Dix Texts inédits tirés du Ménologe Impérial de Koutloumous. Genève, 1984. (Cah. d'Orientalisme; Vol. 8); *Δετοράκης Θ.* Η χρονολόγηση του αυτοκρατορικού μνηολογίου του Β. Λάτση // *BZ.* 1990. Bd. 83. S. 46–50; *Λάππα-Ζιζήκα Ε., Ρίζου-Κουρούλου Μ.* Κατάλογος Ἑλληνικῶν χειρογράφων τοῦ Μουσείου Μπενάκη (10–16 αἰ.). Ἀθήνα, 1991; *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греч. рукописи Синодальной б-ки. М., 1993. № 376. С. 121–123; *Hagiographica Cyprica.* Turnhout, 1993. P. 125–135. (CCSG; 26); *Patterson-Sevcenko N.* The Walters «Imperial» Menologion // *The J. of the Walters Art Gallery.* 1993. Vol. 51. P. 43–64; *D'Aiuto F.* Nuovi elementi per la datazione del Menologio Imperiale: I copisti degli esemplari miniati // *Atti d. Accad. Nazionale dei Lincei. Rendiconti.* R., 1997. Ser. 9. Vol. 8. Fasc. 4. P. 715–747; *idem.* Note ai manoscritti del Menologio Imperiale // *RSBN.* 2003. Vol. 39. P. 180–228; *idem.* Un ramo italogreco nella tradizione manoscritta del «Menologio Imperiale»: Riflessioni in margine ai testimoni ambrosiani // *Nuove ricerche sui manoscritti greci dell'Ambrosiana: Atti del conv. Milano, 2003. Mil., 2004.* P. 145–178; *idem.* Una collezione agiografica postmetafrastica e il suo 'doppio': I Menologi Imperiali A e B // *Proc. of the 21<sup>st</sup> Intern. Congr. of Byzantine Studies.* London, 21–26 Aug., 2006. Aldershot, 2006. Vol. 3. P. 385–386; *The Glory of Byzantium / Ed. H. C. Evans, W. D. Wixom.* N.; Y., 1997. P. 101–102; *Захарова А. В.* Миниатюры Императорских минологиев и визант. искусство кон. X – 1-й пол. XI в.: АКД. М., 2003; *она же (Zakharova A.)* Miniatures of the Imperial Menologia // *XX Congrès Intern. des Études Byzantines.* P., 2001. P. 30; *eadem.* Los ocho artistas del Menologio de Basilio II // *El Menologio de Basilio II: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1613: Libro de estudios con ocasión de la edición facsimil / Dir. por F. D'Aiuto.* Vat.; Atenas; Madrid, 2008. P. 189–190; *Древности мон-рей Афона X–XVII вв. в России: Из музеев, б-к, архивов Москвы и Подмосквья: Кат. выст. 17 мая – 4 июля 2004 г. М., 2004.* № II. 6. С. 125–130.

А. В. Захарова

**ИМПЕРСКАЯ ЦЕРКОВЬ** [нем. Reichskirche; англ. Imperial Church System], историографическое понятие, характеризующее особую организацию Церкви в Зап. Европе, основными чертами к-рой являлись включенность Церкви в структуры гос-ва и ее зависимость от власти государя (императора или короля). Согласно сложившейся в исторической науке XIX – нач. XX в. концепции, Церковь поздней античности и средневековья представляла собой придаток гос-ва и использовалась правителями для укрепления собственной власти в державе. Такая И. Ц. рассматривалась как противовес светской феодальной знати, усиление к-рой было опасно для власти правителя (*Waitz.* 1876; *Hauck.* 1896). Распространение этой концепции привело к появлению в 30-х гг. XX в. представлений о «системе имперской Церкви» в *Римско-Германской империи*, куда при кор. *Генрихе III* (1039–1056, император с 1046) было включено и папство (*Kehr.* 1931, а также *Santifaller.* 1964; *Köller.* 1968). С 60-х гг. XX в. в историографии прослеживается тенденция к отказу как от этого определения, так и от старой концепции И. Ц. в принципе. Возражения совр. исследователей вызывают тезисы о единстве И. Ц. (*Schieffer.* 1989), противопоставления церковной и светской знати (*Fleckenstein.* 1966), полном контроле правителя над избранием епископов (*Zielinski.* 1984); под сомнение ставится роль епископов как «имперских агентов» в провинциях (*Leyser.* 1981; *Reuter.* 2006). Вместе с тем И. Ц. продолжает в целом рассматриваться как явление, способствовавшее консолидации гос-ва и обеспечивавшее прочную связь между правителем, его двором и местной знатью.

Широко встречающиеся в источниках определения «императорский» и «королевский» применительно к церквам и мон-рям (лат. ecclesia imperialis, ecclesia regalis, ecclesia regis; нем. Kaiserkirche; англ. royal peculiar, royal chapel; франц. église royale и т. д.; аналогично в отношении мон-рей) употреблялись для обозначения особого статуса храма или мон-ря. Храм или мон-рь получали подобный статус, если были основаны монархом, часто посещаемы им (с чем могли быть связаны архитектурные особенности храма), если в церкви или в мон-ре были погребены представи-

тели королевской (имп.) династии, если король или члены его семьи делали храму или мон-рю значительные дарения и вклады на помин души, а также если клир или монастырская братия были связаны с государем или королевской династией (напр., среди представителей клира или монахов находились члены королевской семьи) и т. д. Определения «императорский» и «королевский» употреблялись применительно к церквам и мон-рям, к-рым монархи даровали определенные привилегии и вслед. этого могли оказывать влияние при замещении должностей. Главы таких церквей и мон-рей зачастую были связаны с монархом вассально-ленными отношениями, среди них были частные церкви и аббатства королей (императоров) (см. ст. *Частной церкви право*).

Личные связи епископов и аббатов с государем, сосредоточение в руках духовенства политической и экономической власти на значительных территориях, включенность епископов и аббатов в состав правящей элиты, а также соответствующие представления о месте Церкви в обществе и о ее взаимоотношениях с королевской властью были характерны для мн. европ. гос-в в средние века и Новое время и восходили к религиозно-политической традиции поздней Римской империи начиная с имп. *Константина I Великого*. В раннее средневековье тесная связь церковных и гос. институтов существовала в *Византийской империи* (см. разд. «Империя и Церковь»), в Вестготском королевстве (см. ст. *Готы*), но понятие «Имперская Церковь» традиционно используется для характеристики церковной организации в Каролингской империи, в королевствах, образовавшихся после ее распада, и в Римско-Германской империи эпохи правления Саксонской (919–1024) и Салической (1024–1125) династий.

Считается, что *Вормский конкордат* (1122) положил конец системе И. Ц., однако и в XIII–XIV вв. в Германии характерные для И. Ц. отношения католич. Церкви и королевской власти оказали влияние на формирование имперских церковных территориальных княжеств, способствовали оформлению особого «сословия» имперских епископов (Fürstbischöfe) и прелатов (Reichsprälaten, Reichsklöster, Reichsabteien, Reichsstifte), просуществовавшего





до нач. XIX в. Соединение высокой церковной должности со светским княжеским или графским титулом в средние века и Новое время было характерно и для Англии (архиепископ Даремский в XI–XIX вв. носил титул Даремского графа-палатина (prince-bishop)), Франции (с нач. XIII в. архиепископ Реймский имел титул герцога Реймского, епископ Лангрский — герцога Лангрского, епископ Бове — графа Бове, епископ Шалонский — графа Шалонского, епископ Нуайонский — графа Нуайонского, и наоборот, герцог Ланский с нач. XIII в. был одновременно епископом Ланским; все они являлись пэрами Франции), Польши (в XIV–XVIII вв. епископ Варминский (Эрmlandский) носил титул князя Варминского, в 1443–1770 епископ Краковский — титул герцога Севежского), Испании (епископ Уржельский с 1278 до наст. времени имеет титул соправителя (сопринципе) князя Андоррского).

В 1933 г. в нацистской Германии была предпринята неудачная попытка объединить протестант. церкви в единую т. н. И. Ц. (Reichskirche, также Deutsche Evangelische Kirche) (подробнее см. в ст. *Германия*).

#### Э. П. К.

**Каролингская империя.** В ходе переселения народов и крушения рим. государственности христ. Церковь в Зап. Европе представляла собой конгломерат локальных Церквей, слабо связанных с Римом и друг с другом. В VI–VIII вв. в отдельных королевствах намечается постепенная консолидация церковных структур. Во Франкском гос-ве отношения между королем и духовенством, основные принципы организации Церкви были упорядочены и узаконены королевскими капитуляриями 2-й пол. VIII в. при 1-м короле из Каролингской династии Пипине III Коротком (751–768) и его преемниках. Оформление структур И. Ц. определялось потребностью гос. власти осуществлять контроль над огромной территорией. При общей неразвитости адм. структур использование церковной орг-ции для решения этой задачи оказалось наиболее эффективным способом, прежде всего потому, что она была достаточно разветвленной и охватывала значительную часть территории королевства. Расцветом И. Ц. во Франкском гос-ве обычно считают период между правлениями *Карла Великого*

(768–814, император с 800) и *Карла Лысого* (840–877, император с 875). В сер.— 2-й пол. IX в. ослабление королевской власти и рост независимости епископов и аббатов привели к упадку И. Ц.

В процессе разложения рим. государственности в Галлии (IV–VII вв.) власть на местах все больше сосредоточивалась в руках провинциальных епископов. В своих диоцезах они переняли исполнение мн. публичных функций (суд, сбор налогов, организация внутригородской жизни и др.), нередко вступая на этой почве в конфликты с представителями светской власти. Епископские кафедры фактически контролировались могущественными кланами галло-рим. аристократии, а церковные должности передавались по наследству в рамках одной семьи. В это же время во Франкском королевстве происходило оформление института частной церкви. Частными считались церкви и мон-ри, основанные по инициативе и на средства частного лица (как из мирян, так и из духовенства). Представители знати, стремясь гарантировать личное и родовое благополучие, основывали на своих землях храмы и мон-ри, надеялись на привилегии и дары, способствовали помещению в них различных реликвий, получая взамен молитвенное заступничество клира перед Богом. При этом они сохраняли власть над такими храмами и мон-рями в качестве их сюзеренов: имели право назначать и совершать *инвеституру* клирика частной церкви (священника, аббата), распоряжаться доходами храма или мон-ря, исполняли функции фогта (от лат. advocatus), защитника мирских, чаще всего имущественных интересов храма или мон-ря. Нередко аббатами становились младшие представители знатных родов.

Представители династии Каролингов широко использовали право частной церкви. Сначала на землях королевского домена, а затем и фиска, в т. ч. и на вновь завоеванных территориях, было основано немало мон-рей, как мужских, так и женских, аббаты и аббатисы к-рых приносили клятву верности королю. Такие мон-ри и церкви получали широкие привилегии (право свободных выборов аббата, налоговый и судебный иммунитет, сбор пошлин и организацию местных рынков), а также военную защиту и земельные пожа-

лования. Взамен монашеские общины были обязаны исполнять т. н. королевскую службу (servitium regis): содержать за свой счет королевский двор и чиновников, прибывавших в провинцию для отправления властных полномочий, поставлять продовольствие в королевские пфальцы, выставлять военный отряд из крестьян, помещенных на монастырских землях, участвовать в заседаниях королевского суда, помогать сюзерену советом, брать на себя исполнение дипломатических функций, молиться за королевскую династию и проч. (так, в «Notitia de servitio monasteriorum» (817) приводится 3 списка мон-рей, обязанных королю «dona et militia» (дарами и военным отрядом), «sola dona sine militia» (только дарами без военного отряда), «solas orationes pro salute imperatoris vel filiorum eius et stabilitate imperii» (только молитвами о благе императора или сыновей его и спокойствии империи) — MGH. Capit. T. 1. P. 350–352). Частные мон-ри и церкви, принадлежавшие светским и церковным владельцам, переходили в разряд королевских (имперских), т. е. подчиненных королю (императору), через процедуру коммэндации (commendatio). При Каролингах мон-ри, выведенные из-под контроля местных графов и епископов, превратились в крупнейшие землевладельцев (земельные владения среднего еп-ства, как правило, уступали крупному монастырскому), при этом оставаясь надежной опорой королевской власти. Монашеские реформы Пипина Короткого и *Карла Великого* были направлены на определение соотношения власти короля, епископа и аббата, решение вопросов смещения аббата и его поставления епископом, «закрепление» монахов за теми мон-рями, где они принимали постриг. Цель общей монашеской реформы имп. *Людовика Благочестивого* (814–840) была в том, чтобы привести к единообразию уставы всех имперских мон-рей (за основу брался монашеский устав прп. *Венедикта Нурсийского*). Эти действия осуществлялись параллельно с практикой поставления светских лиц во главе аббатств (эта практика получила распространение при Карломане (майордом в 741–747) и его преемниках). Светские аббаты (abbas-comes) владели монастырскими землями по праву ленного держа-





ния, благодаря чему усиливалась их связь с королевской властью. Решения Соборов (в Тьонвиле (844), в Париже (846), в Тросли (909) и др.), запрещавшие подобную практику, не изменили ситуацию (случаи управления мон-рей светскими лицами встречались до XI в.).

По традиции древнейшие епископские кафедры занимали члены королевской семьи и выходцы из королевской капеллы. Термин «капеллан» (*capellanus*) впервые встречается в грамоте Карла Мартелла от 741 г.; изначально он применялся по отношению к клирикам, состоявшим при главной реликвии франк. королей — каппе (плаще) свт. *Мартина* Турского. Во 2-й пол. VIII в. капелла стала функционировать и как королевская (имп.) канцелярия: капелланы составляли грамоты, глава капеллы визирует королевские дипломы. Нередко эти же люди одновременно являлись и аббатами крупнейших имперских мон-рей. Нек-рые кафедры (напр., Мецкая в 791–819) долгое время оставались вакантными и находились непосредственно в распоряжении короля. С одной стороны, епископы по-прежнему обладали широким кругом властных полномочий в своих еп-ствах, нередко конкурируя с графами в отправлении публичной власти. С др. стороны, на них распространялись обязанности несения т. н. королевской службы. Подобно мон-рям, отдельные церкви в рамках еп-ств (прежде всего, кафедральные соборы) получали иммунитетные привилегии и земельные пожалования, но монарх сохранял за собой право распоряжаться большей частью доходов с земель, переданных церковным учреждениям. Единство церковной системы в рамках державы обеспечивалось регулярным созывом провинциальных и общефранк. Соборов. Карл Великий, продолжив политику укрепления церковной иерархии, увеличил адм. и юридические полномочия архиепископов в отношении входивших в их юрисдикцию еп-ств (*Admonitio Generalis* (789) // *MGH. Capit.* Т. 1. Р. 52–62; решения Франкфуртского Собора (794)). Были определены границы архиеп-ств, ряд еп-ств, в частности Кёльнское в 795 г., Зальцбургское в 798 г., закрепили за собой статус архиеп-ств.

С увеличением владений церковных прелатов и выдачей им новых иммунитетных пожалований усили-

лась роль светских представителей Церкви (фогтов), с VII в. занимавшихся отправление светского правосудия, рядом адм. задач и военным управлением, т. е. делами, традиционно не входившими в юрисдикцию епископов или аббатов. Фогты назначались правителем из местной знати; в случае, когда мон-рь возглавлял светский аббат, функции фогта отходили к нему. С сер. IX в. должность фогта все чаще становилась наследственной, это усиливало влияние знатных родов на политику епископов и приводило к распаду И. Ц.

Важной особенностью И. Ц. при Каролингах стали взаимоотношения с Римскими папами. Принятие при поддержке папы *Захарии* (741–752) королевского титула Пипином III (в 751), а также помазание короля 28 июля 754 г. папой *Стефаном III* способствовали легитимации и сакрализации власти новой династии. На Рождество 800 г. папа *Лев III* короновал Карла Великого имп. короной, в посл. папы проводили имп. коронацию преемников еще при жизни франк. правителей (в 813 — Людовика Благочестивого, в 823 — Лотаря I, в 850 — Людовика II Итальянского). Поддержка, оказанная франк. правителям папством, способствовала укреплению влияния Папского престола на дела Церкви на территории Западнофранкского королевства: папа *Николай I* отказался подтвердить решения Ахенского (862) и Мецкого (863) Соборов, согласно к-рым за кор. Лотарингии Лотарем II (855–869) признавалось право на развод с Теутбергой, и низложил Трирского и Кёльнского архиепископов, объявивших новый брак Лотаря II законным. К понтификату *Николая I* относится конфликт с архиеп. *Гинкмаром* Реймским (845–882), который без согласования с папой низложил епископов-суфраганов Ротада II Суассонского (833–869) и Гинкмара Ланского (858–871), что было расценено папой как превышение архиепископом своих полномочий.

Для обоснования проводимой Каролингами церковной политики в окружении Карла Великого разрабатывался тезис о сакральности королевской власти. В письмах *Алкуина*, в королевских капитуляриях, во франкских *анналах*, в королевских зеркалах и в др. текстах, создававшихся так или иначе связанными с двором людьми, король представлял как наместник Бога на земле, глава

христ. мира, персонально ответственный за грядущее спасение христ. народа (*populus christianus*). Его важнейшими функциями были защита христ. Церкви, забота о бедных, вдовах и сиротах, распространение христианства даже путем военного насилия, борьба с язычниками и еретиками, а папе следовало молиться за успех начинаний христ. правителя (см. письмо Карла Великого папе Льву III от 796 г.— *Ep.* 93 // *MGH. Ep.* Т. 4. Р. 136–138). Король созывал общефранк. Соборы, председательствовал на них и утверждал соборные постановления, активно вмешивался в обсуждение догматических вопросов (напр., о *Filioque*), давал оценку *иконоборчеству* и проч., играл ведущую роль в реформировании внутрицерковной жизни, способствовал унификации литургической практики и исправлению богослужебных книг, развивал систему школьного образования для распространения основ христ. знания, проявлял заинтересованность в квалифицированной подготовке клириков.

В сер.— 2-й пол. IX в. ослабление королевской власти во Франкском королевстве стало причиной упадка франк. И. Ц. К X в. связь церковных прелатов, превратившихся в крупных феодальных сеньоров, с королем стала номинальной.

А. И. Сидоров

**Восточнофранкское (Германское) королевство.** В основе И. Ц. в Восточнофранкском королевстве в X–XI вв. лежала каролингская модель взаимоотношений светской и духовной власти, к-рая предполагала передачу правителем церкви, мон-рю или епископской кафедре земельных владений, прав на сбор различных доходов, налогового и судебного иммунитетов, а также привилегии королевской защиты (*mundiburdium*), дававшей мон-рю или еп-ству статус имперского. Вместе с тем историки выделяют ряд отличий в характере вассально-ленных отношений, повинностях духовенства, устройстве и функции имп. капеллы, степени влияния правителя и Римского папы на избрание и последующую политику епископов. Этапами становления И. Ц. в Восточнофранкском (Германском) королевстве стали правление *Оттона I* (936–973, император с 962), с именем к-рого связаны крупные земельные дарения Церкви и активное вмешательство в дела духовенства, и правление





Генриха II (1002–1024, император с 1014), когда контроль монарха над Церковью стал наиболее полным. Рубежом в развитии И. Ц. принято считать период борьбы за инвеституру, начавшейся с приходом к власти Генриха IV (1056–1105, император с 1084). Термин «имперская Церковь» употребляют и при характеристике политики Лотаря III (1125–1137, император с 1133) и более поздних герм. правителей, в частности Фридриха I Барбароссы (1152–1190, император с 1155) (Cronе. 1982).

Земельные пожалования монархам и церквям широко практиковались при Каролингах; на герм. территории земли в наибольшем объеме были переданы Церкви при Людовике II Немцеком (843–876). После его смерти количество земельных дарений уменьшилось; почти не сохранилось грамот о передаче земель при Конраде I (911–918) и Генрихе I. Раздача угодий в VIII–XI вв. сопровождалась формированием комплекса прав епископа или аббата и его окружения на подчиненных территориях; эти права могли сильно различаться: от обладания лишь некоторыми привилегиями до полного контроля над пожалованной землей в качестве графа (*comes*). Основной привилегией, передаваемой вместе с землей, являлся судебный иммунитет, т. е. установление верховенства судебной власти епископского или аббатского фогта над земельным держанием. Появление еп-ств и аббатств, обладавших такой привилегией, вероятно, относится к VIII в. (1-е документально зафиксированное пожалование судебного иммунитета Вормсскому еп-ству сделал в 764 Пипин Короткий). Нередко еп-ствам и монархам даровалось право на сбор пошлин, в т. ч. за провоз товаров по реке или дороге, принадлежавшей епископу, а иногда и все отчисления за торговую деятельность на подчиненной территории (сохр. грамота от 779 г. с привилегией монарху Фульда; из герм. еп-ств первыми такие привилегии получили Вормс, Трир, Утрехт). Рядом привилегий была узаконена экономическая деятельность церковных учреждений: право на разработку рудников, право на содержание рынков и т. п. К более поздним пожалованиям относятся права на строительство укреплений, чеканку собственной монеты (в 902 первым такое право получил Трир). При передаче епископу

полномочий графа на определенной земле комплекс прав и привилегий был самым полным; епископ получал судебные, адм. и военные полномочия (первые передачи епископам графских полномочий зафиксированы в кон. IX в.: еп-ству Лангр в 883; еп-ству Туль в 927). Право свободного обмена принадлежавших епископу земель (в 851 его одним из первых на герм. землях получил Лиутпранг, еп. Зальцбургский, в 852 — Гартвиг, еп. Пассауский) жаловалось не всем. Согласно сохранившимся грамотам, в подобном праве было отказано архиепископам Магдебургскому, Майнцскому и Гамбургскому, епископам Вюрцбургскому, Шпайерскому, Регенсбургскому, Падерборнскому и др.

Получая земли и привилегии от короля, епископ или аббат становился вассалом правителя. Вассальные обязанности имперского епископа или аббата выражались в «королевской службе» (*servitium regis*), включавшей довольно широкий круг повинностей. Одной из главных обязанностей аббатов и епископов была организация постоя (*gistum*) для королевского двора и обеспечение его провизией (*servitia*) во время разъездов государя. Монархи и епископские города использовались как своего рода этапы королевских перемещений по стране, с ними связано размещение имперских аббатств (так, в Саксонии была создана «линия имперских аббатств», расположенных вдоль главной дороги на восток на расстоянии дня пути друг от друга — Ehlers. 2007), соотношение жен. и муж. монархий (жен. аббатства использовались для постоя во время путешествий королевы и ее свиты). В то время, когда король не гостил в монастыре или епископском дворце, аббатам и епископам полагалось снабжать его продуктами и фуражом, отсылая их в ближайшее место регулярных остановок кортежа, королевский или епископский дворец. Имперские аббаты и епископы обязывались регулярно молиться о благе короля, его семьи и гос-ва. При Оттоне I были четко определены обязанности епископов и аббатов в военных действиях. Наиболее влиятельным аббатам и епископам надлежало вместе с укрепленным за каждым из них числом воинов (пеших и конных) пополнить имп. войско (оценки доли епископских и аббатских отрядов в общей войне раз-

личны из-за недостатка сведений в источниках). Кроме того, с каролингских времен утвердилась практика участия епископов и аббатов в королевском совете и исполнение ими дипломатических миссий, что нередко требовало долговременного присутствия при дворе правителя. Полученные епископами и аббатами привилегии были связаны с обязанностью осуществлять через фогтов и министериалов контроль над введенными им землями.

Раздачи земель и привилегий на герм. землях возросли с приходом к власти Оттона I (из его 435 сохранившихся грамот в 122 содержатся указания о дарении церковным учреждениям земель с соответствующими правами), что сочеталось с резким сокращением частных дарений (напр., для монастыря *Санкт-Галлен* за 900–920 гг. сохр. ок. 60 грамот частных дарений, за последующие 80 лет — ок. 40, а за весь XI в. — 5 грамот). В отличие от правителей Каролингской династии, при которых главными землевладельцами являлись монархи, Оттон I и его преемники передавали земли и привилегии в равной степени монархам и епископским кафедрам. При Оттоне I и Оттоне II документированы лишь 2 случая передачи графских полномочий епископу (подтверждение грамоты Генриха I епископу г. Кур (976) и передача графства Кадора епископу Фрайзингскому). При Оттоне III и Генрихе II количество пожалованных графских полномочий увеличилось: в правление Генриха II епископы и аббаты исполняли графские адм. функции в 54 округах.

Положение короля (императора) в И. Ц. определялось формулой «царь и священник» (*rex et sacerdos*), восходящей к ВЗ (Быт 14. 18; см. в послании папы Льва I Великого к имп. Феодосию II «*vobis non solum regium, sed etiam sacerdotalem inesse animum*» — *Leo Magn.* Ep. 24 // PL. 54. Col. 735–739). Как «царь» он был верховным сюзереном всех земель империи, имел право жаловать привилегии подданным (привилегия королевской защиты, будучи пожалованной независимым еп-ствам и аббатствам, фактически позволяла императору распорядиться ими как собственными бенефициями). Как «священник» король был причастным к духовной власти (см. ст. *Двух мечей теория*). Согласно одной из коронационных формул X в., император представ-





лялся как посредник между духовенством и народом, подобно тому как Христос стал посредником между Богом и миром (Le Pontifical romano-germanique / Publ. C. Vogel, R. Elze, M. Andrieu. Vol. 1. P. 258–259), и как викарий Христа (vicarius Christi). Право императора назначать епископов и аббатов не оспаривалось: «...лишь короли наши и императоры поставляют на эти должности и по праву стоят во главе прочих своих пастырей» (reges nostri et imperatores... hoc soli ordinant, i meritoque pre caeteris pastoribus suis present — *Thietmar Merseburgensis. Chronicon. I 26*); до правления Генриха II часто предоставляемое имп. привилегиями право свободного выбора аббата оставалось формальностью.

С кон. X в. правитель входил в состав соборных капитулов главных еп-ств. Так, Оттон III (983–1002, император с 996) был каноником Ахенской капеллы и, вероятно, членом соборного капитула Хильдесхайма. Его преемник Генрих II был каноником капитулов Бамберга, Страсбурга, Магдебурга, Падерборна и Хильдесхайма. Впосл. участие императора в соборных капитулах основных еп-ств стало обязательным. Положение каноника укрепляло связь правителя с основными кафедрами государства, позволяло королю непосредственно участвовать в избрании епископа, а также давало возможность получать доход от пребенд и бенефициев, полагавшихся члену капитула.

В X–XI вв. по сравнению с VIII–IX вв. значение Римских пап в имперской церковной политике было сведено к минимуму, это объяснялось как политикой императоров, так и тем, что Римские папы этого периода находились в полной зависимости от враждовавших между собой рим. семейств. Папы проводили имп. коронацию (Оттона I в 962; Оттона II в 973; Оттона III в 996; Генриха II в 1014; Конрада II в 1027; Генриха III в 1046), наделяли архиепископов палием, а также председательствовали на Соборах (Римский Собор, 1001), но как к высшему арбитру к папе в это время обращались крайне редко (сохр. лишь свидетельство о жалобе на имп. Генриха II, к-рая была направлена Мецским еп. Дитрихом папе *Cергию IV — Thietmar Merseburgensis. Chronicon. VI 60*). Главным организатором церковной жизни Восточнофранкского (Германского) королевства считался

король (император): он принимал участие в Соборах (как общегерм., так и провинциальных), председательствовал на соборных заседаниях, где обсуждались догматические и дисциплинарные вопросы, проблемы внутрицерковной жизни, решались споры между епископами. Рост церковных владений и прав в сочетании с распространением злоупотреблений, которые осуждались как *симония*, поставил вопрос об ужесточении дисциплинарной политики. При Генрихе II и Конраде II (1024–1039, император с 1027) была проведена серия преобразований в духе *клюнийской реформы* с целью укрепить моральный дух и дисциплину в Церкви в Германии и установить контроль над использованием и передачей церковных земель. Одновременно развивалась монастырская реформа: деятельность св. *Готхарда*, аббата мон-ря Нидеральтайх (впосл. еп. Хильдесхаймский), *клюнийцев Вильгельма Дижонского*, *Рихарда Сен-Ванского* и др., поддержанная императорами Оттоном III, Генрихом II и в особенности Конрадом II, способствовала распространению бенедиктинского устава и ужесточению дисциплины в главных имперских мон-рях (в Нидеральтайхе с 996; в Тегернзе с 1006; в Херсфельде с 1005; в Кремсмюнстере с 1007; в Райхенау с 1006; в Фульде с 1013; в Корвее с 1015). При Конраде II реформу имперских аббатов возглавил *Порто* из Ставло, под рук. к-рого были поставлены 17 мон-рей (в т. ч. Санкт-Максимиана в Трире в 1023 и Санкт-Галлена в 1032).

Важным институтом герм. И. Ц. оставалась имп. капелла. Состоявшая из приближенных к королю (императору) клириков, хорошо образованных и происходивших из знатных родов, капелла по сути повторяла аналогичный институт каролингской И. Ц. Во главе капеллы стоял архикапеллан, к-рый выполнял функции канцлера (со 2-й пол. X в. должность архикапеллана была связана с архиепископами Майнцскими). Еп. *Бруно Кельнский* (953–965) провел реформу имп. капеллы: ее состав был расширен за счет членов соборных капитулов основных еп-ств. При Оттоне III и Генрихе II число членов соборных капитулов в составе капеллы еще увеличилось (по данным Й. Флекенштайна, в это время в капеллу входили каноники более половины еп-ств — *Flecken-*

*stein. 1966*). Участие лично преданных правителю клириков в соборных капитулах позволяло, с одной стороны, увеличить контроль над избранием епископов, с другой — оплатить их пребывание при дворе за счет полагавшихся каноникам пребенд и бенефициев. Т. о., капелланы были прочно связаны и с местной светской знатью, и с высшими церковными иерархами, и с королем (императором). В основные функции капелланов входило участие в заседаниях королевского (имп.) суда, исполнение дипломатических миссий (представляли короля при избрании епископов, посредничали в разрешении конфликтов между епископами, выполняли поручения за пределами королевства и т. п.), сопровождение правителя в поездках. В период расцвета И. Ц. при Оттоне III и Генрихе II более  $\frac{2}{3}$  рукополагаемых епископов входили в капеллу, впосл. это соотношение уменьшилось, но все равно оставалось высоким (при Генрихе III — ок.  $\frac{1}{2}$ ).

Существенным отличием герм. И. Ц. стал более жесткий контроль императора над избранием епископов. До правления Генриха II механизмы избрания епископов в основном оставались традиционными. По отношению к «старым» еп-ствам, обладавшим привилегией свободных епископских выборов, Оттоны стремились закрепить за собой право на выдвижение кандидата. В королевских грамотах «новым» еп-ствам (основанным Оттоном I) упоминание о свободных выборах опускалось или же после описания свободных выборов епископа капитулом добавлялась формула «равно как по совету короля» (aequo consensu regis). В целом практика инвеституры и включение в королевскую капеллу каноников соборного капитула позволяли правителям осуществлять почти полный контроль над назначениями епископов. Однако ставить епископов сугубо по своей воле королю удавалось не всегда и не на всей территории державы. При Оттонах наиболее сильными были позиции королевской власти в архиеп-ствах Кельн, Трир, Майнц, еп-ствах Вормс, Верден, Минден, Гамбург, Шпайер. Обычной была практика согласования с королем (императором) избираемого кандидата, после чего избранный епископ отправлялся ко двору, где проводилась церемония инвеституры, по его возвращении в еп-ство





совершалось рукоположение. Такой порядок не исключал, однако, ни власти отдельных семейств над епископствами (напр., в Вормсе в 999–1065 епископами становились члены одного семейства), ни возможности особо влиятельных архиепископов ставить своих приближенных на кафедры подчиненных им еп-ств (так поступали Бруно Кёльнский, Виллигиз Майнцкий (975–1011), Аннон Кёльнский (1056–1075) и др.). В хрониках неоднократно упоминаются попытки капитулов избрать епископа, неугодного правителю. Однако если Оттон I вынужден был смириться с избранием на Кёльнскую кафедру кандидата от капитула Герона (969–976), то Генрих II отказывался признавать избранных против его воли кандидатов и назначал вместо них угодных ему епископов или требовал переизбрания прежней кандидатуры, но как предложенной им. При Генрихе II частыми (всего ок. 50) становятся назначения епископов в обход процедуры избрания, причем как по воле монарха (в Трире в 1008; в Камбре в 1012; в Бремене в 1013), так и в связи с добровольным отказом капитула от права избрания (в Оснабрюке в 1003; в Бамберге в 1007; в Айхштетте в 1014). Назначение епископов королем в некоторых случаях становилось причиной недовольства архиепископов: Майнцкий архиеп. Арибо в письме Конраду II выразил протест против назначений епископов на кафедры его архиеп-ства без совета с ним (поводом стало назначение Азехона епископом Вормса в 1025). Однако открытое недовольство архиепископов скорее всего было редким, правитель в целом учитывал их интересы. Следует отметить, что назначения епископов не отменяли необходимости их формального избрания (норма церковного права о свободном избрании и рукоположении епископов была зафиксирована в т. ч. и в «Декрете» Бурхарда Вормского — *Burchardi Wormatiensis. Decretum. I 5–33 // PL. 140. Col. 551–558*).

В нач. XI в. оформляется двор епископа; складывается институт министериалов (*ministeriales*), т. е. лиц, приближенных к епископу, занимавших важные должности при дворе (стольника-сенешала (*senescalus*), маршала (*marescalcus*), камерария (*camerarius*), кравчего (*pincerna, buticularius*)) и участвовавших в управлении территориями или несших военную

службу. Между 1023 и 1025 гг. юридический статус членов «близкого круга» (*familia*) епископа впервые был определен в «Законе людей Вормской церкви» Бурхарда Вормского (*Burchardus Wormatiensis. Lex familiae Wormatiensis Ecclesiae // MGH. Const. T. 1. P. 639–644*). Со временем за министериалами закрепляется право на земельное владение, которое приобретает наследственный характер (см., напр., *Bamberger Dienstrecht // Ausgewählte Urkunden zur Erläuterung der Verfassungsgeschichte Deutschlands / Hrsg. W. Altmann, E. Bernheim. B., 1904<sup>3</sup>. S. 155–156*). Однако и самостоятельность епископов в осуществлении полномочий, возложенных на них государем, была сильно ограничена. Согласно совр. просопографическим исследованиям, если епископ мог быть ставленником короля, то фогты, представлявшие судебную и адм. власть, как и императорские уполномоченные по сбору налогов, являлись, как правило, представителями местной знати. Т. о., привилегии, жалуемые епископу или аббату, на практике переходили в руки местной аристократии и «существовали скорее на пергамене, чем в реальности» (*Reuter. 2006. P. 343*).

Изменение функций епископа и более тесное сотрудничество светской и духовной власти в конечном счете привели к изменению образа «идеального епископа». Образцовым агнографическим памятником, где был зафиксирован новый образ ученого и деятельного епископа, достойной опоры своей пастве и всему гос-ву, стало Житие Бруно Кёльнского, составленное мон. Руотгером по заказу преемника Бруно архиеп. Фолькмара (965–969). В Житии сообщается о воспитании и образовании Бруно, его ученых занятиях при дворе монарха и попытке мирно завершить восстание герцога Лотарингского Лиудольфа (953), подробно описывается его гос. деятельность (в 954–955, на время военного похода против венгров, в котором Оттон I принял личное участие, под управление Бруно было передано герцогство Лотарингия) и пастырское служение. В посл. подобный тип агнографического сочинения стал рассматриваться как образец. Появление в житийной лит-ре нового образа епископа — деятельного, образованного покровителя искусств — связано с культурной политикой

нем. королей. Стремясь собрать при дворе самых образованных людей своего времени, правители, а вслед за ними и епископы способствовали оживлению культурной жизни на германских землях, т. н. Оттоновскому возрождению. Как меценаты прославились Бруно Кёльнский, Бернвард Хильдесхаймский (993–1022), св. Виллигиз Майнцкий, Эгберт Трирский (977–993). Кёльн, Трир, Регенсбург, Шпайер и Хильдесхайм, а также ряд монастырских скрипториев стали центрами книгопроизводства. Рост самостоятельности епископов способствовал широкому строительству соборов и церквей в раннем романском стиле: соборы в Майнце (заложен Виллигизом Майнцским ок. 998), Бамберге (заложен Генрихом II в 1004), Шпайере (заложен по приказу Конрада II в 1030), ц. св. Михаила в Хильдесхайме (заложена Бернвардом Хильдесхаймским в 1001) и др.

Значительные земельные владения католич. Церкви и контроль короля и духовных князей над избранием и инвеститурой епископов и аббатов привели к широкому распространению различных злоупотреблений, к-рые осуждались современниками как симония. Нередки были случаи, когда признание епископа королем сопровождалось требованием определенных уступок с его стороны: кандидатура еп. Хальберштадтского Хильдеварда (968–996) была утверждена в обмен на передачу части территорий его еп-ства архиеп-ству Магдебургскому. Офиц. биограф Конрада II Випон сообщает о значительной денежной сумме, уплаченной Ульрихом Базельским (1025–1040) императору за еп-ство (*Wiponis Gesta Chuonradi. II 8 // MGH. Script. Rer. Germ. T. 61. P. 23*). Декларируемая Конрадом II на Трибурском Соборе 1036 г. борьба с симонией означала запрет на взимание платы за елей, совершение таинства Крещения или погребение, однако об инвеституре в обмен на территориальные или финансовые уступки речь не шла (*Concilium Triburiense // MGH. Const. T. 1. P. 88–89*). С распространением идей клюнийской реформы подобные злоупотребления, имевшие место как в отношениях императора и епископов, так и на более низких уровнях церковной организации, стали главным объектом критики. Осенью 1046 г. на Соборе в Павии Генрих III запретил руко-





полагать священников за плату. Король провел монастырскую реформу с целью внедрить практику свободных выборов в аббатствах и ограничить права монастырей на землю: все монастыри, кроме Фульды и Сен-Гилена, были лишены графских полномочий, управление землями перешло в руки имп. должностных лиц.

К сер. XI в. определяющая роль императора в церковной политике, практика назначения правителями епископов, критикованная как симония, злоупотребления католич. духовенства, общее обмирщение Церкви, столкнувшись с идеями клюнийской реформы, привели к конфликтам между императорами и папами, в т. ч. в форме борьбы за инвеституру (подробнее см. ст. *Инвеститура*). В результате устройство и принципы функционирования герм. И. Ц. существенно изменились. По мнению Й. Флеккенштайна, тесная связь между двором и епископами и между императором и И. Ц. начала разрушаться при Генрихе IV (*Fleckenstein*. 1973). С окончанием борьбы за инвеституру произошли изменения в порядке избрания и инвеституры епископов и аббатов. Согласно Вормскому конкордату 1122 г., император гарантировал свободные канонические выборы без денежных выплат и любого внешнего вмешательства, а также отказывался от права инвеституры символами духовной власти — посохом и кольцом. Светские владения епископа (т. н. *regalia* — земельные владения и привилегии) должны были передаваться в качестве лена через вручение скипетра перед епископским рукоположением. Императорам оставалась возможность присутствовать на выборах и отказывать в инвеституре негодным кандидатам, избранным капитулом, что активно использовалось Лотарем III, Конрадом III (1138–1152) и Фридрихом I Барбароссой. Однако постепенно императоры теряли влияние в И. Ц. С одной стороны, это было связано с ростом независимости капитулов в XII–XIII вв. и формированием независимых церковных княжеств в составе империи (архиепископства Зальцбург, Трир, Майнц, Кёльн, Магдебург, Бремен, некоторые епископства), с другой — с увеличением влияния Римских пап на поставление нек-рых герм. епископов, что в XIII–XIV вв. приняло форму т. н.

права резерваций (монополии Римских пап назначать епископов нек-рых диоцезов).

В Священной Римской империи с XIII в. и до нач. XIX в. епископы и настоятели нек-рых крупных мон-рей — имперские прелаты (*Reichsprälaten*) — имели правовой статус имперских чинов (*Reichsstände*), закрепленный в судебниках (прежде всего в Саксонском и Швабском зеркалах). Наряду с имперскими князьями, баронами, представителями др. сословий и городов прелаты заседали в ландтагах и рейхстагах, платили налоги и участвовали в военных походах императора. Епископы и имперские прелаты вводились во владение регалиями, принадлежавшими их еп-ствам и мон-рям, королевской (имп.) инвеститурой скипетром. Три крупнейших церковных князя (архиепископы Майнца, Трира и Кёльна) были членами коллегии курфюрстов — выборщиков императора и занимали должности имперских канцлеров в королевстве Германия (архиепископ Майнцский), в королевстве Арелат (архиепископ Трирский) и в королевстве Италия (архиепископ Кёльнский) (*Bulla Aurea Karoli IV*. I 9–12, 15–16; II–IV // *MGH. FontJur*. Т. 11. Р. 49–59).

К имперским прелатам принадлежали настоятели основных мон-рей бенедиктинцев, цистерцианцев, премонстрантов, каноников-августинцев, францисканцев, кафедральных и коллегияльных капитулов, главы рыцарских орденов. В XVI–XVIII вв. епископы и имперские прелаты входили в состав одной из 3 палат рейхстага — Совета имперских князей (*Reichsfürstenrat*), образуя курию церковных князей. Мон-ри Фульда, Кемптен, Вайсенбург, Мури, Эльванген, Мурбах, Корвей, Ставло-Мальмеди, Берхтесгаден и Прюм, подобно епископам, имели статус князей империи и обладали правом отдельного голоса. Остальные имперские прелаты были распределены по рейнской и швабской коллегиям, каждая из к-рых обладала только правом коллективного голоса. В имперском военном регистре (*Reichsmatrikel*) 1521 г. перечислено 83 имперских прелата (из них 14 жен. мон-рей и представители *Тевтонского (Немецкого) ордена* и ордена иоаннитов), к кон. XVIII в. их число сократилось до 40. В 1806 г., после упразднения Священной Римской империи герм. нации, большинство им-

перских мон-рей было закрыто, их имущество секуляризировано.

Н. А. Ломакин

Лит.: *Ficker J.* Über das Eigenthum des Reichs am Reichskirchengute. W., 1873; *Wäitz G.* Deutsche Verfassungsgeschichte. Kiel, 1876. Bd. 7: Die deutsche Reichsverfassung: von der Mitte des 9. bis z. Mitte des 12. Jh. S. 183–301; *Stutz U.* Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts. B., 1895; *Hauck A.* Kirchengeschichte Deutschlands. Lpz., 1896. Тl. 3. S. 21–69; *Вязигин А. С.* Идеалы «Божьего царства» и монархия Карла Великого. СПб., 1912; *Voigt K.* Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. Stuttg., 1917. Amst., 1965; *idem.* Staat und Kirche von Konstantin den Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit. Stuttg., 1936; *Kehr P.* Vier Kapitel aus der Geschichte Kaiser Heinrichs III. B., 1931; *Frank H.* Die Klosterbischöfe des Frankenreiches. Münster, 1932; *Holtzmann R.* Geschichte d. sächsischen Kaiserzeit (900–1024). Münch., 1941. S. 175–184; *Колесницкий Н. Ф.* Исследования по истории феодального государства в Германии (IX — 1-я пол. XII в.). М., 1959; *Schulte A.* Deutsche Könige, Kaiser, Päpste als Kanoniker an deutschen und römischen Kirchen. Darmstadt, 1960; *Santifaller L.* Zur Geschichte des ottonisch-sächsischen Reichskirchensystems. W., 1964; *Fleckenstein J.* Die Hofkapelle der deutschen Könige. Stuttg., 1966. 2 Bde; *idem.* Hofkapelle u. Reichsepiskopat unter Heinrich IV. // Investiturstreit und Reichsverfassung / Hrsg. J. Fleckenstein. Sigmaringen, 1973. S. 117–140; *idem.* Zum Begriff der ottonisch-salischen Reichskirche // Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft: FS. f. C. Bauer. B., 1974. S. 61–71; *idem.* Problematik und Gestalt der ottonischen-sächsischen Reichskirche // Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Sigmaringen, 1985. S. 83–98; *Brühl C.* Fodrum, gistum, servitium regis. Köln; Graz, 1968. 2 Bde; *Köhler O.* Die ottonische Reichskirche: Ein Forschungsbericht // Adel und Kirche. Freiburg, 1968. S. 141–204; *Wehlt H. P.* Reichsabtei und König, dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblicken auf Hersfeld, Stablo und Fulda. Gött., 1970; *Auer L.* Die Kriegsdienst des Klerus unter den sächsischen Kaisern // Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Graz; Köln, 1971. Bd. 79. S. 316–407. 1972. Bd. 80. S. 48–70; *McKitterick R.* The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 785–895. L., 1977; *Maurer H.* Der Herzog von Schwaben. Sigmaringen, 1978; *Kupper J.-M.* Liège et l'église impériale: XI–XII siècles. P., 1981; *Leysner K.* Ottonian Government // EHR. 1981. Vol. 96. N 381. P. 721–753; *Crone M.-L.* Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik Lothars III. (1125–1137). Fr./M., 1982; *Zielinski H.* Der Reichsepiskopat in spätottonischer und salischer Zeit, 1002–1125. Stuttg., 1984; *Althoff G., Keller H.* Heinrich I. und Otto der Grosse: Neubeginn auf karoling. Erbe. Gött., 1985. S. 215–222; *Keller H.* Grundlagen ottonischer Königsherrschaft // Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Sigmaringen, 1985. S. 17–34; *Prinz F.* Grundlagen und Anfänge: Deutschland bis 1056. Münch., 1985. S. 151–155; *Engels O.* Der Reichsbischof (10. und 11. Jh.) // Der Bischof in seiner Zeit / Hrsg. P. Berglar et al. Köln, 1986. S. 41–94; *Blumenthal U. R.* The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the 9th to the 11th Cent. Phil., 1988; *Tellenbach G.* Die westliche Kirche vom 10. b. z. frühen 12. Jh. Gött., 1988. S. 53–60. (Die Kirche in ihrer Geschichte; Bd. 2. Lfg. F1); *Finck von Finckenstein A.* Bischof und Reich: Untersuch. z. Integrationsprozess des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056).





Sigmaringen, 1989; *Schieffer R.* Der ottonische Reichsepiscopat zwischen Königtum und Adel // Frühmittelalterliche Studien. B., 1989. Bd. 23. S. 291–301; Die Reichskirche in der Salierzeit / Hrsg. S. Weinfurter. Sigmaringen, 1991; *Meyer-Gebel M.* Bischofsabsetzungen in der deutschen Reichskirche vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Ausbruch des Alexandrinischen Schismas (1159). Siegburg, 1992; *Töpfer B.* Kaiser Friedrich I. Barbarossa und der deutsche Reichsepiscopat // Friedrich Barbarossa: Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers / Hrsg. A. Haverkamp. Sigmaringen, 1992. S. 389–433; *Hoffmann H.* Mönchskönig und «rex idiotas»: Stud. z. Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. Hannover, 1993; *Petke W.* Spolienrecht und Regalienrecht im hohen Mittelalter und ihre rechtlichen Grundlagen // Von Schwaben bis Jerusalem: Facetten staufischer Geschichte / Hrsg. S. Lorenz, U. Schmidt. Sigmaringen, 1995. S. 15–35; *Althoff G.* Die Ottonen: Königsherrschaft ohne Staat. Stuttg., 2000; *Semmler J.* Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung. Düsseldorf, 2003; *Reuter T.* The «Imperial Church System» of the Ottonian and Salian Rulers: A Reconsideration // *Idem.* Medieval Politics and Modern Mentalities. Camb., 2006. P. 325–354; *Ehlers C.* Die Integration Sachsens in das fränkische Reich, 751–1024. Gött., 2007.

А. И. Сидоров, Н. А. Ломакин

«IMPRIMATUR» [лат. Да будет напечатано], формула офиц. разрешения на издание текстов Свящ. Писания, вероучительных, богословских, литургических книг и публикаций по вопросам веры и морали; в Римско-католической Церкви предоставляется Папским престолом, *епископскими конференциями* и правящими епископами. С развитием книгопечатания цензура издаваемых книг впервые была одобрена папой Римским *Сикстом IV* в бреве, направленном Кёльнскому ун-ту (1479). Требование обязательной цензуры всех изданий провозглашалось декретом *Латеранского V Собора* и буллой папы Римского *Льва X* «*Inter sollicitudines*» (1515), в которой указывалось на необходимость предварительного рассмотрения издаваемого текста епископом (или назначенным им цензором) и инквизитором, а также выдача письменного разрешения правящим епископом того места, где он печатался. С кон. XVI в. формула «I.» вошла в широкое употребление как в церковной, так и в светской цензуре в качестве краткого свидетельства о разрешении на издание, однако до нач. XX в. сведения о разрешении помещались в начале или в конце изданий в произвольной форме (в т. ч. без употребления формулы «I.», напр. в виде краткого предисловия епископа или цензора к книге). В 1907 г. по причине борьбы с теологическим *модерниз-*

мом энциклопедией «*Pascendi Dominici gregis*» папа Римский *Пиус X* впервые предписал обязательно использовать формулу «I.» с именем епископа, давшего разрешение на печать, а также предварять ее словами «*Nihil obstat*» (Ничто не препятствует) от имени цензора (*sensor librorum*), которому поручалось прочтение рукописи произведения. Данное положение законодательно закреплялось тем же папой в *motu proprio* «*Sacrorum Antistitum*» (1910). Кодекс канонического права 1917 г. в титуле «О предварительной цензуре книг и их запрещении» (CIC (1917). 1384–1405) устанавливал, что издания Свящ. Писания, работы по экзегетике, догматическому и нравственному богословию, церковной истории, каноническому праву и др. религ. вопросам, а также печатные священные изображения после обязательного рассмотрения и одобрения цензором должны были получать разрешение от правящего епископа (ординария) автора или места издания (CIC (1917). 1385); сведения о таком разрешении (имя епископа, место и дата выдачи документа) предписывалось печатать в начале или в конце книги или на священном изображении (CIC (1917). 1394).

В ныне действующем Кодексе канонического права 1983 г. в титуле «О средствах массовой коммуникации и, в частности, о книгах» (CIC. 822–832) говорится о праве и обязанности церковной власти рассматривать публикуемые христианами издания, затрагивающие веру или нравы (CIC. 823), при этом следует просить разрешения (*licentia*) у правящего епископа автора или места издания или утверждения этого сочинения (*approbatio*) (CIC. 824). Предварительное одобрение Папского престола или конференции епископов требуется при издании Свящ. Писания, богослужебных книг и их переводов на совр. языки; для их переиздания необходимо свидетельство правящего епископа о соответствии утвержденному изданию (CIC. 825–826). Правящий епископ выдает разрешение на публикацию молитвенников (CIC. 826. § 3), катехизисов и др. катехитических работ; рекомендуется опираться на его суждение при публикации книг, посвященных вопросам экзегетики, богословия, канонического права, истории Церкви, а также сочинений, содержание к-рых «важно с точки

зрения религии или чистоты нравов» (CIC. 827. § 1–3). Только книги, изданные после утверждения церковными властями и имеющие их разрешение на публикацию, могут быть использованы в качестве учебников в школах, их можно выставлять и продавать в церквях и ораториях (CIC. 827. § 2, 4). Для издания сочинений по вопросам религии и нравственности, авторы к-рых являются членами монашеских орденов и конгрегаций, необходимо получить разрешение их старшего настоятеля (CIC. 832; как правило, в этом случае для обозначения одобрения сочинения используется формула «*Imprimi potest*» (Может быть напечатано), предваряющая получение разрешения правящего епископа).

Ни в Кодексе канонического права 1917 г., ни в совр. Кодексе не дается к.-л. конкретная формула разрешения церковной власти на издание книг, но в большинстве случаев для этой цели до сих пор используются «I.» и «*Nihil obstat*». В крупных архиеп-ствах существуют службы «I.», выдающие право на издание книг и руководимые, как правило, генеральным викарием архиеп-ства. Наличие в книге формул «I.», «*Nihil obstat*» или «*Imprimi potest*» не подразумевает, что епископ, цензор или старший настоятель монашеского ордена полностью согласны с ее содержанием или что в ней отсутствуют дискуссионные или даже ошибочные мнения, в т. ч. касающиеся вопросов вероучения. В ряде случаев рим. Конгрегация вероучения обязывала епископские конференции и правящих епископов отзываться выданный ими «I.» с сочинений и переводов богослужебных книг, в отношении которых были высказаны замечания об их несоответствии католич. вероучению или о некорректности перевода.

Ист.: CIC. (1917); CIC; *Пиус X, nana.* Окружное послание «*Pascendi Dominici gregis*» // *Покров: Альм. рос. католиков. М., 1999. Вып. 4. С. 5–41; 2000. Вып. 5. С. 5–14.*

Лит.: *Coriden J. A.* The End of the Imprimatur // *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry. Wash., 1984. Vol. 44. N 2. P. 339–356; Baura E.* Il permesso per la pubblicazione di scritti // *Ius Ecclesiae. Mil., 1989. Vol. 1. N 1. P. 249–256.*

В. В. Тюшагин

IMPROPERIA [лат. упреки], в богослужении католич. Церкви один из элементов службы *Великой пятницы*, по содержанию представляющий собой упреки избранному на-





роду, произносимые от лица Иисуса Христа. Происхождение I. связано с развитием чина поклонения Кресту (Adoratio Crucis) в Великую пятницу. Хотя как особый литургический жанр I. оформляются на Западе лишь в XI в., его элементы содержатся в богослужении ранней Церкви. По мнению А. Баумштарка, I. происходят из древней иерусалимской традиции, в к-рой чин поклонения Кресту фиксируется уже в IV в. (Baumstark. 1922). Л. Бру считал, что I. являются переводом греч. источника (Brou. 1935). Э. Вернер, сопоставив I. с нек-рыми текстами синагогального богослужения, предложил гипотезу иудейского происхождения жанра I. (Werner. 1967). Хотя в наст. время прямое сопоставление христ. и синагогального богослужения признается чрезмерным упрощением истории их развития, в ВЗ действительно содержится ряд пророческих текстов, в к-рых Бог упрекает избранный народ за нарушение завета, несмотря на все Его благодеяния (прежде всего изведение из Египта), причем часть этих текстов носит мессианский характер (Ис 5. 1–7; Иер 2. 5–13; Ос 11. 1–7; 13. 4–6; Ам 2. 6–16; Мих 6. 3–5; 3 Езд 1. 5–25; 2 последних отрывка наиболее близки к тексту I.). В раннехрист. лит-ре сопоставление тем исхода и Страстей Христовых наиболее полно представлено в гомилии Мелитона Сардского «О Пасхе» (см. также: Cyr. Hieros. Catech. 13. 10, 15, 29; 15. 22; Ambros. Mediol. In Ps. 35. 3; Zeno Veron. Tract. 1. 9; Aster. Soph. Hom. 28. 5–7). На этом основании В. Шюц сделал вывод о зависимости I. от текста гомилии Мелитона (Schütz. 1968). Др. исследователи полагают, что I. сформировались в рамках лат. традиции (Drumbl. 1973), хотя и под влиянием византийского богослужения, особенно кондаков прп. Романа Сладкопевца (напр., респонсорий Vadis propitiator (Идешь Ты, Примиритель), который встречается в чине поклонения Кресту и является переводом 3-го икоса кондака Τὸν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα (Roman. Melod. Hymn. 35 // SC. 128. P. 162–165); кроме того, весьма близки к I. 7-й и 11-й тропари Царских часов Великой пятницы — Parenti. 1990; Janeras. 1988).

Молитвы от лица Христа встречаются в галликанских литургических книгах уже в мерovingскую эпоху (напр., в Миссале из Боббио (1-я пол.

VIII в.) молитвы *Insidiati sunt adversarii mei* и *Vide domine humilitatem meam* на Великую субботу — Lowe E. The Bobbio Missal. L., 1920. P. 66ff.; эти же тексты использовались в испано-мосарабской традиции в 5-е и 4-е воскресенье Великого поста — Janini J. Liber mysticus de Cuaresma y Pascua (Cod. Toledo. Bibl. Capit. 35. 5). Toledo, 1980. N 299, 407).

В Испании с VII в. известно особое последование поклонения Кресту (*Mysterium crucis*) с чином покаяния-прощения (*Indulgentia*) (см.: 7-й канон IV Толедского Собора 633 г.). В его состав входило чтение Мих 6. 1–8 (оно же встречается в Леонском Антифонарию (ркп. сер. X в., но отражает более раннюю практику) как часть службы 9-го часа в Великую пятницу (León. Archiv. Catedral. 8. Fol. 166v — 167 // Antifonario visigotico mozarabe de la Catedral de León / Ed. L. Brou, J. Vives. Barcelona; Madrid, 1959. P. 272; см. также рукописи XII–XIII вв. — Brit. Lib. Add. 57528 и Paris. lat. 2295).

В ранних рим. Ordines в чине поклонения Кресту I. отсутствуют (см.: OR 23. 9–22 (нач. VIII в.), OR 24. 29–36 (2-я пол. VIII в.), OR 29. 34–40 (кон. IX в.)). Термин «I.» появляется в источниках лишь в 1-й пол. XI в. (Vat. Barb. lat. 560. Fol. 51; Vallis. B 23. Fol. 117), более же древнее наименование этих песнопений — *Versus* in *Parasceve* (Стих в Великую пятницу) или *Agios cum versibus* (Трисвятое со стихами) (см., напр.: Wien. Bibl. Nat. 1888. Fol. 78v), что указывает на происхождение I. из припевов к Трисвятому (к-рое в рим. обряде традиционно исполняется в Великую пятницу попеременно на греч. и лат. языках). Трисвятое, хотя и без стихов, входит в состав чина поклонения Кресту уже в OR 31. 46–49 (2-я пол. IX в.). В *Antiphonale Sylvanectense* (ок. 880) (*Feria VI, Statio ad Hierusalem*) к Трисвятому припеваются стихи *Popule meus, quid fecisti tibi* (Людие Мои, что сотворих вам? / Народ Мой, что сделал Я тебе? (здесь и далее инципиты приводятся по офиц. переводам рим. Миссала на церковнослав. и рус. языки); это вопрошание впервые встречается в респонсории *Vinea electa* (Лоза избранная) в амвросианской традиции (см.: Paléographie Musicale. Solesmes, 1900. Vol. 6. P. 291), *Quia eduxi te de terra Aegypti* (Яко извел вы / За то что вывел тебя) и *Quid ultra* (Что еще подобаше / Что еще Я должен

был сделать тебе) (см.: *Hesbert R., ed. Antiphonale missarum sextuplex*. Brussels, 1935. P. 97. n. 78b). В последующей традиции они получили наименование *Improperia maiora*. В Романо-германском Понтификале в службе Великой пятницы (ок. 950) приводится такой чин их исполнения: поется Трисвятое со стихами *Popule meus, Quia eduxi te de terra Aegypti, Quid ultra, rеспонсорий Vadis propitiator*, стих *Venite et videte* (Приидите и видите), антифон *Ecce lignum crucis* (Се, Древо Крестное) и Пс 118 (*Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle / Publ. C. Vogel, R. Elze. Vol. 2. P. 90–91. N XCIX 330*).

После XI в. появляется 2-я часть (т. н. *Improperia minora*) — стихи, которые строятся по формуле «*Ego te... et tu...*» («Я [сделал для] тебя... а ты...»); в рукописях обычно фигурируют от 8 до 12 стихов, которые иногда приводятся в иной последовательности). Самое древнее свидетельство этих припевов сохранилось в приложении к галликанскому собранию Ordines — Verona. Bibl. Capit. XCII. Fol. 70, нач. IX в. (*Andrieu. Ordines. Vol. 1. P. 372*). Один из ранних способов исполнения указан в Градуале-Антифонарию Охон. Bodl. Canonici liturg. 366. Fol. 21 (1-я пол. XI в.): сначала поется Трисвятое со стихами, затем респонсорий *Vadis propitiator*, антифоны *Ecce lignum crucis* (Се, Древо Крестное), *Crucem tuam adoramus* (Кресту Твоему поклоняемся), *Cum fabricator mundi* (Когда Создатель мира), а затем *Improperia minora*.

Чин исполнения и состав I. претерпел нек-рые изменения. В рим. традиции выделяются 2 редакции: до францисканской реформы (напр.: Vat. lat. 5319. Fol. 80v — 81) и францисканская редакция (Миссал Napoli. Bibl. Naz. VI G 38. Fol. 135v — 136, 2-я пол. XIII в.; Градуал Padova. Bibl. Univer. 1340. Fol. 68v — 69, XIII в.). Особые традиции сохранились в североитал. (Миссал Milan. Ambros. C 200 inf. Fol. 76v — 77, XIV в.; Римский Миссал, изданный в Милане в 1474) и средне- и южноитал. памятниках (Lucca. Bibl. Capit. 606. Fol. 155v, нач. XI в.; Montecassino. Archiv. 546. Fol. 46v, XII в.; Vat. Urb. lat. 602. Fol. 101).

Окончательный вариант I. был зафиксирован в тридентском Миссале, согласно к-рому сначала поется «Приидите, поклонимся» и «Се, Древо»; затем стихи *Popule meus, quid*





feci tibi, Quia eduxi te de terra Aegypti, Трисвятое со стихами Quia eduxi te per desertum (Зане водих вы / За то, что сорок лет вел тебя); Quid ultra и 9 стихов I. minora (Ego propter te flagellavi Egyptum (Аз вас ради побих Египет / Ради тебя Я карал Египет); Ego te eduxi de Egipto (Аз вы извел из Египта / Я тебя вывел из Египта); Ego ante te aperui mare (Аз пред вами отверз море / Я рассек перед тобою море); Ego ante te preivi in columna nubis (Аз пред вами предых в столпе / Я вел тебя, идя перед тобою в столпе облачном); Ego te ravi manna per desertum (Аз питах вас манною / Я давал тебе манну в пустыне); Ego te potavi aqua salutis (Аз напоих вы водою / Я поил тебя спасительною водою); Ego propter te Chananeorum reges percussi (Аз вас ради хананейския цари поразих / Я ради тебя избивал царей хананских); Ego dedi tibi sceptrum regale (Аз вам дах жезл царский / Я вручил тебе царский жезл); Ego te exaltavi magna virtute (Аз вы вознес силою великою / Я возвел тебя на высоту величия)) с припевом Popule meus, quid feci tibi; затем поется «Кресту Твоему поклоняемся» и далее по чину.

Хотя после реформ 1970 г. чин поклонения Кресту претерпел некие изменения, место в службе и сами тексты I. не изменились (несмотря на общую тенденцию к устранению из Novus Ordo текстов, в к-рых упоминается евр. народ, I. были оставлены по той причине, что уже в средние века они понимались как относящиеся не столько к иудеям, сколько к новому Израилю или грешникам вообще — *Rupert. Tut.* In Mich. 3 // PL. 168. Col. 504 ff.).

Лит.: *Baumstark A.* Der Orient und die Gesänge der Adoratio Crucis // JbLW. 1922. Bd. 2. S. 1–17; *Leclercq H.* Impropères // DACL. 1926. Vol. 7/1. Col. 471–476; *Brou L.* Les impropères du Vendredi-Saint // RGreg. 1935. Vol. 20. P. 161–179; 1936. Vol. 21. P. 8–16; 1937. Vol. 22. P. 1–9, 44–51; *Schmidt H. A.* Hebdomada Sancta. R., 1957. Vol. 2. P. 794–796; *Werner E.* Zur Textgeschichte der Improperia // FS B. Stäblein / Hrsg. M. Ruhneke. Kassel, 1967. S. 274–286; *Schütz W.* Was habe ich dir getan, mein Volk? // Jb. f. Liturgik und Hymnologie. 1968. Bd. 13. S. 1–38; *Drumbl J.* Die Improperien der lateinischen Liturgie // AfLW. 1973. Bd. 15. S. 68–100; *Grossi V.* Melitone di Sardi Peri Pascha 72–99, 523–763: Sull origine degli improperia nella liturgia del Venerdì santo // Dimensioni drammatiche della liturgia medioevale: Atti del I Conv. di Studio. Viterbo, 1976. [R.], 1977. P. 203–216; *Janeras S.* Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. R., 1988; *Parenti S.* La celebrazione delle Ore del Venerdì Santo nell'Euchologio G. B. X di Grottaferrata // BollGrott. N. S. 1990. Vol. 44. P. 110–116; *Marx-Weber M.* Die Impro-

perien im Repertoire der Capella Sistina // Studien zur Musikgeschichte: FS f. L. Finscher / Hrsg. A. Laubenthal. Kassel, 1995. S. 157–162; *Gerhards A.* Improperia // RAC. 1996. Bd. 17. Col. 1198–1212.

А. А. Ткаченко

**ИМУЩЕСТВО ЦЕРКОВНОЕ**, совокупность вещей, включая деньги и ценные бумаги, движимость и недвижимость, которые находятся в собственности, владении, аренде или пользовании церковных учреждений как юридических лиц, и связанных с ними юридических отношений в виде, с одной стороны, прав на получение долгов, возмещение убытков, компенсации и т. п., а с другой — собственных обязательств перед кредиторами или иными физическими и юридическими лицами. Вопрос о возможности существования И. ц. имеет как юридический, так и богословский аспект.

**Богословские основания.** В соответствии с православным вероучением Церковь имеет Богочеловеческую природу: она есть Тело Христово, богоучрежденный институт, происхождение к-рого неотмирно, и вместе с тем она присутствует в этом мире. Церковь представляет собой, по авторитетному определению свт. Филарета, «общество человеков, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами» (*Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис. Варшава, 1931. С. 50). Как Тело Христово Церковь бесконечно превосходит все земное, никаким земным законам не подлежит и ни в чем вещественном не нуждается, но как человеческое общество она подчиняется общим условиям земного порядка, имея потребность в материальных средствах. Для общественного богослужения необходимы особые здания — храмы, а также богослужebная утварь, священническое облачение и др. И. ц. употребляется для осуществления различных служений Церкви: проповеди, благотворительности, христ. образования. Кроме того, в состав Церкви входят клирики, для к-рых храмовая служба и управление церковными делами составляют повседневное профессиональное занятие, в силу чего они не имеют возможности зарабатывать средства к существованию помимо своего служения в Церкви. В связи с этим ап. Павел в Послании к Коринфянам предписывает церковной об-

щине содержать пастырей: «Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» (1 Кор. 9. 13–14). 41-е Апостольское правило, повторяя эту мысль, предоставляет епископам и всем вообще клирикам право получать содержание от своей пасты: «Повелеваем епископу имети власть над церковным имением. Аще бо драгоценные человеческия души ему вверены быть должны: то кольми паче о деньгах заповедать должно, чтобы он всем распоряжал по своей власти, и требующим чрез пресвитеров и диаконов подавал со страхом Божиим, и со всяким благоговением: такожде (аще потребно) и сам заимствовал на необходимые нужды свои и странноприемлемых братьев, да не терпят недостатка ни в каком отношении. Ибо закон Божий постановил, да служащие алтарю от алтаря питаются».

При этом, однако, совершенно воспрещается, как тягчайший грех симонии, взимание платы за преподавание таинства Причастия. 23-е прав. Трулльского Собора гласит: «Никто из епископов или пресвитеров, или диаконов, преподавая пречистое причастие, да не требует от причащающегося за таковое причастие денег или чего инаго. Ибо благодать не продаема: и мы не за деньги преподаем освящение Духа, но неуничиженно должно преподавать оное достойным сего дара. Аще же кто из числящихся в клире усмотрен будет требующим какого-либо рода воздаяния от того, кому преподает пречистое причастие: да будет извержен, яко ревнитель Симона заблуждения и коварства». Аналогичный запрет взимать плату относится и к совершению иных таинств и насущно необходимых треб.

В «*Основах социальной концепции Русской Православной Церкви*» подчеркивается особый жертвенный характер «имущества религиозных организаций» и в связи с этим утверждается его принципиальная неприкосновенность. Эта форма собственности «приобретается различными путями, однако основным компонентом ее формирования является добровольная жертва верующих людей. Согласно Священному Писанию, жертва является святой,





то есть в прямом смысле принадлежащей Господу, жертвователю подает Богу, а не священнику (Лев 27. 30; 1 Езд 8. 28). Жертва — это добровольный акт, совершаемый верующими в религиозных целях (Неем 10. 32). Жертва призвана поддерживать не только служителей Церкви, но и весь народ Божий (Флп 4. 14–18). Жертва, как посвященная Богу, неприкосновенна, а всякий похищающий ее должен возратить больше, чем похитил (Лев 5. 14–15). Пожертвование стоит в ряду основных заповедей, данных человеку Богом (Сир 7. 31–34). Т. о., пожертвования являются особым случаем экономических и социальных отношений, а потому на них не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности государственное налогообложение» (Основы социальной концепции. VII 4).

**Юридические основания имущества Церкви.** Естественное право Церкви на приобретение имущества и владение им реализуется лишь при признании государством гражданской правоспособности церковных учреждений, иными словами — признании за ними прав юридического лица. Имея имущество в собственности, владении или аренде, Церковь и ее учреждения вступают в область гражданских правоотношений. Характеризуя юридическую природу этих правоотношений, канонист А. С. Павлов писал: «Право и обязанность Церкви употреблять свои имущества по их назначению таковы, что для этого нет надобности в содействии со стороны государственной власти. Поэтому отношение Церкви к своему имуществу должно быть то же самое, что и отношение каждого собственника к своей собственности, в распоряжении которой он есть исключительный хозяин (dominus)» (Павлов. С. 315).

Однако законодательство современных гос-в обычно ограничивает собственника в праве на уничтожение нек-рых объектов его имущества, в особенности когда они представляют юридически признанную историческую или художественную ценность. Объекты церковного владения — храмы, иконы, старинные священные сосуды и др. богослужебные предметы — особенно часто признаются имеющими такую ценность и находящимися поэтому под особой защитой. Кроме того, гос. за-

конодательство устанавливает обыкновенно специальный режим хранения таких объектов и пользования ими, независимо от того кто является их собственником — гос-во, муниципалитет, общественные организации, частные корпорации, в т. ч. церковные учреждения, или физические лица. В свою очередь канонические нормы существенным образом ограничивают церковные учреждения в праве отчуждения предметов И. ц., в особенности богослужебного назначения, — их продажи или дарения, принципиально запрещая их профанацию (Ап. 73; Двукр. 10).

«По отношению к третьим лицам, — по словам Павлова, — право церковной собственности проявляется в праве иска перед гражданским судом о возврате своего имущества от постороннего владельца, в праве требовать исполнения договоров и завещаний от лиц, к тому обязанных, и, наконец, в том, что отчуждение церковных имуществ для приобретателя служит юридическим основанием приобретения» (Павлов. С. 315).

Только наличие у Церкви прав юридического лица предоставляет ей юридическую защиту имущественных прав, делая ее полноценным участником правооборота, в противном случае Церковь претерпевает гонения уже по самому факту отсутствия у нее прав юридического лица независимо от того, легализовано ее существование в гос-ве или она поставлена вне закона. Так, в России декретом об отделении Церкви от гос-ва, изданным в 1918 г., правосл. Церковь и церковные учреждения, как и др. религ. общины, были лишены прав юридического лица, а вместе с тем и прав собственности. Поскольку же существование Церкви невозможно без фактического владения имуществом, оно в условиях гонений и юридической дискриминации осуществляется либо в форме пользования предоставляемым по усмотрению властей имуществом (как это было в СССР), либо в форме собственности физических лиц, к-рые, будучи членами Церкви, предоставляют принадлежащие им помещения, священные сосуды и др. предметы, употребляемые за богослужением, в распоряжение христ. общины, либо, наконец, под покровом иных корпораций. В Римской империи во времена гонений на Церковь христ. общины часто имели своим прикрытием погребальные кол-

легии (collegii funeraticii), в к-рые дозволялось принимать даже рабов, — это был единственный вид коллегий, куда не назначались офиц. представители власти, так что катакомбы, места погребений, стали прибежищем для древних христиан.

**Субъект права собственности на И. ц.** В канонах нет прямого ответа на вопрос о том, кому в Церкви принадлежит право собственности на имущество, используемое в религ. целях. Поскольку в Византии, на Руси и на Западе вплоть до позднего средневековья И. ц. в принципе было неотчуждаемо, вопрос этот не имел практической важности. Однако в эпоху Реформации, когда католич. Церковь лишилась не только значительной части паствы, перешедшей в протестантизм, но и богатств, в т. ч. земельных владений, вопрос о церковном праве собственности приобрел не только теоретический, богословский, но и практический смысл. Уже в древней Церкви выдвигались разные учения о субъекте собственности И. ц.

1. На почве римского права сложилось учение, согласно которому сакральные вещи принадлежат богам. В эпоху распространения христианства в империи этот принцип был модифицирован применительно к христ. монотеизму, и И. ц. стало рассматриваться как принадлежащее Богу Творцу. Противники этой теории указывали на то, что к Богу неприменимы юридические понятия гражданского права об обязательствах, взысканиях за долги, подчинении регулятивной власти гос-ва, и на этом основании называли данную теорию «наивным богохульством».

2. Сторонники теории, восходящей к первым векам истории Церкви, полагают, что И. ц. — это собственность нищих. Все неспособные жить на свои средства имеют право жить за счет И. ц. В формально-юридическом смысле отсутствие каких бы то ни было правовых обязанностей нищих по отношению к И. ц. не позволяет считать их собственниками И. ц.

В Византии и особенно на Руси, где церковное право не тяготело к уподоблению гражданскому праву с его юридическим реализмом и буквализмом, были чрезвычайно распространены и 1-я, и 2-я теории. В древнерус. жалованных и вкладных грамотах вотчины жертвовали не только Богу, Спасу, но также





Пресв. Богородице, свт. Николаю, Иоанну Крестителю, вмц. Варваре. Фактически адресуя вклады в храмы, посвященные святым или Богородице, жертвователи имели в виду и иной, возвышенный смысл пожертвования. В то же время церковное богатство в древнерус. памятниках нередко именовалось богатством нищих. По объяснению еп. Никодима (Милаша), усваивание И. ц. Богу или нищим справедливо в том смысле, что это имущество не может быть употреблено ни на какие др. цели, кроме обеспечения богослужения и благотворительности (*Никодим [Милаш], еп.* Право. Ч. 2. С. 519).

3. В средние века в Зап. Европе была выдвинута юридически более адекватная теория общецерковной собственности, которая, в сущности, сводилась к признанию папы Римского субъектом права собственности на И. ц., хотя прямо это не провозглашалось. В эпоху Реформации и в Новое время эту теорию уже нельзя было применить к действительной жизни: новоевроп. национальные гос-ва, в т. ч. и католические, не были склонны допускать, чтобы в пределах их территорий всем И. ц. распоряжалась по праву собственности централизованная экстерриториальная власть. Однако в национальных Церквах, замкнутых в пределах одного гос-ва, теория в отдельных случаях находила свое отражение в положительном праве. В России в XIX — нач. XX в. эта теория лежала в основе положений «Устава духовных дел иностранных исповеданий», относящихся к имущественным правам армяно-григоринской Церкви.

4. В эпоху Реформации протестант. учеными была выдвинута церковно-общинная теория, согласно к-рой собственником И. ц. является община как корпорация.

5. В XVII и XVIII вв. в противовес теории общецерковного права собственности на И. ц. под влиянием идеологии *естественного права* сложилась т. н. публицистическая теория, к-рая право собственности на И. ц. переносила на гос-во. Эта теория послужила обоснованием секуляризации церковных владений, произведенной в XVIII и XIX вв. в некоторых католич. странах (Австрии, Франции, Италии), а также в правосл. России в 1764 г., хотя в манифесте имп. Екатерины II, изданном в связи с проведением секуляризации, ссылок на эту теорию не было.

6. В Новое время учеными А. Бринцем и Э. Й. Беккером была выдвинута теория целевого имущества, согласно к-рой И. ц. принадлежит не физическим или юридическим лицам, а той или иной цели, назначению. Эта теория получила широкое распространение среди канонистов-католиков, но она отвергалась цивилистами — специалистами по гражданскому праву — как логически несостоятельная, поскольку цель, справедливо утверждали они, непременно предполагает физическое или юридическое лицо, преследующее ее.

7. В XIX в. была сформулирована теория, близкая к церковно-общинной, но более гибкая — т. н. институтная. Согласно этой теории, субъектом церковной собственности являются как общины-корпорации, так и церковные институты, основанные не на корпоративной или коллегиальной основе, а подчиненные воле их учреждений. Данная теория лучше др. концепций соответствует фактически существующему правовому статусу И. ц. в большинстве совр. гос-в.

Какие бы идеи ни выдвигались в области теории права, юридический характер отношения Церкви к имуществу, к-рым она пользуется, зависит, естественно, от статуса Церкви в гос-ве, определяется его правовым режимом. По словам Павлова, «субъектом права собственности на церковные имущества, с точки зрения гражданского права, могут быть признаны только отдельные церковные установления как юридические лица. Здесь, в сфере гражданского права, необходима строго определенная и, так сказать, осязательная связь имущества (*res*) как объекта собственности с известным лицом, физическим или юридическим, как собственником или хозяином (*dominus*)» (*Павлов.* С. 315–316). На основании этого Вселенская Православная Церковь не может быть собственником И. ц., поскольку не располагает ограничивающими ее универсальность атрибутами, к-рые составляют совокупность качеств юридического лица, напр. способностью выполнять обязательства по долгам, вступать в имущественные договорные отношения. Вместе с тем поместная Церковь с т. зр. гос. права вполне может признаваться корпорацией, обладающей правами юридического лица. Однако в Российской империи ввиду гос. статуса

правосл. Церкви она не являлась самостоятельным юридическим лицом; не выступали в качестве юридических лиц и др. конфессии в Российской империи, за исключением армяно-григоринской Церкви.

**Объекты И. ц.** Традиционно принято разделять И. ц. на вещи священные, специально предназначенные для совершения богослужения, и вещи церковные — иное имущество, служащее церковным целям: недвижимость, движимость и деньги, предназначенные на содержание церковью, духовенства и на удовлетворение общецерковных нужд, напр. на содержание духовных школ. Только церковными, но не освященными предметами считаются и свечи, пока они не поставлены на подсвечник в храме. Священные предметы подразделяют на священные в собственном смысле слова и освященные. Вещь становится священной через ее освящение или через самый характер ее употребления. Это может быть как движимость, так и недвижимость. Кроме храмов священными предметами признаются *сосуды священные* (потир, дискос, лжица, копия, дарохранительница и др.), а также все на престольные предметы (антиминс, Евангелие, на престольные кресты, покровы священных сосудов, одежды на престоле и жертвеннике). К освященным относят предметы недвижимости (молитвенные дома, часовни, кладбища), а также движимости (купели, ковши, кропила, кадильницы, паникадила, лампы, подсвечники, поставленные на них свечи, богослужебные книги, колокола и проч.).

Каноны запрещают профанацию священных сосудов и ризничных вещей, освященных употреблением при отправлении богослужения. Их безусловно запрещено употреблять на житейские нужды. Согласно Ап. 73, «сосуд златый, или серебряный освященный, или завесу, никто уже да не присвоит на свое употребление. Беззаконно бо есть. Аще же кто в сем усмотрен будет, да накажется отлучением». По Двукр. 10, «те, кои святую чашу, или дискос, или лжицу, или досточтимое облачение трапезы, или глаголемый воздух, или какой бы то ни было из находящихся в алтаре священных и святых сосудов или одежд, восхитят для собственной корысти, или обратят в употребление не священное, да подвергнутся совершенному извержению





из своего чина». Церковные вещи нельзя ни продавать, ни дарить, ни отдавать в заклад (VII Всел. 12). «Только в одном случае древние церковные правила позволяли продавать церковные сосуды: когда не было других средств для выкупа пленных (Ном[оканон] Фот[ия], тит. 2, гл. 2). Но и в этом случае продавались не самые священные сосуды, а только материал их в виде слитков» (Павлов. С. 317).

Различение священных, освященных и церковных предметов учитывалось в уголовном праве Российской империи, к-рое предусматривало разные наказания в зависимости от вида похищенных или уничтоженных церковных вещей. Похищение церковных предметов квалифицировалось как кража, в то время как похищение священных и освященных предметов составляло уже более тяжкое преступление святотатства, причем в соответствии с «Уложением о наказаниях» похитители священных предметов карались строже, чем похитители освященных.

Важнейший из предметов И. ц. — здание храма, в котором совершаются Божественная литургия и др. богослужения. С момента освящения храм становится святым местом. Нек-рые части и предметы храма становятся неприкосновенными для мирян. Через царские врата не может проходить никто, кроме лиц священнодействующих.

Согласно 69-му прав. Трулльского Собора, «никому из всех, принадлежащих к разряду мирян, да не будет позволено входить внутрь священнаго алтаря. Но, по некоему древнейшему преданию, отнюдь не возбраняется сие власти и достоинству царскому, когда восхоцет принести дары Творцу». *Феодор IV Вальсамон* толковал это правило весьма широко: «Относительно царей некоторые, держась буквы сего правила, говорили, что им не должно возбранять входить внутрь алтаря тогда, когда хотят принести дар Богу, но не когда захотели бы войти в него для одного поклонения. А мы представляем это не так. Ибо православные императоры, с призыванием Св. Троицы назначая Патриархов и будучи помазанниками Господа, невозбранно, когда захотят, входят во святыи алтарь, и ходят и делают знамение креста с трикирием, как и архиереи. Они предлагают народу и катехизическое учение, как и архиереи...»

В Российской империи из мирян лишь император мог проходить в алтарь в день коронации для причащения у престола.

Для мирян и низших клириков неприкосновенен престол с находящимися на нем священными предметами. В церкви нельзя совершать что бы то ни было, кроме богослужения, иметь в ней какие бы то ни было изображения, кроме икон, нельзя вносить в храм ничего, кроме предметов, относящихся к богослужению. Не хранится в храме частное имущество. «Аще кто, епископ или пресвитер, вопреки учреждению Господню о жертве, принесет к алтарю иныя некоторыя вещи, или мед, или млеко, или вместо вина приготовленный из чего-либо другого напиток, или птицы, или некоторыя животныя, или овощи, вопреки учреждению, кроме новых класов (колосьев.— *Авт.*), или винограда в надлежащее время, да будет извержен из священнаго чина. Да не будет же позволено приносить ко алтарю что-либо иное, разве елей для лампады и фимиам, во время святого приношения» (Ап. 3).

Устройство церквей, их внешний и внутренний вид должны соответствовать назначению. Постройка или перестройка храма производится с ведома епархиального архиерея. При разборке церкви материал, из к-рого она сделана, считается священным, поэтому не подлежит обычной утилизации, а употребляется при строительстве нового храма. Священно и место, прилегающее к храму. Внутри церковной ограды запрещается производить торговлю, исключение составляют иконные и свечные лавки. В синодальную эпоху вблизи храмов запрещалось открывать питейные и увеселительные заведения.

**И. ц. в Римской империи и Византии.** В первые 3 века христ. истории в Римской империи никакие церковные учреждения не имели прав юридического лица. Христ. общины были отнесены к разряду запрещенных союзов «*collegia illicita*», и всякое гонение на христиан начиналось, как правило, с разграбления И. ц., против чего не было защиты в гос. законах. Впрочем, некоторые из императоров, благосклонно относясь к христианам, позволяли им легально пользоваться имуществом. Так, по словам еп. Никодима (Милаша), имп. Галлиен, правивший с 260 по 268 г., «не только разрешил христианам свободно исповедовать свою веру,

но и распорядился, чтобы им возвратили все имущество, которое отнято было у них во время гонения Валериана» (*Никодим [Милаш], еп.* 1908. С. 13; подробнее см. в ст. *Галлиен*).

Радикальные перемены в правовой статус Церкви, и в частности в ее имущественные права, внес изданный в 313 г. императорами св. *Константином I Великим* и *Лицинием* Миланский эдикт, к-рый предоставил христианам свободу исповедания и уравнил их в правах с язычниками и иудеями. Существенную часть эдикта составляют распоряжения, касающиеся имущественных прав христиан, к-рые ранее ущемлялись (конфисковывались храмы, священные книги, священные сосуды и др. церковная утварь). Христианам возвращались отнятые у них храмы, и иное имущество, как находившееся в частной собственности, так и во владении общин, возвращалось немедленно, а те лица, к-рые добросовестно приобрели это имущество после изъятия его у Церкви, могли просить о возмещении убытка по суду из имп. казны (см.: *Euseb. Hist. eccl.* 10. 5. 9–11).

После издания Миланского эдикта Церковь получила право приобретать в собственность имущество по завещанию, в дар, через покупку. В результате этого земельные владения епископских кафедр и в особенности мон-рей приобрели значительные размеры. Гос. законы империи гарантировали неприкосновенность И. ц. Церковь же, не имея власти защищать свое достояние санкциями принудительными, располагала для этого средствами иного, духовного характера. Так, 42-е прав. Карфагенского Собора гласит: «Определено также, чтобы пресвитеры, без соизволения своих епископов, не продавали вещей церкви, в которой посвящены. Равно и епископам не позволительно продавать церковныя земли, без ведома собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу не позволительно расточати вещи, находящиеся в церковной описи». Отцы *Вселенского VII Собора*, повторяя 38-е Апостольское правило, запретили епископам и игуменам отчуждать епархиальное или монастырское имущество (продавать угодыя светским властям, присваивать, дарить церковные вещи сродникам — «аще же суть неимущие»), даже если его содержание убыточно. Сделки,





осуществленные вопреки каноническому постановлению, объявлялись недействительными, в отношении же нарушителей предписывались строгие меры: «...епископ, или игумен, тако поступающий, да будет изгнан: епископ из епископии, игумен же из монастыря, яко зле расточающие то, чего не собрали» (VII Всел. 12).

И. ц., как и всякое имущество, предполагает управление им, к-рое заключается в осуществлении контроля за его сохранностью и в распоряжении им по назначению. В древней Церкви имуществом христ. общины — епископии управлял епископ, обычно с помощью диаконов. Он не подлежал никакому контролю — иными словами, давал отчет в своем управлении одному Богу. Но обнаружившиеся злоупотребления в распоряжении И. ц. со стороны епископов послужили основанием для того, чтобы отцы Антиохийского Собора приняли пространное 24-е прав., к-рое в кратком изложении Алексея *Аристина* выглядит так: «Всему клиру справедливо знать принадлежащее Церкви, дабы, по смерти епископа, сохранена была собственность Церкви, и принадлежащее епископу было употреблено по его распоряжению. Епископ должен делать опись своего имущества и сделать его известным, а также имущества церковного, и сие должны знать пресвитеры и диаконы, дабы по кончине его собственное имущество было употреблено по его воле. Если же он не сделает так, то все поступает в церковь» (Правила ПС с толк. С. 202; об этом и Ап. 40). 26-м прав. *Вселенского IV Собора* епископы обязывались управлять И. ц. с помощью выбранного из клира эконома, «который бы распорядился церковным имуществом, по воле своего епископа, дабы домостроительство церкви не без свидетелей было, дабы от сего не расточался ея имущество, и дабы не падало нареkanie на священство. Аще же кто сего не учинит, таковой повинен Божественным правилам». С появлением приходов управление приходским имуществом ложилось на приходское духовенство, а с возникновением мон-рей — на монастырских настоятелей, причем под началом настоятелей и в мон-рях учреждалась должность эконома.

Нормы канонов, изданных в эпоху Вселенских Соборов, в ранневизант. эпоху исполнялись в основном

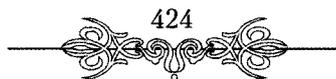
буквально. Впосл. и в Византии, и на Руси, и в др. правосл. странах они составляли принципиальную основу регулирования имущественных правоотношений Церкви и ее учреждений. В Византии, где сложилась система симфонии священства и царства, т. е. Церкви и гос-ва (см. *Симфония властей*), издавались многочисленные законы и распоряжения гос. власти, предоставлявшие привилегии церковным учреждениям в их правах на приобретение имущества. Так, имп. *Андроник II Палеолог* издал в 1306 г. закон, по к-рому в случае смерти бездетного супруга (мужа или жены) треть его имущества переходила оставшемуся в живых супругу, треть — родителям покойного, а треть — Церкви (см.: *Никодим (Милаш)*, еп. 1908. С. 43).

**И. ц. в России. До сер. XVI в.** на Руси, как и в Византии, не было препятствий для приобретения Церковью земельных владений по завещаниям на помин души, через княжеские пожалования, через дарственные и через покупку. Вопрос о правомерности церковного землевладения был поднят в кон. XV в. прп. *Нилом Сорским* и др. нестяжателями в полемике с прп. *Иосифом Волоцким* и его последователями — иосифлянами. Московским Собором 1503 г. общецерковной была признана позиция прп. Иосифа, отстаивавшего имущественные права Церкви. *Стоглавый Собор* подтвердил правомерность церковного землевладения, однако по инициативе царя *Иоанна IV Васильевича* Собор запретил архиерейским домам, мон-рям и приходским церквам впредь увеличивать земельные владения без дозволения государя. На Соборе 1580 г. было принято решение, запрещающее Церкви получать в качестве вклада земли. В XVII в. правительство приняло меры к тому, чтобы изъять церковные вотчины из заведования церковных учреждений. На основании *Соборного уложения 1649 г.* царя *Алексея Михайловича* был образован Монастырский приказ не только для рассмотрения судебных гражданских дел, касающихся церковных людей, но и для распоряжения сбором доходов с церковных вотчин. Вслед этого до сер. XVIII в. церковные земли, юридически оставаясь в собственности церковных учреждений, гл. обр. мон-рей и архиерейских домов, на деле находились в распоряжении светских правительствен-

ных учреждений и лишь часть от их доходов шла на церковные нужды, а остальное — в гос. казну.

**В начале царствования Екатерины II Алексеевны** наступил коренной перелом в имущественных правах мон-рей и архиерейских домов. 26 февр. 1764 г. вышел именной Указ императрицы Сенату «О разделении духовных имений и о сборе со всех архиерейских, монастырских и других церковных крестьян с каждой души по 1 рублю 50 копеек, с приложением Манифеста о подведомстве всех архиерейских и монастырских крестьян Коллегии экономии, и штатов по духовной части» (ПСЗ. Т. 16. № 12060). Указ проводил черту под многовековым спором о монастырских вотчинах и окончательно упразднял право церковных учреждений на владение и управление населенными землями, к-рые передавались подчиненной Сенату Коллегии экономии, восстановленной через полтора года после ее упразднения самой же Екатериной. «Понеже в Камер-Коллежской ведомости, — разъяснялось в Манифесте, — по последней ревизии оказалось всех архиерейских, монастырских и церковных крестьян 910 866 душ, и управление столь великого числа деревень духовными, часто переменяющимися властями, происходило тем самим домам архиерейским и монастырским тягостное, а временем, или за расхищением служками, или и за незнанием прямого хозяйства деревенского, беспорядочное и самим крестьянам разорительное, сверх же того многие епархии, монастыри, соборы и белое священство так были неуравнены, что одни перед другими имели весьма малые доходы, а другие и никаких не имели: то Мы, учредя Коллегию экономии, повелеваем от сего времени принять ей все оные вотчины, со всеми казенными в них наличностями, под свое ведение и управление» (Там же). В собственности мон-рей, архиерейских домов и приходов сохранялись населенные земли — огороды, луга, покосы, рыбные тони, лесные делянки, а также небольшие по размерам участки пашенной земли, к-рые могли обрабатывать насельники мон-рей, приходские клирики и причетники, а также нанятые работники.

В результате реформы церковные владения сократились на 8, 5 млн десятин земли и ок. 1 млн душ, следов. ок. 2 млн крепостных крестьян





обоего пола. Монастыри лишились почти 1,5 млн р. годового дохода (в пересчете на совр. курс примерно 15 млрд р.). Передача земельных владений Церкви в государственную казну лишила монастыри главного материального источника существования. Казна обязалась содержать архиерейские дома и монастыри из части доходов, которые поступали от секуляризованной земли, однако в связи с инфляцией (денежное содержание назначалось в виде точной суммы в рублях и копейках, которая оставалась неизменной до имп. Павла I Петровича) к концу царствования Екатерины II Коллегия экономии должна была выдавать на эти цели лишь  $\frac{1}{7}$  часть средств, поступавших от секуляризованных имений — 188 тыс. р. в год, остальное шло на гос. нужды.

В ходе секуляризации епархии и мон-ри были разделены на 3 класса, в зависимости от класса назначалось их содержание. Для мон-рей вводились т. н. штаты, в которые вошло 226 мон-рей (159 мужских и 67 женских) — менее четверти всех обителей, находившихся в великорус. епархиях, где проводилась секуляризация. Из мон-рей, оставшихся за рамками штатов, более 500 было упразднено, приблизительно 150 не закрывались, но должны были впредь существовать на приношения верующего народа и за счет обработки небольших земельных наделов. На этот счет в дополнение к Манифесту о секуляризации церковных земель 31 марта 1764 г. вышел «Высочайше утвержденный доклад учрежденной о церковных имениях Комиссии» «О безвотчинном и на своем содержании состоящих монастырях и пустынях» (ПСЗ. Т. 16. № 12121).

В 1786 г. секуляризация была проведена в малороссийских епархиях, а 2 года спустя — на Слободской Украине, в результате чего закрылось еще более 40 мон-рей. В 1841 г. аналогичная мера осуществлена была в белорус. епархиях, а в 1852 г. в Закавказье. С этих пор в России не существовало более населенных монастырских имений.

Актом секуляризации церковные учреждения не были ограничены в приобретении городских и сельских строений, движимого имущества и накоплении денежных средств. М. Е. Красножен выделял следующие способы приобретения движимого и недвижимого имущества церков-

ными учреждениями Российской империи в последующий период: «1) отвод от казны некоторым церковным установлениям земель и угодий (монастырям от 100 до 150 десятин, а приходским церквам от 33 до 99 десятин); 2) получение временных пособий и штатных сумм на содержание церковных установлений из государственного казначейства; 3) пожертвование, причем пожертвования недвижимых имуществ подлежат следующим ограничениям: а) принятие их возможно только с Высочайшего соизволения; б) после удостоверения епархиального начальства в том, что жертвователем действительно является собственником жертвуемого имущества; 4) завещание, причем, если церкви завещается недвижимое имущество, то принятие его возможно лишь с Высочайшего соизволения; 5) покупка, причем покупка недвижимого имущества совершается тоже не иначе, как с Высочайшего соизволения; 6) давностью владения, то есть на основании спокойного, бесспорного и непрерывного владения, в виде собственности, в течение 10 лет. Особого Высочайшего решения при этом не требуется; 7) наследованием» (Красножен. С. 152–153). При этом монастыри наследовали настоятелям и др. монастырским должностным лицам, если последними не сделано было завещание в пользу др. учреждений или лиц, иным монашествующим — во всем их движимом имуществе, а также в строениях, воздвигнутых внутри мон-рей монахами или частными лицами на их собственные средства; архиерейские дома наследовали в выморочном имуществе архиереям и монахам архиерейского дома на одинаковых условиях с монахами мон-рей.

Собственниками И. ц. в синодальную эпоху российское законодательство называло Святейший Синод, архиерейские дома, приходские церкви без разделения *fabrics* и *beneficium*, как это было принято на Западе, а также мон-ри, правосл. жен. общины, бесприходные городские храмы (кафедральные, кладбищенские и ружные), духовно-учебные заведения, попечительства о бедных духовного звания, епархиальное духовенство, в совместной собственности к-рого находились свечные заводы и денежные капиталы. Святейший Синод управлял хозяйственными делами через хозяйственное управ-

ление, архиерей и настоятели монастырей — через эконома. В приходских церквах распоряжение имуществом возлагалось на причт и старосту как представителя мирян.

Закон давал церковным учреждениям ряд привилегий, связанных с владением имуществом. Церковные дома, которые предоставлялись для жилья духовным лицам, освобождались от постоя; земли и все др. И. ц., не приносявшие дохода, освобождались от поземельного сбора на местные земские повинности; капиталы церковных учреждений освобождались от 5-процентного гос. налога на приносимый ими доход; тяжёлые дела, связанные с И. ц., рассматривались в одинаковом порядке с тяжбами, к-рые возбуждались в связи с имуществом казны.

**После падения Российской империи в марте 1917 г.** пришедшее к власти Временное правительство рядом актов сделало шаг в сторону создания внеконфессионального государства, в частности 20 июня 1917 г. вышло постановление о передаче церковно-приходских школ (ок. 37 тыс.) и учительских семинарий в ведение Министерства народного просвещения. Правительство этим актом нарушило волю частных благотворителей, жертвовавших на нужды церковной школы. Святейший Синод протестовал, тем не менее власти в спешном порядке стали осуществлять это постановление, к-рое вело к подрыву дела духовного просвещения народа.

Но радикальных изменений в имущественные права Российской Церкви Временное правительство внести не успело. 15 авг. 1917 г. в Москве открылся Поместный Собор. Свою позицию по вопросу о И. ц. Собор выразил в «Определении о правовом положении Церкви в государстве», принятом в дек. 1917 г., когда Временное правительство уже прекратило существование и власть в стране принадлежала большевикам. В нем, в частности, провозглашалось: «22. Имущество, принадлежащее установлениям Православной Церкви, не подлежит конфискации и отображению, а самые установления не могут быть упраздняемы без согласия церковной власти. 23. Имущества, принадлежащие установлениям Православной Церкви, не подлежат обложению государственными налогами, волостными, городскими и земскими сборами, если эти имущества





не приносят дохода путем отдачи их в аренду или наем. 24. Православная Церковь получает из средств Государственного Казначейства по особой смете, составляемой высшим церковным управлением и утверждаемой в законодательном порядке, ежегодные ассигнования в пределах ее потребностей, представляя отчетность в полученных суммах на общих основаниях. 25. Установления Православной Церкви, пользующиеся в настоящее время правами юридического лица, сохраняют эти права, а установления, не имеющие их или вновь возникающие, получают таковые права по заявлению церковной власти» (Собор, 1918. Определения. Вып. 2. С. 8). Распоряжение И. ц. было отнесено к ведению образованного Собором Высшего Церковного Совета.

В положении Российской Православной Церкви после установления советской власти произошли глубокие перемены. Декретом СНК РСФСР «Об отделении Церкви от государства и школы от церкви» от 20 янв. (2 февр.) 1918 г. Православная Церковь была отделена от гос-ва, но при этом не получила прав частного религ. об-ва. Принципиальное отличие советского законодательства «о культах» от правового режима отделения Церкви в таких гос-вах, как США или Франция, заключалось в последних параграфах декрета, положения к-рых неизменно воспроизводились в более поздних актах: «Никакие церкви и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют. Все имущества существующих в России церквей и религиозных обществ объявляются народным достоянием» (Русская Православная Церковь в советское время. М., 1995. Кн. 1. С. 114). Церковь лишалась всякой собственности и, согласно декрету, могла продолжать пользоваться храмами и богослужебной утварью лишь «по особым постановлениям местной или центральной государственной власти» (Там же).

В февр. 1922 г. в связи с голодом в стране ВЦИК издал декрет об изъятии церковных ценностей на нужды голодающих. Накануне издания этого акта 19 февр. 1922 г. Патриарх Тихон обратился к пастве с воззванием, в к-ром призвал приходские советы жертвовать голодающим драгоценные церковные украшения, если они

не имеют богослужебного употребления. На декрет ВЦИК свт. Тихон отреагировал новым посланием к пастве, в к-ром заявил о недопустимости изъятия священных предметов, «употребление коих не для богослужебных целей воспрещается канонами Вселенской Церкви и карается ею как святотатство — миряне отлучением от нее, священнослужители — извержением из сана» (Акты свт. Тихона. С. 190). Послание было разослано епархиальным архиереям. Приходские советы выносили решения о недопустимости изъятия из храмов богослужебных предметов. Возникшая ситуация была использована властями для проведения массовых арестов священнослужителей и мирян. Изъятие «церковных ценностей» проводили, по указанию В. И. Ленина, «с самой бешеной и беспощадной энергией, не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления. Нам, — писал он в секретном письме членам Политбюро ЦК РКП(б), — во что бы то ни стало необходимо провести изъятие церковных ценностей самым решительным и самым быстрым образом, чем мы можем обеспечить себе фонд в несколько сотен миллионов золотых рублей (надо вспомнить гигантские богатства некоторых монастырей и лавр). Без этого никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство в частности и никакое отстаивание своей позиции в Генуе в особенности совершенно невыполнимы» (Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 191).

Лишь в результате частичной нормализации церковно-гос. отношений на исходе Великой Отечественной войны в 1945 г. Совнарком СССР принял секретное постановление, которым предоставил исполнительным органам религиозных организаций «права ограниченного юридического лица». Они касались приобретения транспортных средств, аренды, строительства и покупки в собственность строений, производства церковной утвари, предметов религ. культа и продажи их обществам верующих. Однако в правление Н. С. Хрущёва давление на Церковь усилилось, в т. ч. и в имущественных вопросах. 16 окт. 1958 г. были изданы постановления Совета Министров СССР «О монастырях в СССР» и «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных

управлений, а также доходов монастырей». В 1-м поручалось Советам министров союзных республик, Совету по делам РПЦ и Совету по делам религиозных культов в 6-месячный срок изучить вопрос о сокращении количества мон-рей и скитов и внести в Совет министров СССР предложения по этому вопросу, предписывалось также сократить размеры земельных угодий, находившихся в пользовании мон-рей. Постановлением о налогах Церкви запрещалось продавать свечи по ценам более высоким, чем они приобретались в свечных мастерских. Эта мера явилась серьезным ударом по доходам приходов, финансовое положение нек-рых епархий пришло в крайне расстроенное состояние.

В 1975 г. Президиум Верховного Совета СССР своим указом внес изменения в сохранявшее силу постановление ВЦИК и СНК РСФСР 1929 г. «О религиозных объединениях». Изменения коснулись гл. обр. имущественных прав Церкви. Указом отменялась формулировка Постановления о лишении религ. объединений и групп верующих прав юридического лица, но в то же время в нем не декларировалось и усвоение религ. объединениям такого права. Вместо этого в указе говорилось о том, что «религиозные общества имеют право приобретения церковной утвари, предметов религиозного культа, транспортных средств, аренды, строительства и покупки строений для своих нужд в установленном законом порядке» (Русская Православная Церковь в советское время. М., 1995. Кн. 2. С. 128). Однако др. дополнения, внесенные указом, еще более сужали круг дозволенной законом церковной деятельности: «Религиозные общества имеют право производить складчины и собирать добровольные пожертвования только на цели, связанные с содержанием молитвенного здания, культового имущества, наймом служителей культа и содержанием исполнительных органов» (Там же).

Значительные перемены в правовом статусе РПЦ и др. религ. объединений произошли на исходе существования Советского Союза. 1 окт. 1990 г. был принят Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях», утвердивший за отдельными приходами, церковными учреждениями, в т. ч. монастырями, епархиальными управлениями и Пат-



риархией, права юридического лица. У Церкви появилось право иметь в собственности недвижимость, защищать свои интересы в судебном порядке. Спустя месяц после издания союзного закона был принят российский закон «О свободе вероисповеданий». 26 сент. 1997 г. был издан новый закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Принятие этого закона сопровождалось острой дискуссией в печати. Его окончательная редакция встретила поддержку со стороны Священноначалия РПЦ, православного духовенства и церковного народа. Этот документ положительно оценили и представители др. традиц. в России религий.

**По ныне действующему законодательству РФ** Православной Церкви и ее каноническим подразделениям, равно как и др. религ. общинам, предоставляются права юридического лица, включая право собственности.

В 21-й ст. закона 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» содержатся следующие положения: «1. В собственности религиозных организаций могут находиться здания, земельные участки, объекты производственного, социального, культурно-просветительского и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения их деятельности, в том числе отнесенное к памятникам истории и культуры. 2. Религиозные организации обладают правом собственности на имущество, приобретенное или созданное ими за счет собственных средств, пожертвованное гражданами, организациями или переданное религиозным организациям в собственность государством либо приобретенное иными способами, не противоречащими законодательству Российской Федерации» (Русская Православная Церковь и право. М., 1999. С. 123). В 22-й ст. Закона содержится положение, согласно которому «религиозные организации вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания и имущество, предоставляемое им государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством Российской Федерации» (Там же. С. 123–124). Передача в пользование религ. организациям культурно-

вых зданий с земельными участками, на которых они стоят, и иного имущества религиозного назначения осуществляется безвозмездно.

В соответствии с Законом религ. орг-ции, в т. ч. и канонические подразделения РПЦ, имеют право сооружать и содержать храмы и иные помещения, предназначенные для богослужения, беспрепятственно совершать богослужения в них, а также в учреждениях и на предприятиях, принадлежащих Церкви, на кладбищах, в крематориях, в жилых домах. Закон предоставляет религ. организациям, в т. ч. тем, к-рые принадлежат РПЦ, право производить, приобретать, распространять религ. лит-ру и иные предметы религ. назначения, причем им принадлежит исключительное право учреждать орг-ции, специализирующиеся на издании богослужебной лит-ры и производстве предметов культа. Религ. орг-циям предоставлено право иметь собственность за границей. 5-й п. 21-й ст. Закона содержит следующее положение: «На движимое и недвижимое имущество богослужебного назначения не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов» (Там же. С. 123). Составление перечня видов такого имущества Закон возлагает на Правительство России. В Законе, однако, нет положения, к-рое бы предусматривало реституцию — возвращение религ. объединениям, в т. ч. РПЦ, имущества, к-рое было национализировано в 1918 г. Между тем, согласно Заключению 193 (1996 г.) Совета Европы, РФ обязана «в кратчайшие сроки возвратить собственность религиозных организаций» (Там же. С. 186).

Право собственности РПЦ и ее канонических подразделений гарантируется также и Гражданским кодексом РФ, к-рый рассматривает религ. организации, наравне с общественными, как организации некоммерческие, к-рые «вправе осуществлять предпринимательскую деятельность лишь для достижения целей, ради которых они созданы, и соответствующую этим целям. Участники (члены) общественных и религиозных организаций не сохраняют прав на переданное ими этим организациям имущество, в т. ч. на членские взносы. Они не отвечают по обязательствам общественных и религиозных организаций, в которых участвуют в качестве их членов, а указанные организации не отвечают по обяза-

тельствам своих членов» (Гражданский кодекс Российской Федерации. С. 486–487).

**По «Уставу Русской Православной Церкви»**, принятому Архиерейским Собором 2000 г., средства РПЦ и ее канонических подразделений образуются из пожертвований при совершении богослужений, таинств, треб и обрядов; иных добровольных пожертвований физических и юридических лиц, гос., общественных предприятий, учреждений, организаций и фондов; пожертвований при распространении предметов правосл. религ. назначения и правосл. лит-ры, а также от их реализации; доходов от деятельности учреждений и предприятий РПЦ, направляемых на уставные цели; отчислений синодальных учреждений, епархий, епархиальных учреждений, миссий, подворий, представительств, а также приходов, мон-рей, братств, сестричеств, их учреждений, организаций; отчислений от прибыли предприятий, учрежденных каноническими подразделениями РПЦ самостоятельно или совместно с иными юридическими или физическими лицами; а также иных не запрещенных законодательством поступлений, в т. ч. доходов от ценных бумаг и вкладов, размещенных на банковских депозитных счетах.

«Общецерковный план расходов формируется за счет средств, отчисляемых епархиями, ставропигиальными монастырями, приходами города Москвы, а также поступающих целевым назначением» (Устав РПЦ, 2000. XV 2) из перечисленных выше источников.

РПЦ, согласно Уставу, «может иметь в собственности здания, земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения деятельности Русской Православной Церкви, в том числе отнесенное к памятникам истории и культуры, или получать такое в пользование на иных законных основаниях от государственных, муниципальных, общественных и иных организаций и граждан в соответствии с законодательством страны нахождения этого имущества» (Там же. XV 4). РПЦ имеет движимое и недвижимое имущество не только в России и др. гос-вах на



своей канонической территории, но и в странах дальнего зарубежья. Заграничные учреждения обеспечивают себя средствами в соответствии со своими возможностями и законами тех стран, на территории которых они находятся. Они могут получать дотации из общецерковных средств. Их размер устанавливается Отделом внешних церковных связей и утверждается Святейшим Патриархом (Там же. XV 32).

«Имущество, принадлежащее каноническим подразделениям Русской Православной Церкви на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, в том числе культовые здания, здания монастырей, общецерковные и епархиальные учреждения, духовные учебные заведения, общецерковные библиотеки, общецерковные и епархиальные архивы, иные здания и сооружения, земельные участки, предметы религиозного почитания, объекты социального, благотворительного, культурно-просветительного и хозяйственного назначения, денежные средства, литература, иное имущество, приобретенное или созданное за счет собственных средств, пожертвованное физическими и юридическими лицами, предприятиями, учреждениями и организациями, а также переданное государством и приобретенное на других законных основаниях, является имуществом Русской Православной Церкви» (Там же. XV 5).

Право распоряжения И. ц. принадлежит Свящ. Синоду во главе со Святейшим Патриархом. Владение и пользование им осуществляется каноническими подразделениями на основе подотчетности вышестоящему каноническому подразделению. Право частично распоряжаться И. ц., за исключением зданий храмов, монастырей, епархиальных учреждений, духовных учебных заведений, общецерковных, епархиальных и иных архивов, общецерковных б-к, предметов религ. почитания, имеющих историческое значение, Синод делегирует каноническим подразделениям, которые владеют этим имуществом и используют его (Там же. XV 7). В данном положении Устава можно усмотреть некое противоречие с Гражданским кодексом, согласно которому «к юридическим лицам, в отношении которых их учредители (участники) не имеют имущественных прав, относятся общест-

венные и религиозные организации (объединения), благотворительные и иные фонды, объединения юридических лиц (ассоциации и союзы)» (Гражданский кодекс. С. 486). Но поскольку в «Гражданский Устав Русской Православной Церкви», зарегистрированный Министерством юстиции, вошло положение о подотчетности церковных учреждений в распоряжении своим имуществом вышестоящим каноническим инстанциям, под учредителями, упомянутыми в Гражданском кодексе, применительно к РПЦ не следует подразумевать вышестоящие инстанции церковной власти; иными словами, они не могут быть лишены права распоряжения имуществом, находящимся во владении подчиненных им учреждений.

Самоуправляемые Церкви и Экзархаты, согласно Уставу, используют для своих нужд имущество, «необходимое им для обеспечения своей деятельности и предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения Самоуправляемой Церкви и Экзархата, или имеют его в собственности» (Устав РПЦ, 2000. XV 8).

Московская Патриархия и Синодальные учреждения вправе использовать для своих нужд имущество, предоставляемое организациями и гражданами, в соответствии с действующим законодательством или иметь его в собственности (Там же. XV 10). Распорядителем денежных средств Московской Патриархии является Патриарх (Там же. XV 12). Синодальные учреждения финансируются из общецерковных средств и путем самофинансирования. «Распорядителями средств Синодальных учреждений в пределах плана расходов являются их руководители» (Там же. XV 14).

Распорядителем общепатриархальных средств является правящий архиерей. «Епархия вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания, в том числе культовые, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, включая отнесенные к памятникам истории и культуры, а также любое другое имущество, необходимое им для обеспечения своей деятельности, предоставляемое государственными, муниципальными, об-

щественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения епархии, или иметь его в собственности» (Устав. XV 17). Имущество, принадлежащее епархии на правах собственности, приобретенное или созданное за счет собственных средств, пожертвованное физическими и юридическими лицами, переданное гос-вом, а также приобретенное на др. законных основаниях, является имуществом РПЦ. В случае ликвидации епархии или ликвидации ее как юридического лица имущество религ. назначения, принадлежащее ей на правах собственности, переходит в собственность РПЦ в лице Московской Патриархии. «Иное имущество реализуется для удовлетворения обязательств перед кредиторами, а также для исполнения договорных и иных законных требований юридических и физических лиц. Остальное имущество после удовлетворения законных претензий кредиторов переходит в собственность Русской Православной Церкви» (Там же. XV 19–20).

Приход, монаш. духовное учебное заведение, братство и сестричество вправе использовать имущество, необходимое им для обеспечения своей деятельности, предоставляемое гос., муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения, а также иметь его в собственности (Там же. XV 23). Смета расходов духовных учебных заведений утверждается епархиальным архиереем, а при наличии общецерковного финансирования представляется архиереем на утверждение Патриарха с предварительным рассмотрением ее Учебным комитетом (Там же. XV 21). Распорядителями финансовых средств прихода, монаш., духовного учебного заведения, братства и сестричества являются «соответственно председатель Приходского совета совместно с членами Приходского совета на основе подотчетности Приходскому собранию во главе с его председателем — настоятелем прихода, наместник или настоятель (настоятельница) монастыря, ректор Духовного учебного заведения, председатель братства или сестричества совместно с членами Совета братства и Совета сестричества» (Там же. XV 22).

По благословию епархиального архиерея приход дополнительно





к основному церковному зданию может иметь приписные храмы и часовни в больничных учреждениях, домах-интернатах, домах для престарелых, в воинских частях и т. д. (Там же. XV 24). В установленном порядке приход, мон-рь, духовное учебное заведение, братство или сестричество могут арендовать, строить, покупать в собственность помещения для своих нужд, а также приобретать в собственность др. необходимое имущество (Там же. XV 25).

Поскольку имущество, принадлежащее приходу, мон-рю, духовному учебному заведению, братству или сестричеству на правах собственности, является имуществом РПЦ, в случае ликвидации прихода, монастыря или духовного учебного заведения как юридического лица их имущество религиозного назначения, принадлежащее им на правах собственности, переходит в собственность епархии. Др. имущество реализуется для удовлетворения обязательств перед кредиторами, а также для исполнения законных требований юридических и физических лиц. При ликвидации прихода, мон-ря или духовного учебного заведения все имущество, полученное ими на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования на др. законных основаниях, переходит в распоряжение епархии (Там же. XV 27, 28). В случае ликвидации братства и сестричества как юридического лица их имущество религиозного назначения, принадлежащее им на правах собственности, переходит в собственность прихода, при к-ром они созданы. Др. имущество реализуется для удовлетворения обязательств перед кредиторами, а также для исполнения законных требований юридических и физических лиц; имущество, полученное ими на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования на иных законных основаниях, переходит в распоряжение прихода (Устав. XV 29, 30).

Свящ. Синод имеет право финансовой ревизии общецерковных и епархиальных средств. Для осуществления такой ревизии им может быть создана специальная Синодальная комиссия. Финансовая ревизия ставропигиальных мон-рей осуществляется Ревизионной комиссией, назначаемой Патриархом. Финансовые ревизии епархиальных учреждений, епархиальных мон-рей и приходов

осуществляются по указанию епархиального архиерея Ревизионными комиссиями, назначаемыми епархиальной властью.

Свящ. Синод РПЦ на заседании, состоявшемся 31 марта 2009 г. под председательством Святейшего Патриарха Кирилла, восстановил ранее упраздненное Финансово-хозяйственное управление, на к-рое возлагается общий надзор за хранением общецерковного имущества и имущества епархий, мон-рей и приходов, а также иных церковных учреждений и за управлением им.

**И. ц. на Западе.** В XIII столетии на католическом Западе установилась практика, в соответствии с которой имущество, приобретаемое Церковью, переходит в «мертвую руку» (*manus mortua*), т. е. изымается из гражданского оборота и закрепляется за Церковью навсегда. Ввиду того что эта т. н. амортизация имела невыгодные для гос. экономики последствия, светские государи издавали ограничивающие законы, которыми ограничивались размеры приобретаемых Церковью земельных владений. С XVI в. такие законы стали входить в действующее право и протестант., и католич. гос-в. Однако с XIX в. законы, ограничивающие амортизацию, почти во всех западноевроп. странах были отменены, церковные учреждения получили возможность беспрепятственно приобретать имущество, но в то же время из юридической практики исчез и сам принцип амортизации, неотчуждаемости церковных владений.

Согласно католич. Кодексу канонического права 1983 г., Церковь «по прирожденному праву» может «независимо от гражданской власти» приобретать, удерживать имущество, распоряжаться им для достижения своих целей: «устроения культа Бога», содержания духовенства и др. служителей, благотворительности (СИС. 1254). Субъектами, способными приобретать, удерживать имущество, управлять и распоряжаться им согласно праву, являются публичные и частные юридические лица: «вселенская» Церковь, Папский престол, отдельные Церкви и др. (СИС. 1255). Право владения имуществом осуществляется юридическими лицами «под высшим началом Римского Понтифика» (СИС. 1256). Имущество частного юридического лица управляется по собственному уставу (СИС. 1257. § 2).

«Церковь обладает прирожденным правом требовать у верных Христу то, что ей необходимо для достижения свойственных ей целей» (СИС. 1260), диоцезный епископ должен напоминать верующим об обязанности «приходить на помощь Церкви в ее нуждах» (СИС. 222. § 1; 1262) и побуждать к ее исполнению (СИС. 1261. § 2). Диоцезный епископ имеет право «обложить подчиненных ему публичных юридических лиц умеренной податью, соразмерной с их доходами», на проч. физических и юридических лиц он может лишь в случае необходимости налагать чрезвычайный и умеренный налог (СИС. 1263). Кроме того, конференция епископов может устанавливать нормы сбора пожертвований, к-рые должны всеми соблюдаться (СИС. 1265. § 2), а также местный ординарий может распорядиться о сборе пожертвований для определенных приходских, диоцезальных и общецерковных начинаний (СИС. 1266).

Священные предметы нельзя использовать в мирских целях, если они не утратили освящение или благословение. Священные предметы, находящиеся в собственности частных лиц, могут быть приобретены частными лицами по сроку давности; принадлежащие публичному юридическому лицу может приобрести только юридическое лицо (СИС. 1269). «Недвижимое имущество, ценное движимое имущество, права и акции — как личные, так и вещные, — принадлежащие Апостольскому Престолу, имеют срок давности в сто лет, а то, что принадлежит иному церковному публично-му юридическому лицу, — срок давности в тридцать лет» (СИС. 1270). В Кодексе говорится о том, что «в тех регионах, где по сей день существуют бенефиции» конференция епископов распоряжается этими бенефициями в соответствии с нормами, к-рые утверждаются Папским престолом (СИС. 1272).

В управлении имуществом диоцезальному епископу помогают экономы (СИС. 1278). Каждое юридическое лицо имеет совет по экономическим вопросам или 2 советников, которые оказывают помощь управляющему (СИС. 1280). «В силу своего первенства в управлении Римский Понтифик является верховным администратором и распорядителем всего церковного имущества» (СИС. 1273).



Ист.: ПСЗ; Собор, 1918. Деяния; Собор, 1918. Определения; Акты свт. Тихона; *Никодим [Милаш], еп.* Правила; Гражданский кодекс Российской Федерации. М., 1996; Устав РПЦ, 2000; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000; СИС. Лит.: *Никодим [Милаш], еп.* Право. С. 516–558; *он же.* Грчко-Римско законодательство о церковной имовини. Београд, 1908; *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 1913. С. 416–457; *Красножен М. Е.* Основы церковного права. М., 1992. С. 149–156; Русская Православная Церковь в советское время. М., 1995. Кн. 1–2; *Черемных Г. Г.* Свобода совести в Российской Федерации. М., 1996; *Николин А., священ.* Церковь и государство: История правовых отношений. М., 1997; *Перух Д.* Церковно право. Београд, 1997. С. 152–160; Русская Православная Церковь и право: Комментар. / Сост. А. И. Масляев и др. М., 1999; *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб., 2002. С. 312–328; Правовые основы религиозной деятельности в России: Сб. нормат. правовых актов / Сост.: Мусатов В. К., Парчевский В. Н. М., 2002; *Цытин В., прот.* Курс церковного права. Клин, 2002. С. 588–608.

Прот. Владислав Цытин

**ИМЯ БОЖИЕ** [евр. שם ייחודי, שם שמים; греч. ὄνομα τοῦ θεοῦ].

**И. Б. в книгах ВЗ.** Ветхозаветное понимание смысла и значения имени коренным образом отличается от совр. употребления имен. В ВЗ к имени относились не просто как к опознавательному знаку или названию, но как к таинственному символу, указывающему на основополагающие характеристики его носителя и находящемуся с ним в прямой связи. Имя воспринимается в ВЗ как полное и действительное выражение именуемого предмета или именуемой личности. В Библии имя имеет не отвлеченный или теоретический, а жизненно-практический характер: значение имени не словесное, а действительное. На языке Библии имя не просто условное обозначение того или иного лица или предмета, оно указывает на основные характеристики своего носителя, являет его глубинную сущность. Кроме того, имя определяет место, к-рое его носитель должен занимать в мире. Имя таинственным образом связано с душой: когда имя произносят, оно возносится к душе своего носителя. Ветхозаветное представление об имени предполагает его не столько как набор звуков или букв для отличия одного человека от другого, сколько как связь с самим человеком. Узнать чье-либо имя означает войти в связь с носителем имени, познать его внутреннюю суть. Человек в ВЗ воспринимается по принципу: «Каково имя его, таков и он» (1 Цар 25. 25).

ВЗ открывается повествованием о сотворении Богом мира и человека. В этом рассказе Бог представлен не только как творящий небо, землю, свет, твердь, сушу и воду, мужчину и женщину, но и как нарекающий им имена: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью... И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... И назвал Бог твердь небом... И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша... И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями» (Быт 1. 3–6, 8–10). О сотворении людей там же говорится: «Мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их» (Быт 5. 2). Т. о., процесс творения включает в себя 2 этапа: собственно творение и наречение имени. Нарекая имя той или иной твари, Бог определяет ее место в иерархии тварного бытия, устанавливает ее взаимоотношения с др. тварями. Наречение имени твари означает также подчинение твари Богу.

Сотворив человека, Бог наделяет его правом нарекать имена: Он приводит к человеку всех животных и птиц, «чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт 2. 19–20). Дав человеку право нарекать имена тварям, Бог поставил человека над ними, сделал его их властелином, ибо назвать имя к.-л. существа, в понимании Библии, означает овладеть им. Для себя животные остаются неназванными, но слово человека нарекает им имена, и т. о. человек управляет ими, находясь на более высоком уровне. По словам свт. *Иоанна Златоуста*, имена нарекаются человеком для того, «чтобы в наречении имен виден был знак владычества». Свт. Иоанн ссылается на обычай людей при покупке рабов менять им имя, «так и Бог,— говорит он,— заставляет Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным» (*Ioan. Chrysost. In Gen. 14. 5*). Кроме того, право нарекать имена указывает на способность человека прозревать в суть вещей и тем самым уподобляться Богу и участвовать в божественном творчестве. По словам *Василия*,



Адам дает имена животным.  
Роспись Успенского собора Свяяжского  
мона-ря, 60-е гг. XVI в.

архиеп. Селевкии Исаврийской, давая человеку право нарекать имена животным, Бог как бы говорит Адаму: «Будь творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самих тварей... Мы делим с тобой славу творческой премудрости... Давай имена тем, кому Я дал бытие» (*Basil. Seleuc. Or. 2 // PG. 85. Col. 40–41*).

В ВЗ многократно говорится о наречении имени тем или иным людям. При этом нарекаемое имя может указывать либо на будущую судьбу, либо на основные свойства, либо на обстоятельства рождения его носителя, либо на желание нарекающего видеть в человеке те или иные качества. Адам называет свою жену Евой (евр. «жизнь»), «ибо она стала матерью всех живущих» (Быт 3. 20); Ламех называет своего сына Ноем («утешитель»), «сказав: он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли» (Быт 5. 29); детям *Исаака* и *Ревекки* наречены имена: одному *Исав* («волосатый»), поскольку он вышел на свет красный и косматый, другому *Иаков* («запинатель»), поскольку вышел, держась за пята своего Исава (Быт 25. 25–26).

В ВЗ человек нарекает имена не только себе подобным, но и Богу. Всякое имя, данное человеком Богу, указывает на к.-л. действие Божие по отношению к человеку. Напр., *Агарь* нарекла Господа именем «Ты Бог, выдающий меня», потому что говорила: «Точно я видела здесь в след видящего меня» (Быт 16. 13). В ВЗ встречается не менее 100 наименований Бога, в частности: אלהים («Бог», букв. «боги»), אדני («Господь

мой», букв. «господа мой»), אֱלֹהֵי שְׂרַי («Бог всемогущий», или «Всевышний», букв. «Тот, Кто на горе»), צְבָאוֹת («Саваоф», «[Господь] воинств») и др.

Вместе с тем в ВЗ присутствует мысль о том, что Бог неизменен, что Его имя человеку недоступно. Иаков, борющийся с Богом, спрашивал об И. Б., но не узнал его: «И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал [ему]: отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал [ему]: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи [мне] имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? [Оно чудно.] И благословил его там. И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт 32. 24–30). Это повествование помогает понять библейское богословие имени: Иаков получает от Бога новое имя, что знаменует



Борьба Иакова с ангелом.  
Ростись собора Св. Софии в Киеве.  
40-е гг. XI в.

вступление его в более тесные взаимоотношения с Богом, однако на вопрос об И. Б. он не получает ответа; в то же время в ознаменование встречи с Богом лицом к лицу Иаков

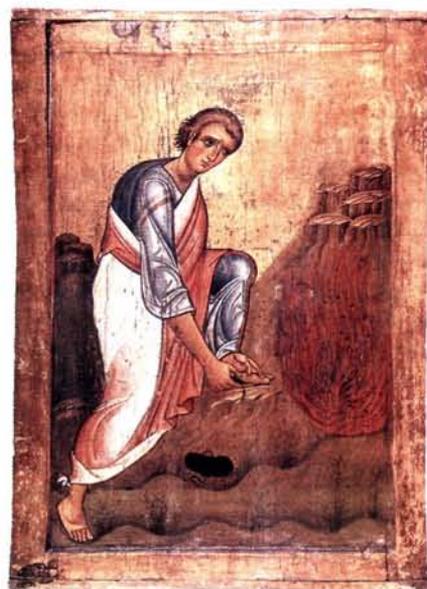
дает имя месту, на к-ром произошла эта встреча. Т. о., все общение Иакова с Богом происходит в сфере имен: Бог благословляет Иакова через наречение ему нового имени; Иаков благословляет Бога через наречение имени месту, на к-ром присутствие Божие стало для него видимым; но при этом само священное И. Б. остается неназванным.

Мысль о недоступности И. Б. для человека присутствует также в рассказе Книги Судей Израилевых о явлении ангела Маною: «И сказал Маной Ангелу Господню: как тебе имя? чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое. Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь об имени моем? оно чудно. ...И сказал Маной жене своей: верно, мы умрем, ибо видели мы Бога» (Суд 13. 17–18, 22). Последние слова Маною показывают, что ему являлся Бог, а не ангел, следов., отказ назвать Свое имя принадлежит Богу.

**Священное имя יהוה (Яхве) в Пятикнижии.** Имена, к-рые человек нарекал Богу, следует отличать от имени יהוה, к-рое Сам Бог открыл человечеству. Культ этого священного имени занимает в Библии исключительное место. Кн. Исход связывает откровение этого имени с Моисеем. Бог явился ему на горе Хорив, когда Моисей увидел куст, к-рый горел и не сгорал: «И воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я, [Господи]! И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая. ...И сказал Господь [Моисею]: Я увидел страдание народа Моего в Египте... Итак, поиди: Я пошлю тебя к фараону [царю Египетскому]; и выведи из Египта народ Мой, сынов Израилевых. ...И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они скажут мне: «как Ему имя?» Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Суций (יהוה אֱשֶׁר אֱהִי). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Суций [Иегова] (יהוה) послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь (יהוה), Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам. Вот имя Мое навеки, и памятование обо Мне из рода в род» (Исх 3. 4–15).

Понимание точного смысла этого рассказа крайне затруднено. Упо-

требленное здесь евр. выражение יהוה אֱשֶׁר אֱהִי, переведенное в LXX как Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν и на слав. язык как **Язъ есмь сый**, буквально означает: «Я есмь Тот, Кто Я есмь». Это может быть воспринято как формула, указывающая на нежелание говорящего ответить прямо на вопрос (см.: Schild. 1954), т. е. повествование может быть понято не как откровение Богом Своего личного имени, а как указание на то, что на человеческом языке нет слова, которое было бы «именем» Бога в евр. понимании — неким всеобъемлющим символом,



Прор. Моисей перед Неопалимой Купиной.  
Икона. Нач. XIII в.  
(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

полностью характеризующим его носителя. В таком случае ответ Бога Моисею на вопрос об И. Б. имеет тот же смысл, что отказ Бога назвать Свое имя Иакову.

Этимология священного имени יהוה представляет большие затруднения для толкователей и переводчиков: изначальный смысл этого имени однозначно установить невозможно, даже огласовка составляющих его 4 согласных букв является гипотетической. После вавилонского плена (не позднее III в. до Р. Х.) евреи из благоговения вообще перестали произносить священное имя Яхве, к-рое стало восприниматься как *pomen proprium* (собственное имя) Бога. Лишь однажды, в день Очищения (יום כפור), первосвященник входил во Святое Святых, чтобы там произнести это священное имя. Во всех прочих случаях его заменяли на אֲדֹנָי (*'ādōnāy*)

или др. имена, а на письме обозначали 4 согласными יהוה (YHWH — т. н. священный тетраграмматон), которые также не произносили: даже комбинированное обозначение יהוה יהוה (Господь Яхве) читалось как יהוה יהוה (Господь Бог). Впосл. правильное произношение имени יהוה забылось. С XVI в. на Западе стали употреблять искусственную вокализацию *yəhōwāh*<sup>1</sup> (Иегова), появившуюся в результате добавления к согласным יהוה гласных из имени יהוה יהוה, и только в сер. XIX в. ученые установили, что тетраграмматон следует читать как *yahweh*<sup>2</sup>. Хотя такая вокализация имени YHWH считается в совр. библеистике общепринятой, сохраняются значительные расхождения между учеными в толковании смысла этого имени. Однако большинство исследователей сходятся во мнении, что это имя связано с глаголом יהוה (*hāyāh*<sup>3</sup>), означающим «быть», «существовать», «иметь бытие», и что само имя означает «Я есмь» или «Я есмь то, что есмь».

Открытым остается также вопрос о времени появления культа имени Яхве у евреев. Повествование о явлении Бога Моисею однозначно указывает на Моисея как на первого, кому стало известно это имя. О том же свидетельствуют слова Бога, обращенные к Моисею и записанные в кн. Исход: «Я Господь. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем: «Бог всемогущий» (אל שד); а с именем Моим «Господь» (יהוה) не открылся им» (Исх 6. 2–3). В то же время уже в кн. Бытие имя Яхве встречается неоднократно (Быт 4. 26; 8. 20; 15. 2. 6–7, 8; 12. 8; 13. 4, 18; 21. 33; 32. 9).

Еще одним повествованием, в котором имя Яхве играет центральную роль, является рассказ кн. Исход о синайском открытии Бога Моисею. На Синае израильский народ через Моисея получил от Бога законодательство, начинающееся с десяти заповедей. Первая заповедь является расширенным толкованием имени Яхве; вторая заповедь прямо говорит об этом имени: «Я Господь (יהוה), Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли, не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов



*Тетраграмма. Миниатюра из Библии. 1384 г. (Lond. Brit. lib. King's 1. Fol. 2r)*

до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно» (Исх 20. 2–7). В первой заповеди Моисеева законодательства И. Б. помещается в исторический контекст: Яхве — Тот Самый Бог, Который сыграл решающую роль в истории израильского народа, выведя его из Египта. Яхве противопоставляется другим богам и предстает как «ревнитель» (Исх 34. 14), т. е. ревниво относящийся к почитанию Израилем ложных богов. Вторая заповедь содержит запрещение произносить И. Б. напрасно. Смысл этого запрещения заключается в том, что как слава, воздаваемая И. Б., восходит к Самому Богу, так и бесчестие этого имени означает оскорбление Самого Бога. Имя Яхве практически отождествляется здесь с Самим Яхве.

Хотя значение имени Яхве остается сокрытым и само имя не описывает Бога, именно это имя в евр. традиции стало восприниматься как собственное имя Бога. Все др. имена Божии воспринимались как толкования священного имени Яхве. Об этом свидетельствует повествование кн. Исход о явлении Бога Моисею на горе Синай: «[Моисей] сказал: покажи мне славу Твою. И сказал [Господь Моисею]: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы (יהוה) пред тобою, и кого помиловать — помилую, ко-

го пожалеть — пожалею. И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых. И сказал Господь: вот, место у Меня, стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расщелине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо [тебе]. ...И, встав рано поутру, взойшел на гору Синай, как повелел ему Господь. ...И сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Иеговы. И прошел Господь пред лицом его и возгласил: Господь, Господь (יהוה יהוה), Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий [правду и являющий] милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода. Моисей тотчас пал на землю и поклонился [Богу]...» (Исх 33. 18–23; 34. 4–8). В этом повествовании провозглашение Богом имени Яхве (Иеговы), т. е. Своего собственного имени, является наивысшим моментом открытия. Все прочие имена, которые следуют за именем Яхве, — «Бог человеколюбивый», «милостивый» и др. — являются лишь толкованиями этого имени, как бы добавляют обертоны к его основному звучанию. Т. о., 2 темы — имени Божия и имен Божиих — уже здесь вполне различимы.

В кн. Левит тема И. Б. также занимает важное место. Здесь, в частности, содержится многократное запрещение «бесчестить» И. Б. (Лев 18. 21; 19. 12; 21. 6; 22. 2, 32). Хуление И. Б., согласно кн. Левит, должно быть наказуемо смертью: «Хулил сын Израильянки имя [Господне] и злословил. И привели его к Моисею... и посадили его под стражу, доколе не будет объявлена им воля Господня. И сказал Господь Моисею, говоря: выведи злословившего вон из стана, и все слышавшие пусть положат руки свои на голову его, и все общество побьет его камнями; и сынам Израилевым скажи: кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой; и хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество: пришелец ли, туземец ли станет хулить имя [Господ-

не], предан будет смерти» (Лев 24. 11–16). В этом отрывке не только видна беспрецедентная строгость, с к-рой предписывается наказывать за хуление И. Б., но указывается и на тот факт, что имя Господне является синонимом Самого Господа: хулить имя Господне — значит злословить Господа. В оригинальном евр. тексте слово «имя» (שם) дважды употреблено без прилагательного «Господне» (добавленного для ясности в синодальном переводе). Т. о., «имя» становится синонимом «Бога»; причем под «именем» понимается священное имя Яхве.

Имя Яхве часто упоминается в кн. Второзаконие, особенно в той ее части, к-рая начинается словами «Слушай, Израиль: Господь (יהוה), Бог наш, Господь один есть» (Втор 6. 4) и заканчивается словами «Ты будешь святым народом у Господа, Бога твоего» (Втор 26. 19). В этом длинном отрывке, являющемся, по мнению многих совр. библистов, наиболее древней частью кн. Второзаконие (ABD. 1992. Vol. 4. P. 1002), выражение «Господь (יהוה), Бог твой» встречается многократно, причем этим именем называет Себя Сам Бог, говоря о Себе в 3-м лице. В кн. Второзаконие выражение «имя Яхве» (שם יהוה) приобретает смысл, сближающий это понятие с понятиями «слава Божия», «сила Божия», «присутствие Божие». Выражение «имя Яхве» употребляется в кн. Второзаконие не только и не столько как синоним Самого Яхве, сколько как указание на явление, присутствие, действие Яхве. Если Сам Яхве обитает на небе, то «имя Яхве» присутствует на земле: оно — Его земной представитель. Такое словоупотребление приведет к появлению в позднем иудаизме представления об Имени (שם) как самостоятельной силе, некоем посреднике между Яхве и людьми (Bietenhard. 1968).

**И. Б. в ветхозаветной культуре и в пророческих книгах.** Страхом перед именем Яхве проникнут ветхозаветный религ. культ. Об этом с особенной яркостью свидетельствует повествование из Третьей Книги Царств о строительстве Соломоном Иерусалимского храма. Характерно, что храм Соломонов описывается не как храм Господу, а как храм «имени Господню» (3 Цар 8. 10–43). В этом рассказе обращает на себя внимание тесная связь между понятиями славы Божией и И. Б. Та сла-



издали, горит гнев Его, и пламя его сильно, уста Его исполнены негодо-

*Храм Соломона.  
Ростись синагоги  
в Дуре-Европос. Ок. 250 г.  
(Национальный музей,  
Дамаск)*

ва Божия, к-рая до построения Соломоном храма ассоциировалась со скинией и с ковчегом завета, теперь наполняет собой весь храм, причем все, что находится в храме, возвещает славу Божию. Если слава Божия есть опыт божественного присутствия, ощущаемого людьми, к-рые приходят в храм, то И. Б. является как бы концентрированным выражением этой славы, ее вершиной и кульминацией. Слава Божия действует в И. Б. и через И. Б.

Вся жизнь Соломонова храма была сосредоточена вокруг почитания И. Б.: храм называется именем Господним; в храме пребывает имя Господне; в храм приходят, услышав о имени Господнем; в храме исповедуют имя Господне. Священное имя Яхве определяло весь богослужебный строй храма. Даже после того как первый храм был разрушен и на его месте, после возвращения евреев из вавилонского плена, был построен второй храм, он по-прежнему воспринимался как место, в котором обитает И. Б. (1 Езд 6. 12).

Култ И. Б. занимает центральное место в Псалтири, где говорится, что И. Б. велико, славно, свято и страшно, где оно является объектом любви, восхваления, прославления, благоговейного почитания, упования, страха, похвалы (Пс 5. 12; 8. 2; 9. 11; 19. 2; 21. 23; 33. 4; 44. 18; 51. 11; 53. 3; 60. 6; 67. 5; 68. 31; 71. 17–19; 73. 7, 10, 18, 21; 74. 2; 75. 2; 78. 9; 85. 9; 95. 2; 98. 3; 110. 9; 118. 132; 134. 13; 144. 1).

Тема И. Б. проходит через пророческие книги. У пророков Бог описывается как действующий ради имени Своего, клянущийся именем Своим, делающий Себе имя, освящающий имя Свое (Ис 48. 9; 63. 12, 14; Иер 44. 26; Иез 20. 9; 36. 23; Иоиль 2. 32). У прор. Исаия имя Господа представлено как человекообразное существо, имеющее уста, язык, шею, дыхание: «Вот, имя Господа идет

вания, и язык Его, как огонь поядающий, и дыхание Его, как разлившийся поток, который поднимается даже до шеи...» (Ис 30. 27–28). Под «именем Господа» здесь подразумевается Сам Господь, вернее Его действие по отношению к людям, описанное в человекообразных выражениях.

**И. Б. в книгах НЗ. Богословие имени в Евангелиях.** В НЗ сохраняется в целом такое же восприятие имени, какое было характерно для ВЗ. Описанные в Евангелиях от Матфея и от Луки явления ангела Захарии, Марии и Иосифу имеют прямое отношение к богословию имени. Во всех этих случаях благовестие состоит из 2 частей: ангел сначала говорит о рождении сына, а затем о том, каким именем он должен быть наречен. Захарии ангел говорит: «Не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь ему имя: Иоанн» (Лк 1. 13).



*Благовещение.  
Миниатюра из Акафиста Богородице.  
1355–1364 гг.  
(ГИМ. Сит. греч. № 429. Л. 3 об.)*

К Марии ангел приходит шесть месяцев спустя с аналогичной вестью: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус» (Лк 1. 30–31). Наконец, Иосифу ангел является во сне со словами: «Не бойся принять

Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого; родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус» (Мф 1. 20–21).

Наречение ангелом имени Спасителю имеет особое значение. Буквальный смысл евр. имени Иисус (ישוע, יהושע) — «Яхве спасает». Т. о., в самом имени Мессии присутствует священное имя Яхве, к-рое теперь приобретает дополнительный обертон: подчеркивается не величие, не могущество и не слава Яхве, но Его спасительная сила. Новозаветное благовестие начинается с наречения имени Богу — имени, к-рое генетически связано со священным именем Яхве, однако указывает на наступление новой эры во взаимоотношениях между Богом и человечеством. Отныне Бог для людей не «ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх 20. 5), а Тот, Кто «спасет людей Своих от грехов их» (Мф 1. 21).

Во всех 4 Евангелиях говорится о призвании Иисусом учеников, но при этом в Евангелии от Марка указывается на важное сопутствующее обстоятельство: 3 из 12 учеников Иисус дал новое имя: Симона назвал Петром, а Иакова и Иоанна нарек именами Воанергес — «сыны громовы» (Мк 3. 16). Слова Христа при встрече с Симоном приведены в Евангелии от Иоанна: «Ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: «камень» (Петр)» (Ин 1. 42). По словам свт. Иоанна Златоуста, нарекая новые имена ученикам, Христос «показывает, что Он Тот Самый, Кто и Ветхий Завет дал и тогда имена переменял, назвав Аврама Авраамом, Сару Саррой, Иакова Израилем» (Ioan. Chrysost. In Ioan. 19. 2). Иисус также показывал этим, что ученики становились подвластны Ему и вместе с тем вступали в новые, более близкие и доверительные отношения с Ним.

В беседах с учениками и народом Иисус неоднократно говорил об имени Бога Отца. Уже в ВЗ Бог нередко назывался Отцом, однако именно в НЗ, в особенности в Евангелии от Иоанна, о Боге говорится гл. обр. как об Отце, во имя Которого Сын пришел на землю, от имени Которого Сын действует: «Я пришел во имя Отца Моего» (Ин 5. 43); «Дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне» (Ин 10. 25). В ходе беседы Иисуса с иудеями и эллинами Он говорит о Своей

предстоящей смерти и обращается с молитвой к Отцу: «Отче! прославь имя Твое», — на что голос с неба отвечает: «И прославил и еще прославлю» (Ин 12. 27–28). В др. молитве, произнесенной во время Тайной вечери и также обращенной к Отцу, Иисус говорит: «Я открыл имя Твое человеку, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое. ...Отче Святой! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. ...И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. ...Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин 17. 6, 11, 22, 25–26).

Как в беседе с иудеями и эллинами, так и в молитве Тайной вечери тема имени Бога Отца тесно переплетена с темой славы Божией. Наивысшим моментом этой славы является крестная смерть Спасителя и Его воскресение Отцом, к-рое описывается в терминах прославления имени Отца. Сын открывает Своим ученикам имя Отца, тем самым передавая им ту славу Божию, которую Отец дал Сыну. Единство учеников обусловлено тем, что им открыто имя Отца и дана слава Отца. Понятия И. Б. и славы Божией еще в ВЗ находились в неразрывной связи; поэтому не случайно, что и в устах Иисуса они также взаимосвязаны. Не случайно и то, что молитва, к-рую Иисус дал ученикам, начинается прошением об имени Отца («Да святится имя Твое» — Мф 6. 9), а заканчивается упоминанием о Его славе («Ибо Твое есть Царство и сила и слава...» — Мф 6. 13).

В беседах с учениками и народом Иисус Христос часто говорит о Своем имени. Так, в Евангелии от Матфея повествуется о том, как, призвав дитя, Он поставил его посреди учеников и сказал: «Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф 18. 5; ср.: Мк 9. 37; Лк 9. 48). Христос предупреждал о том, что ученики будут гонимы за имя Его: «...возложат на вас руки... и поведут пред царей и правителей за имя Мое. ...и будете ненавидимы всеми за имя Мое...» (Лк 21. 12, 17; ср.: Мф 10. 18, 22; 24. 9; Мк 13. 13). Явившись ученикам после

Своего воскресения, Он напоминал им о том, что «так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах» (Лк 24. 46–47).

В синоптических Евангелиях неоднократно говорится о чудотворной силе имени Иисуса. Ап. Иоанн обращается к Иисусу с вопросом: «Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами». На это Иисус отвечал: «Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня» (Мк 9. 38–39). По свидетельству Евангелия от Луки, Иисус послал 70 учеников на проповедь; по возвращении они с радостью сказали Ему: «Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем», на что Он ответил: «Тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк 10. 17, 20). Впрочем, Господь подчеркивал, что не только призывание И. Б., но и совершение чудес именем Иисуса не является спасительным для человека, если он не приносит добрых плодов или совершает незаконные дела (Мф 7. 21–23).

В Евангелии от Иоанна тема имени Иисуса является постоянным лейтмотивом. Уже в прологе этого Евангелия говорится о Свете истинном, Который «пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин 1. 11–12). Упоминается о многих уверовавших «во имя Его» в Иерусалиме в праздник Пасхи (Ин 2. 23). В беседе с Никодимом Иисус говорил: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. ...Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин 3. 16, 18). Веровать во имя Сына Божия означает веровать в Самого Сына Божия, т. е. признавать Его Сыном Божиим, посланным от Отца.

В последней беседе с учениками Иисус Христос трижды призывал учеников обращаться «во имя Его» с прошениями к Отцу. Настойчивость, с к-рой Он говорил об этом,



«Христос и Никодим».  
Худож. А. А. Иванов.  
40–50-е гг. XIX в. (ГТГ)

показывает, что этой заповеди Он придавал особое значение: «Если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Ин 14. 13–14); «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам» (Ин 15. 16); «Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите и получите, чтобы радость ваша была совершенна. ...В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога» (Ин 16. 23–24, 26–27). В той же беседе Иисус дал ученикам обетование о Святом Духе, Который должен быть послан от Отца верующим: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему» (Ин 14. 26).

Рассказ о земной жизни Иисуса Христа заканчивается в Евангелиях описаниями Его явлений ученикам после воскресения. Последнее наставление Христа ученикам перед вознесением по-разному описано у евангелистов-синоптиков. В Евангелии от Матфея Иисус говорит: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28. 18–19). В Евангелии от Марка последнее наставление Иисуса звучит так: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет верить и креститься, спасен будет; а кто не будет верить, осужден будет. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками. Будут

брать змей; и если кто смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они

будут здоровы» (Мк 16. 15–18). В Евангелии от Луки Христос говорит ученикам: «Так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах» (Лк 24. 46–47). В Евангелии от Иоанна рассказ о Воскресении завершается словами: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин 20. 31). Во всех четырех случаях в той или иной форме упоминается И. Б. У Матфея говорится об «имени Отца и Сына и Святого Духа»: эта крещальная формула станет тем зерном, из которого будет вырастать христ. Церковь на протяжении всех веков своего исторического бытия. У Марка подчеркивается особая сила имени Иисусова, благодаря к-рой уверовавшие во Христа будут совершать чудеса. У Луки говорится о покаянии во имя Иисуса. У Иоанна — о жизни во имя Иисуса, к-рой удостоиваются уверовавшие в Него. Т. о., христ. вера, переданная Иисусом Христом в наследие Церкви, немыслима без имени Иисусова, которое остается в центре евангельского повествования до последних его страниц.

**Имя Иисуса в Деяниях св. апостолов и апостольских Посланиях.** Деяния св. апостолов являются «книгой о победоносном шествии имени Бога, после преславного восшествия на небо Иисуса Христа» (Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997. С. 7–8). Вся книга Деяний пронизана удивлением перед могуществом и чудотворным действием имени Иисуса. «Именем Иисуса Христа совершались поразительнейшие знамения пред лицом всего христианского общества, что возбуждало питать во всем обществе христианском веру в неограниченную силу имени Иисуса» (Игнатий (Брянчанинов), еп. Соч. Т. 2: Аскетические опыты. СПб., 1886. С. 252). В книге Деяний присутствуют неск. тем, связанных с И. Б.: 1)

покаяние, прощение грехов и крещение во имя Господа Иисуса; 2) спасение именем Иисуса; 3) страдание за имя Иисуса; 4) вера во имя Иисуса; 5) чудотворная сила имени Иисуса.

Имя Иисуса занимает центральное место в повествовании о беседе Петра и Иоанна после исцеления ими хромого со священниками, старейшинами и саддукеями: «На другой день собрались в Иерусалим начальники их, и старейшины, и книжники... и, поставив их посреди, спрашивали: какою силою или каким именем вы сделали это? Тогда Петр, исполнившись Духа Святого, сказал им: ...именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перед вами здрав. ...ибо нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4. 5–12). Далее повествуется о том, как старейшины и книжники решили с угрозою запретить Петру и Иоанну, «чтобы не говорили об имени сем никому из людей» (Деян 4. 17). Однако апостолы не выполнили указание старейшин «относительно не говорить и не учить о имени Иисуса» (Деян 4. 18) и продолжали проповедовать и совершать чудеса, молясь Богу: «Дай рабам Твоим со всею смелостью говорить слово Твое, тогда как Ты простираешь руку Твою на исцеление и на содействие знамений и чудес именем Святого Сына Твоего Иисуса» (Деян 4. 29–30). Апостолов вновь призвали в синагору, где первосвященники спросили их: «Не запретили ли мы вам накрепко учить о имени сем?», на что апостолы отвечали: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человеку» (Деян 5. 28–29). После спора «били их» и старейшины вновь запретили им «говорить об имени Иисуса», а апостолы вышли из синагоги, «радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие» (Деян 5. 40–41).

Имя Господне упоминается в повествовании о том, что последовало за обращением Савла, к-рый встретил Господа на пути в Дамаск. После этой встречи Господь явился Анании и приказал ему идти к Савлу, чтобы исцелить его от слепоты. Анания ответил: «Господи! я слышал от многих о сем человеке, сколько зла сделал он святым Твоим в Иерусалиме; и здесь имеет от первосвященников власть вязать всех, призывающих

имя Твое». Но Господь сказал Анании: «Иди, ибо он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое перед народами и царями и сынами Израилевыми» (9. 10–15). Анания отправился к Савлу, который принял крещение и тотчас начал в Дамаске «смело проповедовать во имя Иисуса»; придя в Иерусалим, он также «смело проповедовал во имя Господа Иисуса» (Деян 9. 27–28).

Вся деятельность апостолов так или иначе связана с именем Иисуса Христа, к-рое они проповедают, за к-рое страдают, к-рое считают спасительным, к-рым совершают чудеса, в к-рое крестят. В Деяниях рассказывается о неск. случаях крещения «во имя Господа Иисуса» в результате проповеди апостолов. Так, когда после проповеди Петра в Иерусалиме народ умилелся сердцем и спросил: «Что нам делать?» — Петр ответил: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян 2. 38). Проповедуя в доме Корнилия, Петр говорит о Христе: «О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его», после чего обращается к слушателям с призывом креститься «во имя Иисуса Христа» (Деян 10. 43, 48). В Эфесе Павел крестит «во имя Господа Иисуса» тех, кто ранее были крещены крещением Иоанновым (Деян 19. 5).

Об имени Иисуса говорится в соборных Посланиях, в частности у апостолов Петра и Иоанна (1 Петр 4. 14; 1 Ин 2. 12; 3. 23; 5. 13). В Посланиях ап. Павла тема имени Иисуса Христа занимает весьма важное место (см.: 1 Кор. 1. 10–15; 6. 11; Кол 3. 17; Рим 1. 4–5; 10. 9–13). В Послании к Филиппийцам содержится один из самых значительных новозаветных христологических текстов, в к-ром, в числе прочего, говорится об имени Иисуса: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца»

(Флп 2. 6–11). Имя, к-рое Бог Отец даровал Сыну, как явствует из контекста, есть имя «Господь» (κύριος). Греч. слово κύριος — не что иное, как один из переводов евр. יהוה (Яхве). Т. о., Иисус Христос отождествляется с Яхве ВЗ, а имя Иисуса Христа — со священным именем Яхве. Темой приведенного текста ап. Павла является обожение человеческого естества Христова: Иисус Христос как человек, смилив Себя до крестной смерти, возвысил человеческое естество до славы Божией, благодаря чему имя Господа Иисуса Христа как Богочеловека приобрело вселенское значение, став объектом поклонения не только людей, но и ангелов и демонов.

**Богословие имени в Откровении Иоанна Богослова.** Особое значение для богословия имени в НЗ имеет Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис). Апокалипсис про-



Апокалипсис.  
Икона. Ок. 1482 г. (ГММК)

низан мистикой имен и чисел и в этом плане продолжает древнеевр. богословскую традицию, хотя и написан на греч. языке. Все основные элементы евр. богословия имени нашли отражение на страницах этой книги. Апокалипсис открывается обращением от лица Сына Человеческого к Ангелам 7 асийских Церквей, причем 3 Церкви получают похвалу за верность имени Господню. Так, Ангелу Ефесской Церкви Сын Человеческий говорит: «Ты много переносил и имеешь терпение, и для имени Моего трудился и не изнемогал» (Откр 2. 3); Ангелу Пергамской Церкви: «Знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны,

и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей» (Откр 2. 13); Ангелу Филадельфийской Церкви: «Знаю твои дела; вот, Я отворил перед тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся имени Моего» (Откр 3. 8). Ангел Сардийской Церкви, напротив, получает от Сына Человеческого обличение: «Знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр 3. 1).

Основная тема Апокалипсиса — борьба между Богом и дьяволом, между Христом и *антихристом*, между Агнцем и зверем, в которой одни из людей подпадают под власть зверя, а другие побеждают его. Результатом победы над антихристом является получение таинственного нового имени, к-рое не изглаживается из книги жизни. Об этом говорится в обращениях к Ангелам Пергамской и Сардийской Церквей: «Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр 2. 17); «Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцом Моим и пред Ангелами Его» (Откр 3. 5). В обращении к Ангелу Филадельфийской Церкви имя, получаемое человеком, отождествляется с именем Божиим: «Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое» (Откр 3. 12).

Антихрист в Апокалипсисе описан в виде зверя с 7 головами и 10 рогами, причем на головах его написаны «имена богохульные» (Откр 13. 1). Он отверзает уста свои «для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его» (Откр 13. 6). Антихрист получает власть над землей на 42 месяца, в течение к-рых каждый человек должен принять начертание зверя; непринявшие его предаются смерти. Антихристу поклоняются те, чьи имена не написаны в книге жизни; поклонение осуществляется через принятие «начертания», «имени», «числа имени» или «начертания имени» зверя, к-рые полагаются на правую руку и чело людей (Откр 13. 7–8, 16–18; 14. 9–11). Образ имени



на челе характерен для Апокалипсиса: имя, помещенное на челе человека, указывает на его принадлежность либо Агнцу, либо зверю. При описании жены, сидящей «на звере багряном, преисполненном именами богохульными», облеченной в порфиру и багряницу, говорится о том, что на челе жены написано имя: «Тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (Откр 17. 3–5). Вместе с тем говорится о 144 тыс. праведников, стоящих рядом с Агнцем, «у которых имя Отца Его написано на челах» (Откр 14. 1).

В описаниях эсхатологической славы «победивших зверя» и оставшихся верными Агнцу мистика имени занимает важное место: «И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный... Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обагренную кровью. Имя Ему: «Слово Божие». ...На одежде и на бедре Его написано имя: «Царь царей и Господь господствующих» (Откр 19. 11–13, 16); «И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лицо Его, и имя Его будет на челах их» (Откр 22. 3–4). В этих описаниях сконцентрировано библейское богословие имени. В центре всего — Агнец, у Которого есть таинственное имя, не известное никому, кроме Его Самого, но у Которого есть также и др. имена: «Слово Божие», «Царь царствующих», «Господь господствующих». Вокруг Агнца — рабы Его, у к-рых на челах написано имя Его: они воспевают Его имя. В этом описании присутствуют элементы ветхозаветного культа, но в обновленном и преображенном виде: вместо ветхого Иерусалима — новый Иерусалим, сходящий с неба и наполненный славой Божией; вместо ветхозаветной скинии — новая скиния Бога со Своим народом; вместо ветхозаветного храма имени Божию — Сам Бог и Агнец; вместо ковчега завета — престол Бога и Агнца. Имена 12 колен Израилевых, написанные на воротах нового Иерусалима, символизируют ветхозаветный богоизбранный народ; имена 12 апостолов Агнца — новозаветное искупленное Христом человечество, записанное в книге жизни у Агнца.

Апокалипсис является заключительной книгой всей Библии и мо-

жет рассматриваться как итоговая страница библейского богословия имени. Если в ВЗ имя каждого человека воспринималось как всеобъемлющий символ, указывающий на его основные свойства, то в Апокалипсисе говорится о том, что каждый из вошедших в новый Иерусалим людей получит от Самого Агнца Божия новое имя, «которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр 2. 17). Если в ВЗ хула против И. Б. каралась смертью, то в Апокалипсисе говорится о «второй», или окончательной, смерти хулящих И. Б. и не записанных в книгу жизни (Откр 20. 13–15). Если в ВЗ Бог открывается как Яхве (Суций), а в НЗ — как Иисус (Яхве спасает), то в Апокалипсисе говорится о «новом имени» Агнца (Откр 3. 12), к-рое не знает никто, кроме Самого Агнца (Откр 19. 12).

**И. Б. в сочинениях св. отцов и учителей Церкви.** В святоотеческой традиции различаются 3 самостоятельные темы в рассмотрении И. Б.: 1) собственно И. Б.; 2) имена Божии; 3) имя Иисус. 1-я тема связана с библейским богословием имени, оказавшим решающее влияние на литургическую и мистико-аскетическую традицию христианства. 2-я тема помимо библейских корней имеет античные корни: она отчасти связана с учением об именах, разработанным Платоном, Аристотелем и другими греч. философами. 3-я тема получила особое развитие в связи с практикой молитвы Иисусовой в визант. монашеской традиции.

**Мужья апостольские.** В сочинениях *мужей апостольских*, в частности у сщмч. *Игнатия Богоносца* и сщмч. *Иринея*, еп. Лионского, встречается понимание имени, близкое к библейскому. Нередко имя отождествляется с его носителем (*Hausherr*. 1978. Р. 12–20). Кроме того, в сочинениях мужей апостольских получает дальнейшее развитие тема вселенского значения имени Сына Божия, впервые прозвучавшая у ап. Павла (Флп 2. 9–11). Эта тема присутствует в «Пастыре» *Ермы*, где есть следующие слова: «Имя Сына Божия велико и неизмеримо, и оно держит весь мир... Он поддерживает тех, которые от всего сердца носят Его имя. Он Сам служит для них основанием, и с любовью держит их, потому что они не стыдятся носить Его имя» (*Herm. Pastor*. III 9. 14). В той же книге развивается тема

страдания за имя Сына Божия, характерная для Деяний св. апостолов и Апокалипсиса. Ерма описывает видение 12 гор: одна из них, «на которой деревья полны всяких плодов, означает верующих, к-рые пострадали за имя Сына Божия». О пострадавших за имя Сына Божия Пастырь говорит: «Пострадавшие за имя Господне почтены у Бога, и всем им отпущены грехи, потому что пострадали за имя Сына Божия... Вы, страдающие за имя Божие, должны прославлять Господа, что удостоил вас носить Его имя, ибо исцелятся все грехи ваши» (*Ibid*. 9. 28).

**Мч. Иустин Философ.** В развитие святоотеческого учения об И. Б. существенный вклад внес мч. *Иустин Философ*. Он различал имя в собственном смысле и имя, приложенное к предмету. Он также проводил различие между природным именем и условными названиями, наименованиями (*πρόσρρησις, προσαγορεύματα*). Иустин утверждал, что у Бога Отца нет имени: все имена, применяемые по отношению к Нему, называют лишь на Его отдельные энергии (действия, дела). Значение имени Сына Божия, по мнению Иустина, тоже неизвестно: «Отцу всего, нерожденному, нет определенного имени. Ибо если бы Он назывался каким-нибудь именем, то имел бы кого-либо старше Себя, который дал Ему имя. Что же касается слов Отец, Бог, Творец, Господь и Владыка — это не имена, но названия, взятые от благодеяний и дел Его. И Сын Его, Который один только называется собственно Сыном, Слово, прежде творей сущее с Ним и рождаемое от Него, когда в начале Он все создал и устроил, — хотя и называется Христом, потому что помазан и потому что через Него Бог устроил все, но и это самое имя содержит неизвестное значение, так же как и наименование Бог не есть имя, но мысль, всаженная в человеческую природу, о чем-то неизъяснимом. Но Иисус имеет имя и значение человека, Спасителя; ибо Он и сделался человеком... и родился по воле Бога и Отца» (*Iust. Martyr*. II Apol. 6).

О неименуемости Бога в связи с библейским И. Б. Суций говорится в приписывавшемся Иустину соч. «Увещание к эллинам». Развивая здесь мысль о зависимости Платона от Моисея, автор писал: «[Платон] узнал в Египте, что Бог, посылая Моисея к евреям, сказал



ему: «Я есмь Сущий», из чего Платон понял, что Бог сказал пророку не собственное Свое имя. Действительно, Бога нельзя назвать никаким собственным именем. Ибо имена существуют для обозначения и различения предметов при их множестве и разнообразии, но никого прежде не было, кто бы дал Богу имя, и Он не имел нужды давать Самому Себе имя, будучи только один, как Он Сам свидетельствует через пророков Своих, говоря: «Я Бог первый и последний и кроме Меня нет другого Бога». Поэтому... Бог, посылая Моисея к евреям, не упоминает ни о каком имени Своем, но таинственно обозначает Себя посредством причастия (Сущий) и тем самым дает знать, что Он есть един. «Я — Сущий», — говорит Он, противопоставляя Себя, как Сущий, тем, которые не существуют, дабы прежде заблуждавшиеся познали, что они были привязаны не к сущим, а к тем, которые не существуют» (*Iust. Martyr. Cohartatio ad Graecos [Spuria]. 20–21 // PG. 6. Col. 277*).

В этих отрывках намечены основные аспекты раскрытия темы И. Б. в восточно-христ. патристической традиции. Утверждается, во-первых, что Бог неизменен; во-вторых, что все И. Б. заимствованы от Его благодетельных и имеют относительный характер; в-третьих, что имя Иисус указывает на Христа как на Человека и Спасителя.

В «Разговоре с Трифоном иудеем» Иустин предлагал толкование имени Иисус применительно к различным лицам в ВЗ. Основное внимание он уделил рассказу из кн. Числа о переименовании Осии (הושיע), сына Навина, в Иисуса (ישוע) (Числ 13. 17). В евр. языке разница между этими 2 именами состоит в добавлении к имени Осии 1-й буквы имени Яхве (י), что придает новому имени теофорный характер (*Лебедев. 1916. С. 113–115*); меняется также значение имени: если Осия означает «спасенный», то Иисус (в той форме, в какой это имя употреблено в кн. Числа) означает «спасение Яхве» (*Philo. De mutatione nominum. P., 1964. P. 86*). В эпоху после вавилонского плена более употребительным стала форма ישוע (Яхве спасает): именно в такой форме это имя получил Христос. Однако в LXX оба имени передаются как Ἰησοῦς, т. е. воспринимаются как абсолютно идентичные по звучанию и по значению. Это дало по-



Сотворение чинш ангельских.  
Фрагмент пелены  
«Св. Троица в девятих»,  
1592–1593 гг.  
Мастерская  
Матрены Годуновой  
(ГММК)

вод христ. авторам (ап. *Варнаве*, мч. Иустину Философу, Клименту Александрийскому, *Оригену*, свт. *Кириллу*, архиеп. Александрийскому и др.; на Западе — *Тертуллиану*, *Лактанцию* и др.) к созданию типологических построений относительно имени Иисуса Навина.

Хотя мч. Иустин не знал евр. Библии, он предлагал такое понимание богословия имени, которое весьма близко к ветхозаветному. Это объясняется тем, что мч. Иустин был знаком с сочинениями *Филона Александрийского*, который первым применил характерный для александрийской традиции аллегорический метод истолкования к библейским текстам. В аллегорическом методе большое внимание уделялось толкованию имен; т. о., александрийская экзегеза, хотя имела небиблейские корни, исходила из того же понимания имени, что и Библия: имя в ней воспринималось не как нечто добавленное к его носителю, а как таинственный символ, имеющий бытийную связь с тем, кого он означает. Согласно мч. Иустину, таинственное имя Бога, открытое Моисею (т. е. имя Яхве) было не чем иным, как именем Иисус, потому и имя Иисус в применении к сыну Навину толкуется им как имеющее глубокий прообразовательный смысл: «В книге Исхода Моисей таинственно возвестил... что имя Самого Бога, которое, по его словам, не было открыто ни Аврааму, ни Исааку, ни Иакову, было Иисус... Кто ввел отцов наших в землю? Вникните, наконец, что

это был за муж, названный именем Иисус, а прежде именованный Авсеем. Если вы обратите на это внимание, то поймете, что имя Того, Который говорил Моисею «имя Мое на нем», было Иисус» (*Iust. Martyr. Dial. 75*). Обращаясь к евр. обычаю перемены имен, мч. Иустин усматривал в нем особый смысл: имя Иисус, данное сыну Навину, прообразовательно указывало на Иисуса Христа (*Ibid. 113*). Вспоминая библейский рассказ о битве израильтян с амаликитянами (Исх 17. 9–13), мч. Иустин усматривал таинственный смысл в том, что войско израильтян в этой битве возглавлял Иисус Навин, а Моисей в это время воздевал руки; Моисей с распростертыми руками являет собой образ креста Господня, а Иисус, сын Навин, символизирует силу имени Иисуса Христа (*Iust. Martyr. Dial. 90; 111; 131*). Развивая ту же типологию, мч. Иустин говорил о прообразовательном значении имени Авсий, к-рое в случае с сыном Навина было заменено на Иисус. Авсий — имя человека, на чьем поле оказался ковчег завета, когда филистимляне (у мч. Иустина «азотяне») поставили его на колесницу, запряженную коровами (1 Цар 6. 7–14). Как считал мч. Иустин, колесница была в данном случае движима могущественным именем Иисуса, так же как этим именем народ израильский был введён в землю обетованную (*Iust. Martyr. Dial. 132*). Символический смысл мч. Иустин видел и в имени Иисус применительно к тому сыну Иоседекову, который упомянут в Книге прор. Аггея (*Ibid. 115*).

Все эти типологические построения являются составной частью учения мч. Иустина об имени Иисуса как обладающем чудотворной силой. Это учение стало продолжением того понимания имени Иисуса, к-рое характерно для НЗ. По словам мч. Иустина, всякий демон «побеждается и покоряется чрез заклинание именем этого Самого Сына Божия» (*Ibid. 85*). Др. новозаветная тема — страдания за имя Иисуса Христа — также была развита у мч. Иустина Философа: «Можно видеть людей из всякого народа, которые за имя Иисуса решались и решаются претерпеть все, чтобы не отречься от Него... Если и демоны повинуются имени Его, и все начальства и царства трепещут имени Его, более всех умерших, то неужели во время слав-

ного Своего пришествия Он не поразит всех ненавидящих Его и несправедливо отступивших от Него, а Своих последователей не успокоит и не даст им все ожидаемые блага?» (Ibid. 121). Имя Иисуса Христа, по учению мч. Иустина, является источником благодатных дарований. Те люди, которые «ежедневно делаются учениками во имя Христа», получают дары по достоинству, «просвещаясь чрез имя этого Христа»: «один получает дух разума, другой света, третий силы, иной врачевания, иной предведения, иной учения, а иной страха Божия» (Ibid. 39). Имя Иисуса, согласно мч. Иустину, стоит в центре всей литургической жизни христианской Церкви. Именем Иисуса христиане получают очищение от грехов в таинстве Крещения; во имя Иисуса они совершают таинство Евхаристии и молитвы; от имени Иисуса они называются христианами (Ibid. 116–117).

В «Разговоре с Трифоном», адресованном иудеям, мч. Иустин не говорил подробно о Крещении, однако в 1-й «Апологии», адресованной эллинам-язычникам, этой теме уделено большое внимание. В главе, посвященной Крещению, мч. Иустин развивал учение об И. Б. Согласно мч. Иустину, приходящие к Крещению «омываются водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святаго» (Ibid. I Apol. 61). При этом произнесение имени Бога Отца не означает того, что «имя неизреченного Бога» известно христианам; сущность этого имени остается неизвестной, произносятся лишь те имена, которые открыты в Свящ. Писании: «Чтобы нам не оставаться чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания, получить нам отпущение прежних грехов,— в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога. Это одно имя произносит тот, кто ведет приемлющего омовение к купели, потому что никто не может сказать имя неизреченного Бога; если же кто и осмелился бы высказать, что оно есть, тот показал бы ужасное безумие. А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это. И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Духа Святого, Который чрез пророков предвозвестил все относя-

щееся к Иисусу, омывается просвещаемый» (Ibid. 61).

**Ориген.** В сочинениях Оригена богословие имени получает дальнейшее развитие. Некоторые темы, обсуждаемые им и связанные с богословием имени, рассматривались уже мужами апостольскими. К числу таких тем относится, в частности, тема имени Иисус применительно к Иисусу Навину. В «Беседах на Книгу Иисуса Навина» (сохранились только в лат. переводе) Ориген подчеркивал, что имя Иисус, являющееся именем «выше всякого имени», не было дано никому из ветхозаветных праведников: ни Авелю, ни Ною, ни Аврааму, ни Исааку, ни Иакову, ни Моисею. Первым, кто получил это имя, был Осия, сын Навин (Orig. In Jesu Nav. 1. 1 // PG. 12. Col. 825–827). Значимость Книги Иисуса Навина, по мнению Оригена, заключается в том, что она «не столько показывает сына Навина, сколько изображает таинства Господа нашего Иисуса Христа» (Ibid. 1. 3 // PG. 12. Col. 828). Весь цикл бесед Оригена посвящен развитию типологического сопоставления между Иисусом Навином и Иисусом Христом, при этом используется, как и у мч. Иустина, аллегорический метод истолкования библейского текста.

В «Беседах на Песнь Песней» Ориген аллегорически толковал слова «имя твое — как разлитое миро» (Песн 1. 2) применительно к имени Иисуса Христа. Подобно миру, разлитому и распространяющему благоухание, имя Христа разлито во всей вселенной: «По всей земле Христос именуем, во всем мире проповедуем Господь» (Orig. Cant. Santic. 1. 4 // PG. 13. Col. 41–42).

Ориген был одним из первых христианских авторов, рассматривавших тему имени не только в контексте библейского богословия, но и исходя из античных представлений о природе имени. В трактатах «Против Цельса» и «Увещание к мученичеству» тема имени рассматривалась в апологетическом ключе. Ориген здесь полемизировал с мнением о том, что «имена даны предметам произвольно и не имеют внутренней связи с их существом» (Ibid. Exhort. ad marty. 46) и что совершенно безразлично, называть ли Бога, сущего над всеми, евр. именами Адонай и Саваоф, либо греч. именем Зевс, либо егип. Амон, либо скифским Папей, либо к.-л. др. именем (Ibid. Contr. Cels. I 24). Опровергая это

мнение и указывая на то, что «об именах идет издревле глубокомысленный спор» (Ibid. Exhort. ad marty. 46), Ориген обращался к античным теориям имен. В греч. философии существовало множество теорий происхождения имен. Их можно свести к 2 противоположным, условно называемым субъективистской и естественной (классификация А. Ф. Лосева в примечаниях к диалогам Платона — см.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 827). Согласно 1-й теории, все имена условны, их значение зависит исключительно от произвола людей, договаривающихся о том, что та или иная вещь будет называться тем или иным именем; имена являются следствием «наложения» тех или иных обозначений на предметы; имена — лишь звуковые знаки, обретающие смысл в силу ассоциации и обычая. Согласно 2-й теории, имена происходят от природы и выражают сущность обозначаемых ими предметов. Подробный анализ обеих теорий содержится, в частности, в платоновском диалоге «Кратил», в котором субъективистский взгляд на имена выражен Гермогеном, а естественная теория развивается Кратилом. Согласно Гермогену, «какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным... Ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть» (Plat. Cratyl. 384d). Кратил, напротив, настаивает на том, что, «кто знает имена, тот знает и предметы» (Ibid. 435d). По мнению Кратила, некая высшая сверхчеловеческая сила «установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными» (Ibid. 438c). Если Платон явно склонялся к естественной теории происхождения имен, то Аристотель, напротив, придерживался субъективистской позиции. В трактате «Об истолковании» он утверждал, что все имена имеют человеческое происхождение: они являются результатом называния, имеют значение в силу соглашения, поскольку не существует никакого имени от природы (Arist. De interpr. 16a).

Не заявляя прямо о своей приверженности тому или иному учению, Ориген все же явно был расположен признавать связь между именем и вещью. По мнению Оригена, «природа имен отнюдь не сводится, как считает Аристотель, к человеческим

установлениям», потому что и сами языки не человеческого происхождения (*Orig. Contr. Cels. V 12*). Подтверждение этому Ориген видел в магическом искусстве: он утверждал, что заклинательная формула, произнесенная «на отечественном языке», производит определенное действие, тогда как «переведенная на всякий другой язык она уже не производит никакого действия и оказывается совершенно бессильной», из чего делается вывод, что «не в самих предметах, обозначаемых именами, а в свойствах и особенностях звуков заключается та внутренняя сила, которая производит то или иное действие» (*Ibid. I 25*). Имя Иисуса Ориген относит к тому роду имен, к-рый имеет «таинственное значение»: это имя, по его мнению, было «очевидным орудием изгнания многих демонов из душ и тел». К этому же роду имен он относит имена ангелов Божиих (*Ibidem*).

В силу тесной связи между именем и обозначаемым им предметом вовсе не безразлично, считал Ориген, каким именем называть Бога. Христиане скорее согласятся претерпеть любые мучения, чем назвать Зевса именем Бог, так же как и Бога они не будут называть именем Амон или Папей (*Ibid. V 12*). Назвать языческое божество Богом — значит признать его божественное достоинство, так же как назвать истинного Бога именем языческого божества — значит низвести Его в разряд идолов. Ориген считал, что Бога можно называть только теми именами, которые употребляли Моисей, пророки и Сам Господь Иисус Христос, т. е. именами, содержащимися в Свящ. Писании (*Idem. Exhort. ad marty. 46*). По мнению Оригена, «имена Саваоф, Адонай и прочие, которые еврейское предание хранит с большим уважением, имеют в своем основании не случайные и тварные вещи, но некоторое таинственное богословие, возводящее [дух человека] к Творцу вселенной. Вот почему эти имена, если они изрекаются в надлежащем и свойственном им порядке и последовательности, и имеют особенную силу». Напротив, имена языческих богов оказывают воздействие на «известных демонов, сила которых простирается на одни только определенные предметы». Из сказанного Ориген делал вывод: «Всякий, кто сколько-нибудь сведущ в подобных вещах, остережется давать вещам

чуждые им названия, дабы с ним не приключилось нечто по подобию тех, кто имя «Бог» присваивают бездушной материи» (*Idem. Contr. Cels. I 24*).

В ином ключе тема И. Б. рассматривалась Оригеном в сочинении «О молитве», где он рассуждал не как апологет, полемизирующий с античными представлениями об именах, но как христ. мыслитель, апеллирующий к библейскому богословию имени. Ориген, в частности, указывал на библейское представление о перемене имени как символе изменения свойств человека: «Имя есть такое слово, которым обозначается по большей части преимущественное свойство лица, носящего это имя. Так, например, апостол Павел отличается особенными свойствами: частью души, по которым он таков и таков; частью же духа, по которым он мог постигать то и то; частью же и тела, по которым он был тем-то и тем-то. Отличительные черты этих-то свойств, которые в др. людях не встречались, — потому что каждый чем-нибудь да отличается от Павла, и выражены в слове «Павел». Если же у людей отличительные их свойства, так сказать, изменяются, то в совершенном согласии с этим ему переменяется, по Писанию, и имя. После изменения свойств, например, Аврам получил имя Авраам, Симон был назван Петром, и Савл, бывший до того времени преследователем Иисуса, стал называться Павлом. Богу, напротив, Который непоколебим и неизменен, свойственно во веки лишь одно и то же имя, встречаемое в книге Исход, — это имя Суций, толкуемое и иным подобным образом» (*Idem. De orat. 24*). В этом рассуждении имя Павел не означает лишь набора звуков, который может быть использован при именовании любого др. Павла. Имя Павел в данном случае указывает на конкретного Павла и относится только к нему, выражая его отличительные свойства; имена др. Павлов, будучи идентичными по звучанию и написанию, не идентичны имени ап. Павла по семантической нагрузке. Т. о., в каждом имени как бы зашифрована информация об основных свойствах его носителя: если имя изменяется, значит, изменились свойства предмета.

Неизменность И. Б., соответствующая неизменности Самого Бога, не означает, что И. Б. исчерпывает

свойства Божии или дает представление о сущности Бога: «Все мы каждый раз, когда думаем о Боге, связываем с этим именем какие-либо определенные представления, но представляем себе под этим именем далеко не все, чем Бог является, потому что лишь немногие из людей... постигают Его во всех отношениях особенную сущность» (*Ibidem*). Каждое из И. Б. указывает лишь на одно из свойств Божиих, ибо сущность Божия превосходит имена Божии. Ориген также указывал на то, что призывание на помощь И. Б. равносильно призыванию Самого Бога (*Ibidem*). Т. о., когда речь идет о молитве, ставится знак равенства между И. Б. и Самим Богом. В то же время Ориген подчеркивал, что, «кто с понятием о Боге соединяет неподобающие вещи, тот произносит имя Господа Бога напрасно» (*Ibidem*). Следов., действительность призывания И. Б. не в последнюю очередь зависит от содержания, вкладываемого в это имя молящимся.

Учение Оригена об именах вообще и об именах Божиих в частности можно свести к следующим пунктам: 1) существует таинственная связь между именем и его носителем; 2) имя указывает на основные свойства его носителя; 3) перемена имени указывает на изменение свойств его носителя; 4) имена людей могут меняться, но И. Б. неизменно; 5) Бога нельзя называть любыми именами, но следует называть теми именами, к-рые содержатся в Свящ. Писании; 6) имена в самих звуках могут заключать в себе магическую силу; 7) в частности, имя Иисуса обладает таинственной силой, способной исцелять недуги и изгонять демонов; 8) И. Б. указывают на те или иные свойства Бога, но не исчерпывают сущность Божию; 9) в молитве И. Б. тождественно Самому Богу; 10) в то же время в И. Б. молящийся должен вкладывать соответствующее содержание, чтобы призывание этого имени было действенным.

**Каппадокийцы.** Развитие христ. учения об именах вообще и об именах Божиих в частности получает новый импульс в ходе спора, развернувшегося в IV в. между представителями *Каппадокийской школы* и *Евномием*, еп. Кизическим. Последний утверждал, что «именования являются обозначениями самих сущностей» (цит. по: *Basil. Magn. Adv. Eunom. // SC. 305. P. 270*). Тео-



рия Евномия имела рационалистический характер и служила выражением «унаследованной от язычества гордости ума, преувеличивающего значение своих созданий, которая совершенно не мирилась с основами учения христианского» (*Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках*. СПб., 1914. С. 1). Согласно евномиянской теории, все имена и слова выражают божественные идеи вещей, или сущность вещей. Имена существовали прежде создания вещей и людей. Все имена вещей открыты людям Богом, и благодаря именам люди могут постигать сущность вещей. И. Б., будучи выражением сущности Божией, даны Богом Самому Себе. Людям эти имена открыты Самим Богом: кто знает подлинное И. Б., тот знает и естество Божие (Там же. С. 1–2).

Теория имен не была главным пунктом спора между каппадокийцами и Евномием: вся полемика вращалась вокруг главного вопроса о постижимости или непостижимости Божества. С этим вопросом был напрямую связан другой — о Божестве Иисуса Христа. Евномий считал, что сущность Божия постижима для человека и что И. Б. адекватно выражают сущность Божию. Поскольку имя «нерожденный» (*οὐγέννητος*) применимо только к Богу Отцу, Сын по сущности не равен Отцу, так как является рожденным от Него. Настаивая на том, что И. Б. выражают сущность Божию, Евномий, однако, не считал необходимым рассматривать эти имена как объект богослужебного почитания. «Тайна благочестия, — писал он, — состоит собственно не в священных именах и не в особых обычаях и таинственных знаках, а в точности догматов» (цит. по: *Greg. Nyss. Contr. Eun. // PG. 45. Col. 877–880*). Этим идеям каппадокийцы противопоставили учение о том, что все И. Б. заимствованы из материального мира, тогда как Сам Бог находится вне иерархии тварных существ. Имена могут напомнить людям о Боге, но нет такого имени, к-рое полностью охарактеризовало бы сущность Божию, т. к. она находится за пределами человеческого познания. Всякое имя подвластно человеческому разуму, но И. Б. ему неподвластно.

Евномиянская теория имен стала объектом детального анализа в соч. «Против Евномия» свт. *Василия Великого*, еп. Кесарии Каппадокийской. Опровергая Евномия, свт. Василий

писал: «Именования являются обозначениями не сущностей, а тех отдельных свойств, которые они в каждом отдельном случае обозначают» (*Basil. Magn. Adv. Eunom. // SC. 305. P. 18–20*); имена возникают «благодаря приложению слов [к предметам], а не по сущности предметов» (*Ibid. P. 110*). Т. о., свт. Василий воспроизводил мнение Аристотеля о том, что имена являются результатом называния, поскольку не существует никакого имени от природы. Теория имен, предложенная свт. Василием в противовес евномиянской, может быть суммирована в следующих тезисах: 1) собственные имена, будь то имена Божии или имена тварей, никоим образом не обозначают и не описывают сущности предметов, но лишь указывают на основные свойства предметов; 2) существует различие между относительными и абсолютными именами: абсолютные имена означают сами объекты (человек, корова, конь и др.), тогда как относительные имена указывают на отношения объектов к др. объектам (сын, слуга, друг и др.); 3) абсолютные имена не указывают на сущность предмета, но только на свойства сущности; 4) природа предмета не обусловлена его именем, тогда как имена предметов обязаны своим существованием самим предметам; предметы важнее своих имен, и реальность важнее слов; 5) возможно, чтобы одна и та же сущность имела разные имена, так же как чтобы одним и тем же именем обозначались разные сущности; 6) говоря о воплощенном Логосе, необходимо учитывать различие между «богословием» и «снисхождением» и не приписывать естеству Бога Слова то, что Свящ. Писание говорит о Христе как о человеке (*Hausherr. 1978. P. 29–30*).

Учение Евномия об именах Божиих рассматривалось также свт. *Григорием Богословом*, архиеп. К-польским. Он, в частности, указывал на то, что в Др. Израиле имя Сущий было окружено благоговейным почитанием: на письме оно изображалось священной тетраграммой, а в период после вавилонского плена его вовсе перестали произносить. В этом свт. Григорий видел прямое указание на то, что природа Божества превосходит всякое имя: «Божество неизменно. И это не только показывают логические рассуждения, но также дали нам понять мудрейшие и древнейшие из евреев. Ибо те, которые

почтили Божество особыми знаками и не потерпели, чтобы одними и теми же буквами писались и имена всех, кто ниже Бога, и имя Самого Бога, чтобы Божество даже в этом было не причастно ничему свойственному нам, могли ли когда-нибудь решиться рассеянным голосом наименовать Природу неразрушимую и единственную? Ибо как никто никогда не вдыхал в себя весь воздух, так и сущность Божию никоим образом ни ум не мог вместить, ни слово объять» (*Greg. Nazianz. Or. 30. 17 // SC. 250. P. 260–262*). Каждое из И. Б. характеризует то или иное свойство Бога. Имя Бог (*θεός*) есть имя «относительное, а не абсолютное», так же как и имя Господь (*κύριος*). Что касается имени Сущий, то оно не принадлежит никому, кроме Бога, и самым прямым образом указывает на Его сущность, а потому и является наиболее подходящим Богу (*Ibid. 18 // Ibid. P. 262–264*). Все И. Б. настолько относительны и неполны, что ни каждое из них в отдельности, ни все они в совокупности не дают возможности представить, что есть Бог в Своей сущности. Если собрать все И. Б. и все образы, с к-рыми Бог связан в Свящ. Писании, и слепить их в одно целое, получится некое частичное представление, основанное на фантазии (*Idem. Or. 28. 13 // Ibid. P. 126–128*). Вопреки Евномию, к-рый считал, что сущность Бога заключается в Его «нерожденности», свт. Григорий указывал на то, что ни «нерожденность», ни «безначальность», ни «бессмертие» не исчерпывают сущности Божией. Бог непостижим, неизменен и неопишем: мы можем описать только некоторые Его свойства, но не можем адекватно описать Его сущность.

Наиболее последовательным и подробным опровержением евномиянских взглядов явилось сочинение свт. *Григория*, еп. Нисского, «Против Евномия», в большой степени воспроизводившее аргументацию одноименного сочинения свт. Василия. Значительное место в трактате свт. Григория было отведено критике евномиянской теории имен. Для опровержения этой теории свт. Григорий прежде всего указывал на то, что «бытие — не одно и то же с наименованием» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. // PG. 45. Col. 964*); «иное предмет, по своей природе подлежащий названию, и иное — название, обозначающее предмет» (*Ibid. Col. 1001*).



Имя само по себе не имеет существенной ипостасности, но есть «некий признак и знак какой-либо сущности и мысли, сам по себе не существующий и не мыслимый» (Ibid. Col. 1108). Имена вообще не являются необходимой принадлежностью предметов. Имена нужны постольку, поскольку люди, будучи в теле, неспособны общаться друг с другом на чисто интеллектуальном уровне (Ibid. Col. 1041). Неверно думать, что имена изобретены Богом: «Бог — Создатель предметов, а не простых речений; ибо не ради Него, а ради нас прилагаются предметам имена» (Ibid. Col. 1005). Имена, т. о., мыслятся свт. Григорием как нечто внешнее, приложенное (добавленное) к предметам: имена суть ярлыки, «клейма» (στίματα), звуковые обозначения, прилагаемые душой человеческой к предметам (Ibid. Col. 1045). Считать, что имена к предметам прилагает Бог, нелепо: «Болтовня и суетность иудейская, совершенно чуждая возвышенности образа мысли христиан, думать, что великий и вышний и превысший всякого имени Бог, единою силою изволения все обдержавший и изводящий в бытие и в бытии сохраняющий, — Сей, как некий грамматик, сидит, занимаясь тонкостями такого значения имен» (Ibid. 992).

Источник происхождения имен не в Боге, а в человеке; конкретнее — в той мыслительной способности человека, к-рую свт. Григорий называет термином ἐπίνοια (или, реже — διάνοια) — «мышление». Имя Нерожденный, вокруг к-рого шел спор между каппадокийцами и Евномием, свт. Григорий считал изобретением человеческого мышления, тогда как Евномий относил к числу имен, имеющих божественное происхождение. Мысль о неименуемости Бога является лейтмотивом трактата свт. Григория Нисского «Против Евномия». Согласно свт. Григорию, Бог, будучи непостижимым и неизреченным, по естеству выше всякого имени: «Бог... не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни какой-либо другой постигающей силой ума. Он пребывает выше не только человеческого, но и ангельского и всякого премирного постижения, — неизглаголан, неизречен, превыше всякого обозначения словами и имеет одно только имя, служащее к познанию Его собственной природы, именно, что Он один выше всякого имени» (Ibid.



Видение прор. Аввакума.  
Миниатура из Гомилий свт. Григория  
Назианзина. 1136–1155 гг.  
(Sin. gr. 339. Fol. 9)

Col. 461); «Божество превосходнее и выше всякого обозначения именами» (Ibid. Col. 601); «Одно есть имя, означающее божескую сущность, — именно, самое удивление, неизреченно возникающее в душе при мысли о ней» (Ibid. Col. 769). Отсутствие у Бога тварного имени, по мнению свт. Григория, «вовсе не служит к какому-либо ущербу божественной славы; наоборот, бессилие выразить неизреченное, обличая естественную нашу скудость, тем более доказывает славу Божию... Ибо то, что Он превосходит всякое движение мысли и обретается вне постижения при помощи наименования, служит для людей свидетельством неизреченного величия» (Ibid. Col. 1108).

Свт. Григорий различал в имени внешнюю сторону и внутреннюю: внешняя сторона имени — его оболочка, состоящая из звуков (при произнесении) и букв (при написании); внутренняя — смысл, значение имени. В этом различении он следовал свт. Василию, к-рый писал: «Имя Божие называется святым, конечно, не потому, что в слогах имеет некую освящающую силу, но так как всякое свойство Божие и понятие мыслимого о Нем свято и чисто» (Basil. Magn. Hom. in Ps. 32. 21 // PG. 29. Col. 249). Иными словами, не внешняя оболочка И. Б. является носителем святости Божией, но его внутреннее содержание. Свт. Григорий даже шел неск. дальше: он утверждал, что Бог превосходит не только звуки и буквы собственного имени, но и заключающийся в них смысл, поскольку несозданное естество Божие выше не только всякого имени, но и «всякого заключенного в име-

ни значения» (Greg. Nyss. Contr. Eun. // PG. 45. Col. 473).

Деление И. Б. на содержащиеся в Свящ. Писании и созданные человеческим «примышлением» представлялось свт. Григорию искусственным. Имена, содержащиеся в Писании, в т. ч. те, к-рые были впервые произнесены Самим Богом, являются человеческими словами — продуктом человеческого мышления. Если Бог пользуется этими словами, то не потому, что Он их изобрел или в них нуждается, но потому что человек не может понять Бога к.-л. иным способом. Подобно тому как любящая мать общается со своим младенцем, подражая его лепету, Бог снисходит к нашей немощи и говорит на нашем языке. И как нельзя назвать глухонемым того, кто общается с глухонемыми при помощи знаков, так нельзя приписывать Богу человеческие слова на том основании, что Он по снисхождению пользуется человеческим языком (Ibid. Col. 1049–1052).

Согласно свт. Григорию, Бог получает имена в соответствии со Своими действиями (энергиями) в отношении людей: «Бог не есть речение и не в голосе и звуке имеет бытие. Призывающим же Его именуется не само то, что Он есть, — ибо естество Сущего неизглаголанно, — но Он получает наименование от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни» (Ibid. Col. 960). Имена Бог и Сущий — не исключения. Имя Бог, по мнению свт. Григория, происходит от «наблюдательной энергии» Бога, т. е. указывает на способность Бога за всем наблюдать и все видеть (Ibid. Col. 1108). Что касается имени Сущий, с к-рым Бог открылся Моисею, то в этом имени указывается «некое отличительное свойство Божества, а именно — что о Боге ничего иного нельзя знать, кроме того, что Он существует» (Ibid. Col. 772). В имени Сущий содержится указание на неименуемость Бога: «Священное Писание, возвещая прочие Божеские имена о Сущем, Самого Сущего представляет неименуемым у Моисея» (Ibid. Col. 764).

Ветхозаветная тема почитания И. Б. трансформируется у свт. Григория Нисского (так же как и у 2 др. каппадокийских отцов) в тему благоговения перед неименуемостью Божией. Все, что свт. Григорий говорил об именах Божиих в противовес Евномию, относится к тем человечес-



ким именам, к-рые состоят из звуков и букв и к-рые по самой своей природе неспособны охарактеризовать естество Божие. В то же время свт. Григорий не исключал возможности существования некоего сокровенного имени, к-рое обозначало бы естество Божие. Однако он настаивал на том, что это имя людям неизвестно и что оно не может быть выражено словами: «Мы не знаем имени, которое обозначало бы Божеское естество. О бытии сего естества мы знаем, но что касается наименования, которым бы во всей силе обнималось неизреченное и беспредельное естество, то мы говорим, что его или совершенно нет, или оно нам вовсе неизвестно... А слово, которое посредством значения имени обещает дать какое-либо понятие и объяснение беспредельного естества, не подобно ли тому, кто собственной ладонью думает объять все море? Ибо что значит горсть по отношению к целому морю, то же значит вся сила слов по отношению к неизреченному и необъятному естеству» (Ibid. Col. 760–761).

Свт. Григорий призывал относиться к И. Б. с благоговением и считал исповедание И. Б. необходимым для спасения. Для Евномия имена имели лишь интеллектуальное значение: он представлял их своего рода мостами, соединяющими мысль человека с сущностью обозначаемых ими предметов; нужда в мосте отпадает тотчас после того, как человек по нему перейдет, т. е. после того, как узнает сущность предмета. Поэтому «точность догматов» противопоставлялась у Евномия «священным именам», «особым обычаям» и «таинственным знакам» (Ibid. Col. 877–880). Свт. Григорий Нисский, напротив, считал И. Б. достойными поклонения и видел в евномиянском пренебрежении священными именами отвержение самой сердцевины христианства: «...если исповедание священных и досточтимых имен Троицы бесполезно, да и обычаи церковные не приносят пользы, а в числе сих обычаев — печать, молитва, крещение, исповедь грехов... то не явно ли он проповедует людям не иное что, как то, чтобы они таинство христианства почитали вздором, насмеялись над досточтимостью имен Божиих, обычаи церковные признавали игрушкой, и все тайнодействия каким-то пустословием и глупостью?.. Итак, что такое они как не преступники

против спасительных догматов; потому что на деле отвергают веру, осуждают обряды, презирают исповедание имен, ни во что вменяют освящение таинственными символами?» (Ibid. Col. 880–881). Здесь «исповедание священных имен Троицы» ставится в один ряд с церковными таинствами и обрядами, а также прочими священными символами, являющимися неотъемлемой частью Предания Церкви. Т. о., спор между свт. Григорием и Евномием касался отнюдь не только имен Божиих. В конечном счете это был спор о смысле церковного Предания, о самой сути христианства. Евномий понимал христианство как возможность достижения Бога на путях рационального познания: вся мистическая сторона христианства, включая почитание божественных имен, им отвергалась. Свт. Григорий, напротив, подчеркивал мистический элемент, настаивая на значимости священных символов для полноценной христ. жизни: догматы Церкви он считал неотделимыми от священных символов, таинств, обрядов, церковных обычаев и правил христ. нравственности. Свт. Григорий настаивал на том, что все элементы церковной традиции имеют равную значимость для спасения.

**Свт. Иоанн Златоуст.** В экзегетических беседах свт. Иоанна Златоуста, архиеп. К-польского, на отдельные книги Библии содержится обширный материал, посвященный теме И. Б. Свт. Иоанна мало интересовала философская сторона вопроса, у него нет ссылок на античные теории имени. Чаще всего он обращался к Свящ. Писанию как к главному источнику богословского знания. Будучи экзегетом и следуя антиохийской традиции букв. толкования библейских текстов, свт. Иоанн ставил своей задачей максимальное приближение к тому пониманию темы, к-рое заложено в самом библейском тексте. Поэтому его богословие имени ближе к библейскому пониманию, чем богословие имени у свт. Григория Нисского и др. христ. писателей, испытавших на себе сильное влияние античной философии.

Согласно свт. Иоанну, И. Б. «свято и страшно», его боятся бесы, оно совершает чудеса. При этом свт. Иоанн подчеркивает, что существо Божие еще более свято, страшно и непостижимо, чем И. Б.: «Свято и страшно имя Его! (Пс 110. 9), то

есть вполне достойно удивления. Если же таково имя Его, то не тем ли более существо Его? А как имя Его свято и страшно? Его страшатся бесы, боятся болезни; этим именем апостолы исправили всю вселенную; его употребив вместо оружия, Давид поразил иноплеменника, им совершено множество великих дел; им мы совершаем священные таинства. Таким образом представляя, сколько чудес совершает имя Его и сколько благодеяний, как оно поражает противников и укрепляет своих, размышляя о делах, превосходящих обыкновенный порядок вещей и превышающих человеческое разумение, он говорит: Свято и страшно имя Его. Если же оно свято, то для прославления его нужны уста святые и чистые» (Ioan. Chrysost. In Psalm. 110. 7). И. Б. «достохвально по самому существу своему» и потому не нуждается в восхвалении или благословении со стороны людей. Святость И. Б. не увеличивает, когда его прославляют люди, и не уменьшается, когда его хулят. Тем не менее христианин должен «исповедаться» имени Господню, «держаться» И. Б., прославлять и восхвалять его своей добродетельной жизнью (Ibid. 112. 1; см. также: Ibid. 113. 3; 51. 4). Свт. Иоанн считал святым и страшным всякое И. Б., однако из всех ветхозаветных И. Б. выделял имя Суший как святое и страшное по преимуществу. В новозаветном контексте это имя равно имени Христа, обладающему столь же чудотворным действием, что и имя Суший (Ibid. 98. 1).

Ветхозаветные тексты, посвященные славе И. Б., свт. Иоанн Златоуст относил прежде всего к имени Христа. И. Б. чудно по существу своему, подчеркивал он, однако до Христа его чудотворная сила была сокрыта; благодаря пришествию в мир Христа Спасителя имя Его в полной мере явило свою чудодейственную силу (Ibid. 8. 1–2). Имени Иисуса Христа свт. Иоанн придавал особое значение. Для него это «не просто имя, но сокровище бесчисленных благ» (Idem. In Matth. 4. 7). Это имя совершает чудеса (Idem. In Ioan. 63. 3). Одно только имя Христа делает то, что делал Сам Христос: достаточно призвать имя Его, и демоны обратятся в бегство (Idem. In Is. 62. 4). Апостолы совершали те же чудеса, что и Сам Христос; причем «они не все делали по молитве, а часто





Св. Троица.  
Икона. Ок. сер. XVI в. (ГРМ)

и без молитвы, призывая имя Иисуса» (*Idem. In Ioan. 64. 2*). Покидая учеников, Иисус оставил им Свое имя, к-рое обладает той же чудотворной силой, что и Он Сам (*Ibid. 79. 1*).

Свт. Иоанн Златоуст считал, что имя Сына Божия равно по силе имени Отца и призывание всех Лиц Святой Троицы равно призыванию Одного из Лиц: «Ешь ли, пьешь ли, женишься ли, отправляешься ли в путь, — все делай во имя Божие, т. е. призывая Бога на помощь. Берись за дело прежде всего помолвишись Богу. Хочешь ли что произнести? Поставь это наперед. Потому-то и мы в своих письмах впереди поставляем имя Господа. Где имя Господа, там все благополучно. Если имена консулов скрепляют грамоты, то тем более имя Христово... Дивно и велико имя Его... Призывай Сына, благодари Отца: призывая Сына, ты призываешь и Отца, а благодаря Отца, благодаришь и Сына... Вот как столь много совершается этим именем. Если слова «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» ты произнес с верою, то ты все совершил. Смотри, сколько ты сделал: ты воссоздал человека и произвел все прочее в таинстве Крещения. Таким же образом это страшное имя владевает и над болезнями... Этим именем обращена вселенная, разрушено тиранство, попран диавол, отверзлись небеса... Этим именем мы возрождены и, если не оставляем его, то просияем. Оно рождает и мучеников, и исповедников. Его должны мы держать, как великий дар, чтобы жить в сла-

ве, благоугождать Богу и сподобиться благ. обетованных любящим Его» (*Idem. In Col. 9. 2*).

Иисус Христос, согласно свт. Иоанну, есть «милость и истина Божия, а равно и имя Отца, и в Нем, как Сыне, все познается» (*Idem. In Psalm. 88. 4*). Сын Божий есть «слава имени Бога, т. е. Отца, почему и Павел называет Его сиянием славы Отца» (*Ibid. 78. 3*). Свт. Иоанн подчеркивал, что все имена Христа, будь то Сын, Иисус или Господь, относятся к обоим Его естествам — человеческому и божественному (*Idem. Ep. ad Caes.*). Говоря о силе имени Христова, он приравнивал это имя по чудотворной силе к Кресту. Однако и в Кресте, и в имени Христовом видел не их собственную силу, а силу Божию, равным образом действующую через эти 2 спасительных орудия: «Есть у нас духовные заклинания — имя Господа нашего Иисуса Христа и сила Креста. Это заклинание не только изгоняет дракона из своего логовища и ввергает в огонь, но даже исцеляет раны. Если же многие, хотя и произнесли [это заклинание], но не исцелились, то это произошло от маловерия их, а не от бессилия произнесенного имени; точно так многие прикасались к Иисусу и теснили Его, но не получили никакой пользы, а кровоточивая жена, прикоснувшись не к телу, но к краю одежды Его, остановила долговременные токи крови. Имя Иисуса Христа страшно для демонов, страстей и болезней. Итак, станем им украшаться, им ограждаться» (*Idem. In Rom. 8. 6*).

Учение свт. Иоанна Златоуста об И. Б. и об имени Иисус может быть суммировано в следующих тезисах: 1) И. Б. свято и страшно, оно «достохвально по существу своему»; 2) И. Б. обладает чудотворной силой; 3) произносимое с верой, И. Б. действует в таинствах; 4) из ветхозаветных И. Б. преимущественной святостью и силой обладает имя Сущий, однако имя Христа не уступает ему по силе и святости; 5) имена Лиц Святой Троицы обладают одинаковой силой и взаимозаменяемы; 6) различные имена Христа взаимозаменяемы; все имена Христа относятся к обоим Его естествам; 7) имя Христа обладает такой же чудотворной силой, какой обладает Сам Христос; 8) имя Христово действует наравне с Крестом Христовым: через то и другое действует сила Божия.

**Сирийская святоотеческая традиция.** Прп. Ефрем Сирий различал 3 категории божественных имен. К 1-й категории относится И. Б. Сущий. Это — собственное имя Бога, оно указывает на Его сущность: «Моисею открыл Он Имя: Сущим назвал Он Себя, ибо это есть имя Его сущности. И никогда не называл Он этим именем кого-либо другого, хотя [другими] Своими именами Он называет многих. Этим именем Он научает нас, что только Он один есть Сущность, и никто другой. Хотя все имена [Божии] славят Его величие и достойны прославления, именно это имя Он оставил для чествования Его сущности» (*Ephraem Syr. Cont. haer. 53. 12*). Ко 2-й категории относятся т. н. совершенные и точные И. Б. (*Idem. De fide. 44. 2–4*): это прежде всего имена Лиц Св. Троицы — Отец, Сын, Дух Святой. «Совершенные» имена воспринимаются прп. Ефремом как откровение сокровенности Божией. Впрочем, человек не может постичь Бога даже при помощи этих имен. Они остаются тем пределом, за к-рый человек не может переступить, ибо за ним находятся таинственные и непостижимые глубины сущности Божией: «Отец и Сын и Дух Святой только через имена Их могут быть достигнуты. Не вдумывайся в Их Ипостаси, размышляй [только] об Их именах. Если будешь исследовать Ипостась, погибнешь, если же веруешь в имя, оживешь. Имя Отца да будет пределом для тебя: не переходи его и не исследуй Его Ипостась. Имя Сына да будет стеной для тебя: не пытайся преодолеть ее и не исследуй Его рождение. Имя Духа да будет преградой для тебя: не входи внутрь для изучения Его» (*Idem. Sermones de fide. 4. 129–140 // CSCO. 1961. Vol. 212. S. 35*). 3-я категория И. Б. — это те имена, к-рые прп. Ефрем называл «заимствованными и преходящими». В них Бог быстро облачается и столь же быстро их совлекается, тогда как совершенные имена, напротив, пребывают во все времена и должны быть почитаемы (*Idem. De fide. 44. 2–3*). К числу преходящих имен относятся все те имена, к-рые заимствованы из человеческого языка и используются Богом в общении с человеком. Согласно прп. Ефрему, недоступный и трансцендентный Бог облачается в одежду человеческих слов, имен и метафор, чтобы люди через эти слова

и имена могли приближаться к Нему. Поскольку люди не могут преодолеть пропасть между божественным и человеческим, тварным и нетварным, Бог Сам преодолевает ее, снисходя к немощи человека и обращаясь к нему на доступном ему языке (*Brock S. Introduction // St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise. Crestwood (N. Y.), 1990. P. 45*). Облечение Бога в одежды человеческого языка так описывается прп. Ефремом: «Возблагодарим Того, Кто облекся в имена частей тела... Облекся Он в эти имена из-за нашей немощи. Мы должны понимать, что, если бы не облекся Он в имена подобных вещей, Ему было бы невозможно беседовать с нами, людьми. Через наше Он приблизился к нам: в наши имена облекся, дабы нас облечь в Свои. Образ наш Он взыскал и облекся в него и, как отец с детьми, беседовал с нашим младенчеством» (*Ephraem Syr. De fide. 31. 1–2*).

Согласно прп. Ефрему, Бог использует человеческие имена и образы в Своем общении с человеком не потому, что Он в них нуждается, но потому, что человек не понимает по-другому. Когда человек хочет научить попугая говорить, он ставит перед ним зеркало, а сам прячется за зеркало и произносит слова; попугай смотрит на свое отражение в зеркале, думает, что видит другого попугая, и начинает повторять за ним (*Ibid. 6–7*). Этот образ используется прп. Ефремом для иллюстрации мысли о том, что, общаясь с человеком, Бог в педагогических целях пользуется человеческим языком. Свт. Григорий Нисский для иллюстрации аналогичной идеи использовал образ человека, разговаривающего знаками с глухонемым. И у свт. Григория, и у прп. Ефрема речь идет об одном и том же: Бог и человек находятся на разных уровнях и для общения с человеком Бог приспосабливает Себя к человеческому языку.

Как и каппадокийцы, прп. Ефрем подчеркивал, что ни одно И. Б. не выражает сущность Божию, но все они, будь то «совершенные» или «заимствованные», суть следствие Божественного плана о спасении человека. Что касается «заимствованных» имен, то они, как отмечал прп. Ефрем, взяты Богом у нас в обмен на Его имена, к-рые Он дает нам. Терминология обмена между Богом и человеком играет важную роль в богословии прп. Ефрема: именно

в этой терминологии он описывает обожение человека: Бог взял у нас человечество, чтобы нам дать Свое божество (*Ibid. 5. 17*). Прп. Ефрем говорил: «Господь милосердный, Который также облекся в наши имена, — ибо Он умалился до горчичного зерна, — дал нам Свои имена, а от нас взял наши имена. Не возвеличили Его имена Его, но умалили Его наши имена» (*Ibid. 5. 7*). Т. о., Бог заимствует от людей имена, делает их Своими, а потом возвращает людям; при этом человеческие имена «умалют» Его, тогда как Его имена оказываются для людей спасительными. Прп. Ефрем воспринимал все И. Б. как заимствованные из человеческого языка и, хотя делал различие между «совершенными» и «заимствованными» именами, и те и другие считал имеющими человеческое происхождение. За всем, что он говорит об И. Б., можно расслышать мысль о сокровенном естестве Божиим, к-рое находится за пределами имен. Это естество Божие вечно, тогда как все имена временны.

Мысль о временном характере И. Б. встречается и у прп. *Исаака Сирина*, которому принадлежит, в частности, следующая формулировка: «Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого [имени]» (Главы о знании. III 1; цит. по рукописи *Bodl. syr. e. 7*). Эти слова указывают на то, что ни одно имя Божие не совечно Богу, все имена имеют начало и конец. Вслед за прп. Ефремом прп. *Исаак* говорил о том, что Бог принимает на Себя имена «ради нашей пользы»; все имена Божии, по его учению, суть лишь некие «чувственные указания» на то, что выходит за пределы нашего понимания. Отталкиваясь от библейской кн. Исход, прп. *Исаак* проводил различие между именем Всемогущий и именем Суший: «То, что можно узнать о Боге при помощи разума, — а именно те вещи, которые по любви Он воспринял на Себя ради нашей пользы, — составляет образ чувственных указаний, ибо посредством их Святое Писание указывает нашим чувствам то, что может быть понято относительно сверхчувственного мира, хотя эти указания на самом деле не принадлежат ему. Речь идет, в частности, о том, что Бог сказал Моисею: «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем Бог Всемогущий, но Я не открыл им имя Мое Господь» (ср.: Исх 6. 3). Разница между

«Бог Всемогущий» и «Суший» заключается в порядке научения: она такая же, как между указаниями на наше познание их и самой реальностью этого познания» (Там же. IV 3). В этом тексте можно услышать отзвук ветхозаветного представления об иерархии имен Божиих, в к-рой имя Суший занимает 1-е место. Прп. *Исаак* здесь, очевидно, говорит о том, что есть различные уровни божественных имен: есть имена, такие как Бог Всемогущий, к-рые указывают на действия Бога по отношению к тварному миру, а есть имена, такие как Суший, которые говорят о самой реальности божественного бытия, о Боге в Самом Себе. Но и те и другие имена суть лишь некие таинственные указания на реальность, превышающую всякое человеческое имя и всякое человеческое слово.

Сила Божия передается нек-рым священным предметам благодаря тому, что Бог помещает на них Свое имя. К числу таких предметов в ВЗ относится ковчег завета, а в НЗ — Крест Христов: «Божественная сила таинственно живет в [Кресте], точно так же, как Бог имеет обыкновение действовать во всяком поколении, показывая чудо силы Своей в том, что на вещественных предметах во все времена помещает Он страшным образом Свое честное имя и являет в них миру чудеса и величие и посредством их оказывает великие благодеяния человечеству» (*Isaac Syr. Hom. 11. 2*). По мнению прп. *Исаака*, исключительное значение ковчега для ветхозаветного культа обусловлено тем, что на нем была «честь досточестного имени Божия»: «Неограниченная сила Божия живет в Кресте, так же как она жила непостижимым образом в том ковчеге, которому народ поклонялся с великим благоговением и страхом, — [жила], совершая в нем чудеса и страшные знамения среди тех, кто не стыдился называть его даже Богом, то есть, кто смотрел на него в страхе, как бы на самого Бога, ибо честь досточестного имени Божия была на нем» (*Ibid. 11. 4*).

Несмотря на уверенность прп. *Исаака* в том, что «было, когда у Бога не было имени», у него сохраняется характерное для ВЗ отношение к И. Б. как к источнику освящения и силы, символу присутствия Бога. *Исаак* распространяет это отношение и на имя Иисуса. В одной из молитв

при. Исаака содержится прошение, обращенное к этому имени: «О имя Иисусово, ключ ко всем дарованиям, открой мне дверь, дабы мне войти в сокровищницу Твою и хвалю от всего сердца восхвалить Тебя за милости Твои» (Ibid. 5. 5).

«**Ареопагитики**». Учение автора «Ареопагитик» об именах Божиих стало классическим изложением этой темы в вост. патристике. Исходным пунктом всей богословской системы «Ареопагитик» служит идея абсолютной непостижимости и неизменности Божества. Бог выше всякого слова, всякой мысли, всякого человеческого понятия; Его сущность не может быть выражена или объята никаким человеческим именем или словом. Отсюда предпочтение, отдаваемое в «Ареопагитиках» апофатическому методу богословия: последовательно отрицая применимость того или иного понятия к Богу, богослов приходит к благоговейному молчанию перед тайной, выходящей за пределы слов: «Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего познаваемым, и увидеть тот пресущественный сумрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим» (Агеор. МТ. 2).

Под «пресущественным сумраком» здесь понимается таинственное облако, внутри к-рого Моисей беседовал с Богом, — в LXX оно названо «мраком» (греч. *υῶφος*; слав. «сумрак»). Путь богопознания описывается в «Ареопагитиках» как постепенное восхождение к этому божественному «мраку» и вступление в то «незнание», т. е. мистическое умолкание вслед. сознания непознаваемости Бога, которое является наивысшим доступным для человека пунктом богопознания. Все катафатические утверждения о Боге, все И. Б. суть лишь «гипотетические выражения подножий», ненужные для тех, кто вступает в мрак незнания (Ibid. 1, 3). Не только катафатические, но и апофатические термины, употребленные по отношению к Первопричине всего сущего, не могут ничего сказать о Ней, ибо «Она не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет;



нем, ни словом, ни касанием, ни познанием», то каким же образом вообще возможно написать сочинение «О божественных

*Прор. Моисей получает скрижали завета на горе Синай. Миниатюра из Махзора. 1-я четв. XIV в. (Lond. Brit. lib. Add. 22413)*

и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выразима и не уразумеваема... к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной» (Ibid. 5).

Основная часть трактата «О божественных именах» (главы 4–12) посвящена семантическому анализу И. Б., встречающихся в Свящ. Писании. С т. зр. богословия имени особый интерес представляет начало трактата (главы 1–3), в к-ром закладываются основные богословские посылки, касающиеся имен Божиих. Так, в гл. 1, озаглавленной «Какова цель сочинения и каково предание о божественных именах», утверждается, что о «сверхсущественной и сокровенной Божественности» не следует говорить или думать что-либо помимо содержащегося в «священных Речениях» (Агеор. DN. 1. 1), ибо сущность этой Божественности превосходит всякое человеческое понятие и слово, будучи всецело за пределами постижимого (Ibid. 1. 1–2). Все имена, употребляемые в Свящ. Писании по отношению к Богу, суть таинственные «символы», возводящие человека к тому божественному свету, к-рый невозможно ни осмыслить, ни адекватно описать (Ibid. 1. 4). Но если Божество «превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, все сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее» и если Оно «совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни име-

именах»? — спрашивает автор трактата. Только на основе действий Божиих, проявлений Бога в тварном мире. Бог не может идентифицироваться ни с одним из человеческих понятий, но, будучи Причиной всего существующего, Он может быть воспеваем «исходя из всего причиненного Им, что в Нем — все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего» (Ibid. 1. 5). Именно поэтому «богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как различного всякому имени» (Ibid. 1. 6).

Согласно «Ареопагитикам», богословы заимствуют имена для Причины всего «не только от всеобщих или частных промыслов, или предметов предпочтения, но и из некоторых божественных видений, озаривших посвященных или пророков в священных храмах или в других местах; превосходящую всякое имя Благодать они называют именами то одной, то другой причины и силы, придавая Ей то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид». Отсюда происходят многочисленные в Библии антропоморфические описания Бога, в к-рых Бог предстает как имеющий очи, уши, волосы, лицо, руки, спину, крылья, плечи и ноги, как снабженный венками, престолом, кубками, чашами «и другими полными таинственного смысла вещами» (Ibid. 1. 8).

В «Ареопагитиках» И. Б. распределяются по 2 категориям: объединяющие имена и разделяющие имена. Объединяющие имена относятся ко всем трем Лицам Св. Троицы. Такими именами являются: а) имена Сверхдоброе, Сверхбожественное, Сверхсущественное, Сверхживое, Сверхмудрое и т. п., выражающие превосходство Св. Троицы над всем существующим; б) все отрицательные имена, указывающие на трансцендентность Св. Троицы все-

му существующему; в) все «понятия причинности»: Благое, Красота, Сущее, Порождающее жизнь, Мудрое, т. е. катафатические имена Бога, заимствованные из Его действий. Разделяющие имена — это имена, отличающие одно Лицо Св. Троицы от другого: прежде всего, имена Отец, Сын и Дух Святой, а также имя Иисус и все др. имена, относящиеся к Сыну Божию (Ibid. 2. 1–3). Ни объединяющие, ни разделяющие имена ничего не говорят о сущности Божией: «Когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость». Каково Божество в своем начале и основании — «это выше ума, выше всякой сущности и познания». Каким образом Сын и Дух происходят от Отца, или каким образом воплотился Бог в Лице Иисуса Христа, или каким способом Иисус совершал чудеса — все это выходит за пределы постигаемого и именуемого (Ibid. 2. 8–9).

Источник божественных имен, согласно «Ареопагитикам», находится в «благословенных исхождениих (πρόβοι) Богочалия вовне» (Ibid. 2. 10). И. Б. — это имена божественных «исхождений», но не имена сущности Божией (Ibid. 2. 11). И. Б. не только взаимозаменяемы, но и не всегда необходимы, ибо человек может общаться с Богом и без их помощи. Как и каппадокийцы, автор «Ареопагитик» проводил различие между внешней формой слова (слогами, буквами, звуками и т. д.) и его содержанием: одно и то же содержание может быть вложено в разные внешние формы. Внешняя форма слова относится к реальности чувственного мира, тогда как содержание слова выходит за пределы чувственного мира. В И. Б. не только внешняя форма, но и внутреннее содержание не адекватно стоящей за ними реальности. И. Б. необходимы для того, чтобы вывести человека за пределы имен, звуков и вообще за пределы чувственного восприятия: «Неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи... По правде говоря, добавляет знать, что буквами, слогами, речью, знаками и словами мы пользуемся ради чувств. А когда наша

душа подвижима умственными энергиями к умозрительному, то вместе с чувственным становятся излишни и чувства, — равно как и умственные силы, когда душа, благодаря непостижимому единению делаясь боговидной, устремляется к лучам непреступного света восприятием без участия глаз» (Ibid. 4. 11).

Относительность имен Божиих автор «Ареопагитик» показывал на примере имени Суший. Понятие «сущность» (οὐσία) рассматривалось им как философская категория, применимая к Богу лишь постольку, поскольку сущность Божия «выступает» вовне. Согласно «Ареопагитикам», Бог называется Сушим, поскольку, будучи выше всякой сущности, Он является источником всякой сущности, всего существующего: «Цель слова не в том, чтобы разъяснить, каким образом сверхсущественная Сущность сверхсущественна, так как это невыразимо, непознаваемо, совершенно необъяснимо и превосходит самое единение, но в том, чтобы воспеть творящее сущность выступление богочалия Начала всякой сущности во все сущее... Имя Суший распространяется на все сущее и превышает сущее. И имя Жизнь распространяется на все живое и превышает живое... Суший является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия, Творцом сущего, существования, субстанции, сущности, природы, начала...» (Ibid. 5. 1–5).

Последовательный апофатизм «Ареопагитик» находит свою кульминацию в парадоксальном утверждении о том, что Бога «не было и нет». Такое утверждение было бы невысказано на языке Библии (оно было бы воспринято как богохульство), поскольку библейское понимание соответствия между словом-именем и стоящей за ним реальностью исключало возможность подобного рода утверждений. На языке спекулятивной философии, который используется в «Ареопагитиках», это утверждение, напротив, выглядит как вполне убедительное завершение логической цепи отрицаний всего, что не есть Бог. Если Бог не есть «бытие» и «сущность» в человеческом понимании этих терминов, к-рые приспособлены только к описанию реальности тварного мира, а не к описанию божественного бытия, то, следов., производные от них глаголы «быть» и «существовать» тоже не

приспособлены для описания бытия и существования Бога, Который «пред-имеет и сверх-имеет предбытие и сверхбытие» (Ibid. 5. 5): как термин «бытие», так и термин «небытие» равно удалены от Бога, а потому сказать «Бог есть» все равно, что сказать «Бога нет».

Автор «Ареопагитик» двигался по тому же пути, по к-рому шел свт. Григорий Нисский в своей полемике против Евномия, однако дошел до предела в стремлении доказать относительный характер человеческого языка. При этом он широко пользовался инструментарием греч. спекулятивной философии. Впрочем, было бы ошибочным видеть в трактате «О божественных именах» попытку противопоставить рационализм греч. философии мистицизму библейского благовестия. Культурный и языковой контекст «Ареопагитик», так же как и контекст сочинений др. греч. отцов, резко отличался от библейского, однако его богословское видение глубоко мистично: это отнюдь не чистый философский рационализм, поставленный на службу христианству. Напротив, в описываемом в «Ареопагитиках» процессе восхождения к Богу спекулятивное мышление постепенно уступает место мистическому созерцанию (см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 34).

Учение «Ареопагитик» о божественных именах тесно связано с представленной в них гносеологией, которая является классическим образцом христ. мистицизма. В процессе мистического восхождения к Богу И. Б. имеют вспомогательное значение для ума, к-рый благодаря им устремляется к вершинам богопознания. В этом устремлении ум все более отрешается от всех земных понятий, будь то катафатических или апофатических. В конце, достигнув наивысшей доступной для него меры совлечения и незнания, он вступает туда, где И. Б. становятся не нужны, поскольку человек, выйдя за пределы имен, слов и понятий, соединяется с Тем, «Кто выше всякого имени, всякого слова и знания» (Aerop. DN. 12. 3).

**Прп. Иоанн Дамаскин и прп. Феодор Студит.** В поздневизант. богословии тема божественных имен специально не рассматривалась. Однако для истории почитания И. Б. имеют большое значение 2 богословских

спора поздневизантийской эпохи — по вопросу об иконопочитании (VIII–IX вв.) и по вопросу о сущности и энергиях Божиих (XIV в.). Оба спора в той или иной степени соприкасаются с темой почитания И. Б.

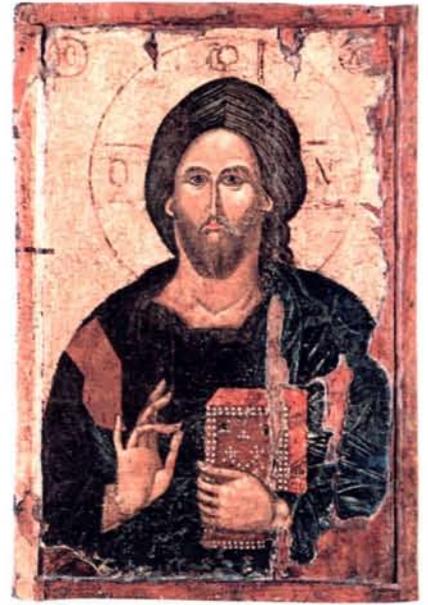
В ходе иконоборческих споров был поставлен вопрос о том, в какой степени невидимый, неизреченный, непостижимый и неизобразимый Бог может быть изобразим при помощи красок. Иконоборцы, ссылаясь на ветхозаветные запреты, утверждали, что Бога вообще нельзя изображать; поскольку Иисус Христос является воплотившимся Богом, запрет на изображения автоматически распространяется и на Его изображение. Иконопочитатели соглашались с тем, что «бестелесный и не имеющий формы Бог никогда никоим образом не был изображаем», однако считали, что после того, как Бог явился во плоти, «видимая сторона Бога» может быть изображаема (*Ioan. Damasc. Contr. imag. calumpn. 1. 16*). Связь между образом и первообразом, согласно прп. *Иоанну Дамаскину*, обеспечивается тем, что образ носит имя первообраза: «Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто [на них] изображается» (*Ibid. 1. 6*). Имя первообраза освящает образ, превращает его в икону: «Повинуясь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осеняемым благодатью Божественного Духа» (*Ibid. 1. 16*). Имя воспринимается иконопочитателями как некая скрепа, некое связующее звено между образом и первообразом. Имя есть «символ» в исконном значении этого греч. термина, указывающего на связь между образом и первообразом, знаком и обозначаемым, именем и именуемым.

Если имя, согласно прп. *Феодору Студиту*, является образом своего носителя, если единое поклонение воздается имени и носителю имени, если имя при поклонении неотделимо от своего носителя, следов., И. Б., будучи образом Бога, является достопоклоняемым, как и Сам Бог. И. Б. в данном случае приравнивается к образу, кресту и др. священным символам. И. Б. и икона суть «одинаковые по своему значению звенья в созданной религиозной мыслью цепи символов, означающих Того, Кто выше и имени, и иконы, выше всех

возможных символов» (*Троицкий. Об именах Божиих. 1914. С. 98*).

Говоря об имени Иисус, прп. *Феодор* подчеркивал, что, будучи употреблено применительно к Христу, оно отнюдь не идентично тому же имени применительно к др. Иисусам. Будучи человеческим именем Христа, оно указывает на Его божественное естество: «Данное новорожденному Младенцу, согласно предсказанию ангела, имя Иисус, имеющее значение «Спаситель», есть показание Его божественной природы. И пусть никто из богоборцев не пустословит, говоря, будто оно, как сходное с именем Иисуса Навина, дано не Богу Слово, но человеку, имеющему сходство с тем [Навином]. Ибо хотя многие называются господами, но они не по природе таковы, равно как и богами называются, но также не по природе: по природе только один Господь и один Бог истинный. Подобно сему, и многие носят имя Иисус, но один Спаситель всех — Иисус Христос» (*Theod. Stud. Or. 3: In vigiliam Luminum. 3 // PG. 99. Col. 701*).

Неск. иначе тема имени Иисус развивалась у прп. *Иоанна Дамаскина*. На вопрос о том, когда Бог Слово был назван Иисусом Христом, он отвечает: «Ум соединился с Богом Словом не прежде воплощения от Девы, и не с того времени был назван Христом, как нек-рые ложно говорят. Это нелепость пустых речей Оригена, который ввел догмат о предсуществовании душ. Мы же утверждаем, что Сын и Слово сделалось Христом, с тех пор как вселилось во чреве Святой Приснодевы и, не изменившись, сделалось плотью, и плоть была помазана Божеством... Когда Слово сделалось плотью, тогда Оно, — говорим, — было названо Христом Иисусом. Ибо, так как Оно было помазано от Бога и Отца элементом радости или Духом, то посему, конечно, и называется Христом... Когда Он сделался человеком, то по причине плоти принял Себе имя Христос, так как этому имени сопутствует страсть, а также смерть» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV. 6*). Т. о., имя Иисус мыслится как имя Бога Слова в Воплщении. Однако прп. *Иоанн Дамаскин* отнюдь не отрицает того, что это имя относится равно и к божеству, и к человечеству Христа. Имя Иисус Христос принадлежит не человеку Иисусу, отличному от Бога Слова, но Самому



Господь Вседержитель.

Икона. XV в.

(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

Богу Слово, воплотившемуся ради спасения мира.

Учение иконопочитателей об И. Б. может быть суммировано в следующих тезисах: 1) И. Б. является связующим звеном между Богом воплотившимся и Его иконным изображением; 2) И. Б., начертанное на иконе, освящает икону; 3) И. Б. есть образ Божий; 4) И. Б. наряду с иконами относится к числу свящ. символов, заслуживающих поклонения; 5) в поклонении И. Б. не отделяется от Самого Бога; 6) честь, воздаваемая И. Б., восходит к Самому Богу; 7) имя Иисус применительно к Христу не равно этому же имени применительно к какому бы то ни было др. Иисусу; 8) имя Иисус указывает и на божество, и на человечество Христа.

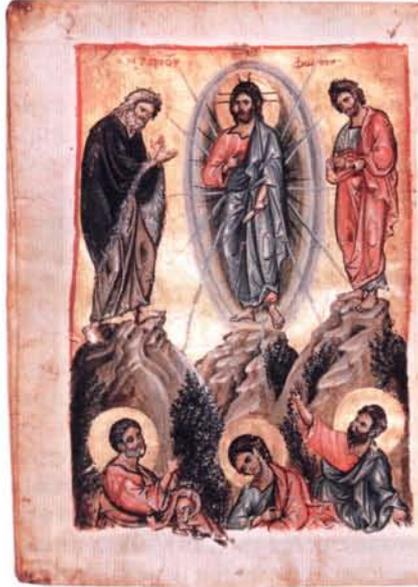
**Исихастские споры: свт. Григорий Палама.** Учение свт. *Григория Паламы*, архиеп. Фессалоникийского, о сущности и энергиях Бога имеет прямое отношение к теме И. Б. Это учение, изложенное святителем в его полемике против *Григория Акиндина* и *Варлаама Калабрийского* и утвержденное К-польскими Соборами сер. XIV в., имело целью дать богословское обоснование христ. понимания Бога как одновременно непостижимого и постижимого, трансцендентного и имманентного, неизреченного и изрекаемого, неприобщимого и приобщимого. Одним из путей объяснения такого парадокса в восточно-христ. богосло-

вину служило понятие о «действиях», или энергиях, Божиих, отличных от сущности Божией. Если сущность Божия незрима, энергии могут быть видимы; если сущность именуема, энергии могут быть именуемы; если сущность Божия непостижима, то энергии могут быть постигаемы разумом. Свт. Григорий сумел богословски обосновать отличие сущности Божией от энергий Божиих, выявить соотношение между сущностью и энергией, показать, что между ними общего и в чем различие, описать природу божественных энергий. Он учил, что божественные энергии есть связующее звено между Богом и тварным миром (*Greg. Pal. Triad. III 2. 24–25*). В то же время свт. Григорий постоянно подчеркивал, что наличие в Боге энергий никак не обусловлено существованием тварного мира — они совечны сущности Божией (*Ibid. III 2. 7*). Божественные энергии не являются эманациями или какими-то частичными проявлениями Божества. Они суть Сам Бог в Его действии и откровении миру. Каждая энергия Божия, будучи неотделима от сущности Божией, содержит в себе всего Бога (*Ibidem*).

Согласно свт. Григорию, всякое имя, слово, термин могут применяться по отношению к сущности Божией лишь условно. Тем самым подчеркивается относительность понятий «Бог», «Божество», «божественный» применительно к Тому, Кто превосходит всякое понятие, слово и имя. Вслед за автором «Ареопагитик» свт. Григорий называл Бога «сверхбожественным» (*Ibid. II 3. 37*). Поскольку сущность Божия выше всякого имени, все И. Б. обозначают те или иные действия Божии, а не сущность Божию (*Он же*. Антирритики против Акиндина. 5. 17 // ГПС. Т. 3). Для человека в Боге не доступно ничего, кроме энергии; говоря о Боге и Божестве, люди имеют в виду только энергию Божию, т. е. сущность Божия находится за пределами понимания и восприятия.

Свт. Григорий использовал терминологию сущности и энергии для описания того света, к-рый ученики Христа увидели на Фаворе в момент Преображения. Говоря о природе света, созерцаемого святыми, свт. Григорий подчеркивает, что этот свет, с одной стороны, является нетварным и божественным; с другой — отнюдь не есть сущность Божия. Божественный свет, согласно свт. Гри-

горию, есть энергия Божия, изменяющая и преображающая человека. Созерцая божественный свет, утверждает он, человек видит Самого Бога; при этом Бог продолжает оставаться невидимым (*Idem. Triad. II 3. 31*).



Преображение Господне.  
Миниатюра из Четвероевангелия. XIII в.  
(Музей Гетти, Лос-Анджелес. Ludwig  
IL.5.83.MB.69. Fol. 45v)

На человеческом языке нет имени для описания божественного света; все имена, сравнения и аналогии могут употребляться лишь в условном смысле, поскольку сам божественный свет именуем: «Бог выше не только знания, но и непознаваемого, как и Его проявление тоже сокровенно — оно божественнейшее и в то же время необычайнейшее. Божественные видения, даже если они символические, недостижимо непознаваемы: они открываются каким-то иным порядком, другим и по отношению к божественной, и по отношению к человеческой природе... так что имени, способного их точно выразить, нет. Это показывают слова [ангела], на вопрос Маноа «Как тебе имя?» ответившего: «Оно чудно» (*Суд 13. 17–18*); т. е. как бы и его видение тоже чудно, будучи не только непостижимым, но и безымянным. Впрочем, если видение выше отрицания, то слово, толкующее это видение, остается ниже отрицательного восхождения, двигаясь путем сравнения и аналогий, и не случайно имена и названия часто сопровождаются здесь частицей «как», передающей значенные уподобления, поскольку виде-

ние невыразимо и сверх-именуемо» (*Greg. Palam. Triad. I 3. 4*).

Учение свт. Григория Паламы подводит итог многовековому развитию восточнохрист. понимания имен Божиих, окончательно формулируя мысль о именуемости сущности Божией и именуемости энергий Божиих. Все И. Б., включая имена Бог и Божество, являются именами энергий, а не сущности Божией. Они могут применяться и в отношении сущности, однако лишь в условном смысле, т. е. сущность Божия именуема, сверх-именуема, выше всякого именованья и постижения. Кроме того, паламитское учение поднимает вопрос об относительности человеческого языка. Всякое слово, имя, всякий термин, будучи частью человеческого языка, приспособлены для описания тварных реальностей, но не могут вместить в себя реальности нетварного божественного бытия. Хотя И. Б. являются именами энергий Божиих, но и применительно к энергиям они имеют лишь условное значение: обладая всеми свойствами сущности Божией, энергии Божии обладают и именуемостью. Люди именуют Бога только по Его энергиям и никак не по Его сущности, но даже по отношению к энергиям Божиим, таким как божественный свет, человеческие имена условны и неадекватны.

**И. Б. в христианской аскетической письменности.** В творениях отцов-аскетов тема И. Б. и имени Иисусова получила развитие в связи с практикой молитвы Иисусовой. Эта практика широко распространяется начиная с V в. О «непрестанном призывании Господа Иисуса» говорит, в частности, свт. Диадокх, еп. Фотикийский (*Diad. Phot. De perfect. spirit. 85*). По словам свт. Диадокха, «ум наш, когда памятью Божией затворим ему все исходы, имеет нужду, чтоб ему дано было дело какое-нибудь, обязательное для него, в удовлетворение его приснодвижности. Ему должно дать только священное имя Господа Иисуса, Которым и пусть всецело удовлетворяет он свою ревность в достижении предположенной цели... Которые сие святое и преславное имя непрестанно содержат мысленно в глубине сердца своего, те могут видеть и свет ума своего. И еще: сие дивное имя, будучи с напряженною заботливостью содержимо мыслью, очень ощутительно попадает всякую скверну,

появляющуюся в душе... Отсюда наконец приводит Господь душу в некое возлюбление славы Своей, ибо преславное то и многовожденное имя, укореняясь через памятование о нем ума в теплом сердце, порождает в нас навык любить благодать Его беспрепятственно» (Ibid. 59). В этом тексте обращает на себя внимание тот факт, что благотворное действие призывания имени Иисуса Христа приписывается силе, присущей самому этому имени: в этом видно развитие раннехрист. представления (выраженного, в частности, в Деяниях св. апостолов) об имени Иисуса как обладающем особой чудодейственной силой. Обращает на себя внимание и мысль о том, что непрерывное повторение имени Иисуса ведет к «возлюблению славы Божией»: связь между И. Б. и славой Божией характерна для ветхозаветного богословия имени.

О молитве Иисусовой говорится у преподобных *Варсонофия Великого* и *Иоанна Пророка*, *Иоанна Лествичника*, *Исихия Синаита*. Последний делает особый упор на благодатную и чудодейственную силу имени Иисуса. Это имя сравнивается со светильником, озаряющим путь подвижника; с мечом, обращающим вспять демонов (*Hesych. Sin. De temper. et virtut. 152*); с дождем, смягчающим землю сердца (Ibid. 41); с фундаментом, на котором строится дом (Ibid. 169); с парусами, приводящими в движение корабль; с шаровой молнией, появляющейся перед дождем (Ibid. 105); с солнцем, просвещающим внутреннее пространство сердца (Ibid. 196–197).

В V–VII вв. практика молитвы Иисусовой распространилась по всему христ. Востоку, получив признание в Египте (авва Исаия, авва Филимон), в Палестине (прп. авва *Дорофей*), в Эпире (свт. Диадок), на Синае (прп. Иоанн Лествичник, прп. Исихий). Эта молитва была известна и на христ. Западе, однако здесь она не получила столь широкого распространения, как на Востоке. Восточнохрист. практика непрерывного призывания имени Иисуса основывается на библейском почитании И. Б. В обоих случаях наблюдается отождествление имени с его носителем, имя является главным средоточием молитвенной жизни, к имени относятся с величайшим благоговением, имени приписывают чудотворную силу. Смысловым цент-

ром молитвы Иисусовой является имя Иисус; имена Господь и Сын Божий воспринимаются как его истолкование, подобно тому как все И. Б. в ВЗ воспринимались как истолкование священного имени Яхве. В молитве Иисусовой акцент делается на призывании Иисуса как Бога: полная форма молитвы подчеркивает, что Иисус Христос есть Сын Божий. Поэтому не случайно то обстоятельство, что широкое распространение молитвы Иисусовой в монашеской среде совпало по времени с бурными христологическими спорами V в..

**И. Б. в русских богословских и аскетических сочинениях. В XI–XVIII вв.** История почитания И. Б. в рус. традиции восходит к временам Киевской Руси. Лит. памятники этого периода свидетельствуют о том, что Иисусова молитва была хорошо известна в монашеской среде. Напр., прп. *Феодосий Печерский* (XI в.) советовал монахам для избавления от нечистых помыслов и демонских искушений совершать крестное знамение и произносить молитву «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас» (см.: *Повесть временных лет* // ПСРЛ. Л., 1926. Вып. 1. С. 245). В *Киево-Печерском патерике* рассказывается о прп. *Николае Святоше*, который совершал непрерывную Иисусову молитву. Упоминания о молитве Иисусовой содержатся в «Поучении» *Владимира (Василия) Всеволодовича Мономаха*. В кон. XIV — нач. XV в. нижегородский архим. *Досифей*, побывавший на Афоне, привез оттуда сведения о том, что афонские монахи ежедневно прочитывают половину Псалтири и 600 молитв «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», полагая, кроме того, от 300 до 500 поклонов; а неумеющие читать вместо правила совершают 7 тыс. молитв Иисусовых (*Podskalsky. 1989. P. 70–71*).

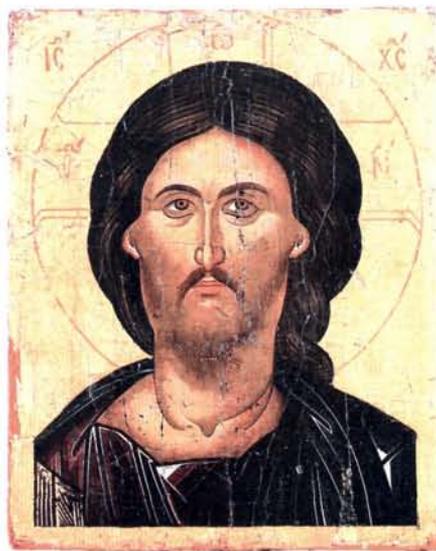
В «Уставе о жительстве скитском» прп. *Нила Сорского* большое внимание уделено молитве Иисусовой. Особое значение придается имени Иисуса — главному оружию против демонов: «Будем произносить это прилежно и со всяким вниманием, стоя, или сидя, или лежа, ум свой затворяя и удерживая дыхание... Призывай Господа Иисуса терпеливо, с желанием и ожиданием, отвращаясь от всех помыслов... Если видишь нечистоту лукавых духов, то есть помыслов, воздвигаемых в уме

твоим, не ужасайся и не дивись и не внемли им, но, ум затворяя в сердце, вместо оружия призывай Господа Иисуса часто и прилежно, и отбегут они, как огнем палимые божественным именем» (*Нил Сорский, прп. Устав о скитской жизни* // Нил Сорский: [Сб.] / Сост.: Р. Ермаков. М., 1995. С. 18–22). О силе имени Иисуса прп. Нил говорил и в своих посланиях, где речь шла, в частности, о борьбе с греховными помыслами: «Тщательно отсекай лукавые помыслы, всегда побеждай их молитвой, Господа Иисуса призывай. Этим призыванием отгонишь их, и скоро отойдут... На страхования же всегда вооружайся молитвою; и если в каком-либо месте найдут они на тебя, то еще более приложи старание и, сложив руки крестообразно, Господа Иисуса призывай» (*Он же. Послание первое* // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 137). Прп. Нил указывал на различные краткие молитвы, к-рые могут употребляться подвижником наряду с молитвой Иисусовой, подчеркивая, что имя Иисуса должно оставаться главным оружием против помыслов, к-рые «побеждаются... всегда именем Иисусовым, и нет более верного средства для победы» (*Он же. Послание второе* // Там же. С. 139).

Тема имени Иисуса нашла отражение в трудах свт. *Димитрия*, митр. Ростовского. Его «Слово на Обрезание Христово» включает в себя подробное истолкование ветхозаветного обряда наречения имени. Обсуждая эту тему, Димитрий дает развернутое богословское обоснование значения имени Иисуса для христианина: «Обоженному Младенцу было наречено при обрезании имя Иисус, которое было принесено с неба архангелом Гавриилом в то время, когда он благовестил о зачатии Его Пречистой Деве Марии, прежде чем Он зачат был во чреве, т. е. прежде чем Пресвятая Дева приняла слова благовестника, прежде чем сказала: «Се раба Господня, буди Мне ныне по глаголу твоему!» (Лк 1. 38). Ибо, при этих словах Ее, Слово Божие тотчас стало плотью, вселившись в пречистую и пресвятейшую Ее утробу. Итак, пресвятейшее имя Иисус, нареченное ангелом прежде зачатия, дано было при обрезании Христу Господу, что и служило извещением о нашем спасении; ибо имя Иисус значит спасение... Сие спасительное имя Иисус прежде всех веков в Троицком Совете было предуготовано, на-

писано и до сего времени было хранимо для нашего избавления, теперь же, как бесценный жемчуг, принесено было из небесной сокровищницы для искупления человеческого рода и открыто всем Иосифом... Это имя, как солнце, озарило своим сиянием мир... Как благовонное миро, оно наполнило своим ароматом вселенную... Неизвестна была сила имени Иисусова, пока скрывалась в Предвечном Совете, как бы в сосуде... Сила имени Иисусова теперь открылась, ибо то дивное имя Иисус привело в удивление ангелов, обрадовало людей, устало бесов... От того самого имени сотрясается ад, колеблется преисподняя, исчезает князь тьмы, падают истуканы, разгоняется мрак идолопоклонства и, вместо него, воссияет свет благочестия... Это имя Иисусово есть сильное оружие против врагов... Как сладко сердцу любящему Христа Иисуса, это драгоценнейшее имя Иисус! Как приятно оно тому, кто имеет его! Ибо Иисус — весь любовь, весь сладость. Как любезно это пресвятое имя Иисус рабу и узнику Иисусову, взятому в плен Его любовью. Иисус — в уме, Иисус — на устах, Иисус — веруется сердцем в правду, Иисус — исповедуется усты во спасение... Сладчайший Иисус хочет, чтобы имя Его, как самое сладкое питье, носимо было в сосуде, ибо Он воистину сладок всем, вкушающим Его с любовью... Итак, облобызаем тебя с любовью, о сладчайшее Иисусово имя! Мы поклоняемся с усердием пресвятому Твоему имени, о пресладкий и всещедрый Иисусе! Мы хвалим превеликое имя Твое, Иисусе Спасе» (*Димитрий Ростовский, свт.* Слово на Обрезание Христова // ЖСв. Кн. 5. С. 8–13). Наиболее интересным богословским пунктом в приведенном тексте является учение о том, что имя Иисус, нареченное ангелом еще прежде зачатия Христа от Девы Марии, было «предуготовано», «написано» и «хранимо» в Предвечном Совете Св. Троицы. Наречение имени Иисус родившемуся Богомладенцу воспринимается свт. Димитрием не как простой человеческий акт, вызванный необходимостью дать Младенцу к.-л. имя, но как явление той спасительной силы, к-рая была извечно присуща этому имени и лишь до времени хранилась в недрах Божественного Промысла.

Свт. *Тихон Задонский*, еп. Воронежский, посвятил одну из глав тру-



*Господь Вседержитель.  
Икона. Сер. XVI в.  
(ЦМиАР)*

да «Об истинном христианстве» прославлению И. Б. В этом имени, по мысли святителя, заключены все свойства Бога: «Имя Божие само в себе как свято, так славно и препрославлено есть... Великое имя Божие заключает в себе божественные Его свойства, никакой твари не сообщаемые, но Ему единому собственные, как то: единосущие, всемогущество, благодать, премудрость, вездесущие, всеведение, правду, святость, истину, духовное существо, и прочая. Сии собственные свойства открывает нам Дух Святой в слове Своем и различно изображает их к просвещению нашему и прославлению имени Божия» (*Тихон Задонский, свт.* Об истинном христианстве // Творения. М., 1889. Т. 3. С. 64–65). Свт. Тихон указывал 9 способов прославления И. Б. По его учению, И. Б. прославляется: 1) когда мы без сомнения принимаем Свящ. Писание за истинное слово Божие и тем самым исповедуем Бога истинного; 2) «когда истинно веруем во имя едиnorodного Сына Его Иисуса Христа»; 3) когда «о божественных Его свойствах, в святом Писании откровенных, право мудствуем и исповедуем, наипаче где честь и слава имени Его святого требует, как то пред врагами Божиими», пред к-рыми «горячая ревность по славе Божией» бывает в рабах Божиих, жelaющих «страдати паче и умереть, нежели имя Бога своего презираемо и хулимо слышать»; 4) «когда исповедуем дивная Его дела и чудеса, и поем сотворшего их». И. Б. прославляет-

ся также 5) «неповинным рабов Божиих терпением, когда они за истину и честь Бога своего не токмо имени своих, но и живота своего не щадят»; 6) несомненной надеждой на Бога; 7) искренним благодарением за благодеяния Божии; 8) «благочестивым христиан житием». Наконец, 9) «прославляется имя Божие, когда не нашему, но Его имени ищем от добрых дел славы и похвалы, и все, что доброе делаем, Ему восписуем, яко всякого добра Виновнику и Началу» (Там же. С. 68–69). И. Б. хуляется: 1) когда человек не верит слову Божию; 2) когда явно изрыгает хулу на Бога или в сердце своем носит мысли, противные Его Божественным свойствам; 3) когда Божественное дело приписывается диаволу; 4) когда человек приписывает себе славу, принадлежащую только Богу; 5) когда люди дают ложную присягу, клянутся именем Божиим и лже-свидетельствуют; 6) «когда не в нужных и важных случаях, но в подлых и без всякой правильной причины поминается и приемлется, как то у людей в злые обычаи вошло при всяком почти слове помянуть то: ей Богу! на то Бог! на то Христос! свидетель Бог! Бог видит!» и т. д. И. Б. также хуляется 7) ропотом против Бога; 8–9) преступлением закона Божия и беззаконной жизнью (Там же. С. 70–73). На «бесстрашное и непочтительное помяние» И. Б. свт. Тихон обращал особое внимание: «Имя бо Божие, яко великое, святое и страшное, должно со страхом и почетом помянуть. Но когда человек того Ему не показывает, тем самым отъемлет Ему достойную честь и бесчестит. И сия есть сатанинская хитрость, который ищет, через посредствие человека, Бога бесчестить и самого человека погубить. Монарха земного люди с почетом имя поминают; но имя Божие как подлую вещь... подлую, глаголю, и легкую вещь во всяких подлейших словах, и, что горше того, в шуточных приводить не усташаются!» (Там же. С. 71–72).

**Свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский.** Учение свт. Филарета об И. Б. отмечено выраженным влиянием библейского богословия имени. Будучи автором историко-критического толкования на кн. Бытие, святитель предлагал понимание природы имени близкое к библейскому. Имя, согласно свт. Филарету, есть «существо или свойство вещи,



представленное словом; имя есть некоторым образом сила вещи, заключенная в слове: ибо, например, имя Иисуса, как заметили сами апостолы, даже в устах людей, не последовавших Иисусу, но приявших Духа Святаго, изгоняло бесов (Мк 9. 38). Посему понятно, как важно имя, написанное на небесах; или, одним словом, небесное, и как радостно получить такое имя. Ибо имя небесное должно представлять собою свойство небесное, должно заключать в себе небесную силу» (*Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. М., 1874. Т. 2. С. 401–403). Т. о., свт. Филарет воспринимал имя как словесный символ, отражающий сущность, свойства и силу своего носителя.

Особое значение свт. Филарет придавал И. Б. Он называл И. Б. «страшным и поклоняемым» (Там же. 1877. Т. 3. С. 317), «святым и страшным», «великим и страшным»; оно «не есть только произносимый звук, но призываемая сила Божия, проникающая души, испытующая сердца, благословляющая верных и карающая неверных» (Там же. 1882. Т. 4. С. 473, 475). Заповедь «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» (Исх 20. 7), согласно свт. Филарету, «предостерегает от невнимательного употребления имени Божия без нужды в случаях маловажных, дабы такой неблагочестивой привычкой не ослаблялось ощущение силы имени Божия в молитве и в клятве» (Слова и речи. 1885. Т. 5. С. 349). В И. Б. проявляется сила Божия. Однако эта сила действует на людей при определенных условиях, а именно: для того чтобы человек ощутил силу Божию, он должен быть верующим и благочестивым. Это не значит, что само действие силы Божией зависит от веры человека, но что человек не почувствует этого действия, если не будет верить, если не будет относиться к И. Б. с благоговением, если И. Б. не будет «святиться» в нем: «Божие имя есть вещь священнейшая в мире. Им совершаются наши спасительные таинства, им печатлеется верность наших клятв и обещаний; его полагаем мы в основание начинаний наших. Было время, когда оно, исходя из уст рабов Божиих, владычественно потрясало природу и низлагало их врагов видимых и невидимых. Сия непостижимая сила есть собственно Божия, но ее действие в нас зависит от нашей веры и благочестия. Посему за-

поведано нам хранить имя Божие с благоговением и употреблять с бережливостью... Признавая себя недостойными хранителями сего небесного сокровища, мы молим Отца небесного, да вечное святое в самом себе имя Его святится и в нас; да с благодатною силою произносим его устами; да с верностию изрекаем его делами; да свет наш просветится пред человеки, и они в нас и с нами прославят Отца нашего, Иже на небесах» (Там же. 1873. Т. 1. С. 23).

Откровение И. Б. людям рассматривалось свт. Филаретом как важнейший акт Божественного домостроительства. Боговоплощение и пришествие на землю Иисуса Христа произошло ради того, чтобы людям было явлено И. Б.: «Великое для нас благополучие на земли, великая надежда блаженства на небеси, что мы можем по вере именовать имя Господне. Божественный Спаситель наш почти все дело спасительного посольства Своего с неба на землю заключает в том, что сделал человек способными именовать имя Господне» (Там же. Т. 3. С. 15).

Большое внимание уделяется свт. Филаретом теме имени Иисусова. Это имя благодаря *кеносису*, истощанию, «умалению» Иисуса Христа, благодаря Его искупительному подвигу сделалось объектом вселенского поклонения: «Пред именем Его действительно преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних (см.: Флп 2. 9–10)... адские силы Его именем низвергаемы были в бездну; земнородных же миллионы в поклонении Его имени находят свое блаженство» (Слова и речи. Т. 3. С. 66). В имени Иисуса Христа заключено все домостроительство спасения. Это имя служит напоминанием о Боговоплощении, о жизни, страданиях и смерти Спасителя: «Помысли, бедная прежде и уже почти блаженная душа, что сделал для тебя Единородный Сын Божий Иисус Христос... Как сокращение Своих для тебя дел, как залог Своих даров, как ключ к сокровищам благодати, дал Он твоей вере, любви и надежде Свое Божественное имя... Сими и подобными помышлениями вразумляй себя, христианская душа, какие для тебя блага заключает в себе имя Господа Иисуса, и отверзай чувство твоего сердца, чтобы оно могло усладиться божественным благоуханием сего мира изливанного» (Там же. Т. 4. С. 265).

Молиться Богу Отцу во имя Иисуса Христа означает «не устами только произносить звуки сего имени, но наипаче к Самому именуемому возводить внимание ума, обнимать Его верою и любовью принимать Его в свое сердце». Это означает также «верою и желанием облекаться во Христа, то есть, в Его послушание Отцу Своему, в Его страдания, для нас очистительные, в Его животворящую смерть, в Его оправдание и освящение, в Его Божественную за нас заслугу, в Его силу, свойства и примеры, сими святыми и освященными облачениями покрывать и преобразовывать наше достоинство, и таким образом с упованием приступать к Вечному Отцу, не могущему ни в чем отказать добродетелям и заслугам Своего Единородного Сына, с Которым почитает Его вечное благословение» (Там же. С. 265–266). Сила молитвы во имя Иисуса Христа обусловлена самим фактом присутствия этого имени в молитве. Однако имя Иисусово воздействует на людей по-разному, в зависимости от их внутреннего расположения. Говоря об этом, свт. Филарет пользуется тем же образом, что и свт. Димитрий Ростовский, — разлитого мира, упомянутого в Книге Песни Песней Соломона, — однако толкует этот образ применительно к внутреннему опыту молящегося: «Что такое — просить во имя Господа Иисуса? Просто сие для простых, искренних и смиренных сердец и без исследовательного изъяснения, или понятно для них, или ощутительно. «Миро изливанное имя Твое» (Песн 1. 2), Господи Иисусе! Когда изливается миро: его благоухание распространяется, и неприятное или неподдавленное обоняние без искусства и усилия получает ощущение услаждающее и ободряющее. Когда имя Господа Иисуса изливается в молитве, от него распространяется благоухание Св. Духа, не отягченное земными пристрастиями сердце, не заглушенное страстями чувство внутреннее, легко и просто приемлет ощущение благодати, услаждающее и возвышающее» (Слова и речи. Т. 4. С. 264). Для спасения христианину необходимо непрерывное призывание имени Иисусова: «Возвращай твой странствующий ум в сердце, и давай ему благословенный труд призывания спасительного имени Господа Иисуса, в вере, любви и смирении; труд, который,



при верном продолжении, должен обратиться и в пищу, и в покой, и в радость, под осенением Святого Духа» (Там же. С. 357–358).

Т. о., у свт. Филарета было четкое понимание места имени в иерархии тварного бытия и значения И. Б. в деле спасения человека. Всякое имя воспринималось им как словесное выражение сущности и силы своего носителя. В особенной степени это относится к И. Б., в к-ром действует Сам Бог. Неименуемое существо Божие действует через И. Б., становящееся в силу присутствия в нем Самого Бога мощным орудием в руках Божиих. И. Б. совершаются чудеса, И. Б. действует в таинствах Церкви, И. Б. есть «вещь священнейшая в мире». Присутствие Бога в И. Б. не зависит от веры, настроения или «расположения» человека, однако без веры и соответствующего расположения человек не сможет ощутить действия Божия через имя Его. Сказанное об И. Б. в полной мере относится к имени Иисуса Христа, к-рое обладает спасительной и чудотворной силой. Христианин должен непрестанно призывать имя Иисуса Христа. Свт. Филарет, хорошо знакомый не только с библейским богословием, но и с патристикой, знал учение о молитве Иисусовой, содержащееся в творениях восточнохрист. аскетических писателей. Будучи современником возрождения интереса к молитве Иисусовой во мн. российских монастырях, свт. Филарет и сам немало способствовал этому процессу. Его богословие имени, будучи укоренено в Библии, имеет также глубокие корни в аскетической традиции Восточной Церкви.

**Свт. Игнатий (Брянчанинов).** Др. духовным писателем, чьи труды также способствовали возрождению святоотеческого учения об умном делании и о молитве Иисусовой, был свт. *Игнатий (Брянчанинов)*. В своих трудах он уделял большое внимание теме имени Иисуса. Призывание этого имени, по его словам, дает силу молитве Иисусовой; это имя обладает всемогущей, благодатной и спасительной силой; оно непостижимо и божественно, как непостижим и божествен Сам Господь Иисус Христос, оно есть основание и краеугольный камень всякой молитвы: «Имя Господа нашего Иисуса Христа — божественно; сила и действие его имени — божественны; они все-

могущи и спасительны; они — превыше нашего понятия, недоступны для него. С верою, упованием, усердием, соединенными с великим благоговением и страхом, будем совершать великое дело Божие, преподанное Богом: будем упражняться в молитве именем Господа нашего Иисуса Христа» (*Игнатий Брянчанинов*. О молитве Иисусовой: Беседа старца с учеником // Соч. СПб., 1905. Т. 1. С. 260); «Благодатная сила молитвы Иисусовой заключается в самом Божественном имени Богочеловека, Господа нашего, Иисуса Христа» (*Он же*. Слово о молитве Иисусовой // Соч. СПб., 1886. Т. 2. С. 239).

Ветхозаветный культ И. Б. свт. Игнатий считал относящимся к имени Иисуса: «Воспел предвидевший дальнейшее будущее Давид, праотец Иисуса по плоти, воспел величие имени Иисуса, живописно изобразил действие этого имени, борьбу при посредстве его с началами греха, силу его при освобождении молящегося им из плена страстей и бесов, благодатное торжество одержавших победу именем Иисуса... Великое служение молитвы, вводящее человек в ближайшее общение с Богом, появилось на земле, в обширнейшем размере, со времени примирения человек с Богом при посредстве Богочеловека. Служение это объяло вселенную. Оно водворилось в городах и селениях; оно процвело в диких, необитаемых дотоле пустынях; оно воссияло в темных вертепах, в ущельях, в пропастях и на вершинах гор, в глуши лесов дремучих. Имя Богочеловека получило в служении молитвенном важнейшее значение, будучи именем Спасителя человек, Творца человек и ангелов, будучи именем во плоти Божием Бога... Величие имени Иисуса превыше постижения разумных тварей земли и неба» (Там же. С. 239–240).

Молитва с призыванием имени Иисуса оказывает особое воздействие на ум человека, освобождая его от посторонних помыслов. Эта молитва влияет на волю, мысли и душу человека. Даже тело, участвуя в молитве Иисусовой, приобщается к благодатному оживляющему действию имени Иисуса: «Ум, победив и разогнав врагов именем Иисуса, сопричисляется блаженным духам, входит для истинного богослужения в сердечный храм, который доселе был затворен для него... Ради име-

ни Иисусова, употребляемого молящимся, нисходит к нему помощь от Бога, даруется ему отпущение грехов... Ради имени Господня бывает услышана молитва наша, даруется нам спасение... Силою имени Иисусова освобождается ум от колебания, укрепляется воля, доставляется правильность ревности и прочим свойствам душевным; мыслям и чувствованиям богоугодным... Во имя Господа Иисуса даруется оживление душе, умерщвленной грехом. Господь Иисус Христос — жизнь, и имя Его — живое: оно оживотворяет вопиющих им к источнику жизни, Господу Иисусу Христу... При обильном действии молитвы Иисусовой все силы души, самое тело — принимают участие в ней» (Там же. С. 242–244).

**Свт. Феофан Затворник.** Учение свт. *Феофана Затворника* об И. Б. и о молитве Иисусовой было в 1936 г. систематизировано монахами Валаамского монастыря (Умное делание: О молитве Иисусовой: Сб. поучений святых отцов и опытных ее делателей. Соргавала, 1936). Свт. Феофан придавал большое значение молитве Иисусовой как аскетическому деланию, необходимому не только для монахов, но и для мирян. Важность молитвы Иисусовой обусловлена тем, что в центре ее стоит «имя Господа Иисуса — сокровище благ, сил и жизни в духе» (Там же. С. 16). Молитва Иисусова подобна всякой др. молитве; «она сильнее всех только всемогущим именем Иисуса, Господа, Спасителя, когда оно призывается с верою полною, теплою, не колеблющеюся, — что Он близ есть, все видит и слышит, и тому, чего просят, вседушно внимает — и готов исполнить и даровать просимое» (Там же. С. 33). Слова молитвы Иисусовой суть «орудие очень сильное и многодейственное; ибо имя Господа Иисуса страшно для врагов нашего спасения и благословительно для ищущих Его» (Там же. С. 38). Произнесение имени Иисуса Христа ведет человека к соединению с Самим Христом: «Молитва сия названа Иисусовою потому, что обращается к Господу Иисусу... Она с Господом Иисусом сочетавает душу, а Господь Иисус есть единственная дверь к богообщению, к снисканию которого и стремится молитва... Стяжавший ее усвоит себе всю силу воплощенного домостроительства, в чем и есть наше спасение» (Там же. С. 57).

**Прав. Иоанн Кронштадтский.** Учение прот. прав. Иоанна Кронштадтского об И. Б. зиждется на его представлении о силе слова человеческого и слова Божия. Так же как и свт. Филарет Московский, прав. Иоанн Кронштадтский видел в слове человеческом образ слова Божия, а в слове Божиим усматривал присутствие и действие Самого Бога. «Слово Бога все равно, что Сам Бог. Потому несомненно веруй всякому слову Господа; слово Бога — дело» (Сергиев И. И. [Иоанн Кронштадтский, прав.]. Моя жизнь во Христе. СПб., 1893. Т. 2. С. 363). Слово человеческое также может стать вместилищем божественного присутствия: «В каждом слове — Бог-Слово, простое Существо. Как же осторожно надобно выговаривать слова, с каким смиренном, осмотрительностью, чтобы не прогневать Бога-Слова со Отцем и Духом?» (Там же. С. 144). Если слово Бога актуализируется в деяниях и чудесах Божиих, то и слово человеческое может воплощаться в дела и чудеса, при условии, что через него будет действовать Бог (Там же. С. 251). Сила Божия не только может заключаться в словах человеческих: в нек-рых случаях слово человеческое является необходимым условием для того, чтобы Бог совершил то или иное действие. Так, напр., в таинстве Евхаристии предложение хлеба и вина силою Божией происходит благодаря словам, приносимым священником; само предложение, т. о., становится плодом синергии между Богом и человеком (Там же. Т. 4. С. 58).

Если всякое слово человеческое может нек-рым образом «обнять» Бога, стать Его вместилищем и престолом, то тем более таковым является И. Б., «нас освящающее, милующее, сохраняющее, защищающее от врагов видимых и невидимых» (Там же. Т. 3. С. 135). Прав. Иоанн Кронштадтский постоянно подчеркивал, что «имя Божие есть Сам Бог». Это выражение встречается многократно на страницах его дневника «Моя жизнь во Христе». При этом отмечается, что Бог, будучи простым и неделимым, присутствует в Своем имени всем Своим существом, а не только к.-л. частью: «Имя Божие есть Сам Бог... Как Господь есть простое Существо, препростый Дух, то Он в одном слове, в одной мысли — весь всецело и в то же время везде — во всей твари. Посему призови толь-

ко имя Господне: ты призовешь Господа — Спасителя верующих, и спасешься» (Там же. Т. 2. С. 309–310); «Молящийся! Имя Господа, или Богоматери, или ангела, или святого, да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери, ангела или святого; близость слова твоего к твоему сердцу да будет залогом и показанием близости к твоему сердцу Самого Господа, Пречистой Девы, ангела или святого. Имя Господа есть Сам Господь — Дух везде сый и все исполняющий; имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя ангела — ангел, святого — святой... Имя Бога и святого есть Сам Бог и святой Его» (Там же. С. 238). В И. Б. заключено существо Божие и свойства Бога: «Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом имени ты имеешь все существо Господа: в нем Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет непреступный, всемогущество, неизменяемость. Со страхом Божиим, с верою и любовью прикасайся мыслями и сердцем к этому всезидущему, вседержавшему, всеуправляющему Имени. Вот почему строго запрещает заповедь Божия употреблять имя Божие всуе, потому, т. е., что имя Его есть Он Сам — единый Бог в трех Лицах, простое Существо, в едином слове изображающееся и заключающееся, и в то же время не заключаемое, т. е. не ограничиваемое им и ничем сущим» (Там же. С. 129).

Формула «имя Божие есть Сам Бог», употребляемая прав. Иоанном Кронштадтским, может навести на мысль об отождествлении им Бога с И. Б., а его слова о том, что в И. Б. человек имеет «все существо Господа», звучат так, будто он считал И. Б. адекватным выразителем сущности Божией. Однако контекст записей прав. Иоанна свидетельствует об обратном — в И. Б. он видел энергичное присутствие Божие, действие Божие. Называя И. Б. «Сам Бог», прав. Иоанн Кронштадтский подчеркивал этим, что через это имя Бог действует на молящегося: произнесенное с верою и любовью, И. Б. низводит к человеку Самого Бога. При этом сущность Божия остается неизменяемой и непостижимой, однако она всецело присутствует в именуемой энергии Божией.



Св. Троица.  
Икона. Нач. XVI в. (ГТГ)

Будучи вездесущим, Господь призывает Собою все мироздание. Но особым образом Он присутствует в Своих именах, каждое из к-рых, указывая на одно из свойств Божиих, являет всего Бога. И. Б. суть Сам Бог, потому что Он весь присутствует в них: «Бог есть Дух, простое Существо... Он же весь и во всем сущем, все проходит, все наполняет Собою... Но особенно Он весь в принадлежащих Ему именах: Отец, Сын и Святой Дух, или — Троица, или Господь, Господи Боже, Господь Саваоф, Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, Душе Святой, Царю Небесный, Утешителю, Душе истины... и прочих именах Своих» (Там же. Т. 1. С. 131); «Господь, при бесконечности Своей, есть такое простое Существо, что Он весь бывает в одном имени Троица, или в имени Господь, в имени Иисус Христос» (Там же. Т. 2. С. 422); «Великие Имена: Пресвятая Троица или Отец, Сын и Святой Дух, Отец, Слово и Святой Дух, призванные с живою сердечною верою и благоговением или воображенными в душе, суть Сам Бог и низводят в душу нашу Самого Бога в Трех Лицах» (Там же. С. 251).

Прав. Иоанн с особым благоговением относился к имени Иисуса Христа: «О, имя сладчайшее, имя святейшее, имя всемогущее, имя Господа нашего Иисуса Христа! Победа моя, Господи, слава Тебе!» (Там же. С. 231). Согласно прав. Иоанну, имя Иисуса Христа, употребляемое с верою, есть орудие против диавола: «Когда запрещаешь диаволу именем Господа нашего Иисуса Христа, то это самое имя, сладчайшее для нас



и грозное и горькое для бесов, само творит силы, как меч обоюдоострый. Равно если просишь чего у Отца небесного или совершаешь что-либо о имени Господа нашего Иисуса Христа, то Отец Небесный, о имени Своего Возлюбленного Сына все подает тебе в Духе Святом, если ты творишь заповеди Его, — а в таинствах, и вовсе не взирая на твое недостойство. Где употребляется с верою имя Божие, там Оно созидает силы: ибо самое имя Божие есть сила» (Там же. С. 247). Такой же чудодейственной силой обладает имя Отца и Сына и Святого Духа и вообще всякое И. Б. (Там же. С. 128).

И. Б., так же как Крест и др. священные символы, оказывает благотворное действие по вере человека. Ни в имени Христовом, ни в Кресте, ни в др. священных символах не содержится к.-л. магическая сила, к-рая бы действовала сама по себе. Через все эти символы действует сила Христа, причем действует тогда, когда встречает содействие со стороны человека: «Непостижимо, как Сам Христос соединяется с знаменем крестным и дает ему чудесную силу прогонять демонов и успокаивать возмущенную душу. Точно так же непостижимо, как дух Господа нашего Иисуса Христа соединяется с хлебом и вином, претворяет его в плоть и кровь и явно очищает нашу душу от грехов, внося в нее небесный мир и спокойствие, делает ее благою, кроткою, смиренною, полною сердечной веры и упования... А чтобы малочисло сердцев твоих не помыслило, что крест или имя Христово чудесно действуют сами по себе, а не Христом, — эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Христа-Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения» (Там же. Т. 1. С. 30).

Поминовение на проскомидии Иисуса Христа, Богородицы, святых, а также живых и усопших, когда священник вынимает за них частицы из просфор, произнося при этом их имена, символизирует, по прав. Иоанну Кронштадтскому, душевно-телесный состав человека: «Имя святых, из членораздельных звуков, значит как бы плоть святого или святой; когда на проскомидии поминаешь Господа Иисуса Христа, или Пречистую Его Матерь и святых, или живых и умерших, тогда

вынимаемая частица представляет и как бы заменяет тело Господа, или Пречистой Его Матери, или какого-либо святого, или совокупно многих святых, плоть живых или умерших поминаемых, а мыслимое в имени представляет и заменяет собою душу призываемого или поминаемого существа» (Там же. Т. 3. С. 186). Под «мыслимым в имени», очевидно, понимается содержание, значение имени, указывающее на носителя имени, в отличие от внешней оболочки имени, «состоящей из членораздельных звуков». Именно внешняя оболочка имени, его материальная составляющая упразднится в Царствии Небесном, тогда как содержание имени сохранится навеки, так же как упразднится материальное тело человека, но останется его душа.

Учение прав. Иоанна Кронштадтского об И. Б. оказало большое влияние на формирование имяславия — течения в рус. богословской мысли, возникшего и распространившегося в 1907–1913 гг. В эпоху имяславских споров сочинения прав. Иоанна стали «знаменем пререкаемого» — на них ссылались как имяславцы, так и их противники, причем каждая сторона находила в них подтверждение своей позиции. Тогда же были сделаны первые попытки систематизировать учение прав. Иоанна Кронштадтского об И. Б. Подборку текстов прав. Иоанна об И. Б. сделали имяславцы в 1914 г. (Православная Церковь о почитании Имени Божия и о молитве Иисусовой. СПб., 1914. С. 112–117). В том же году противник имяславия С. В. Троицкий рассмотрел учение прав. Иоанна об И. Б. в специальной статье (*Троицкий С. В. Иоанн Сергиев (Кронштадтский) и имябожники // ПрибЦВед. 1914. № 1. С. 17–27; № 2. С. 67–78; см. также: Он же. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 152–171*). Опыты систематизации учения прп. Иоанна делались и позднее: в 1954 г. его учение об И. Б. было подробно изложено и проанализировано сочувствовавшим имяславию митр. Вениамином (*Федченковым*) (*Вениамин (Федченков), митр. Имяславие // Начала. М., 1998. № 1/4. С. 119–140*). Выводы, к к-рым приходили сторонники и противники имяславия на основе текстов прав. Иоанна Кронштадтского, были противоположными, хотя, как правило, рассматривались одни и те же тексты (подробнее об имяславских спорах

и их влиянии на понимание И. Б. в русской религиозно-философской лит-ре см. в ст. *Имяславие*).

**Богослужение и молитвенная практика Православной Церкви.** Почитание И. Б. занимает важное место в правосл. богослужении. На всех богослужениях в течение всего года, за исключением пасхальной седмицы, читаются или поются псалмы. Поскольку Псалтирь занимает центральное место в правосл. богослужении, ветхозаветный культ И. Б. полностью вошел в него, став его неотъемлемой частью. Такие выражения, как «имя Божие», «имя Господне», «имя Твое», постоянно встречаются в богослужебных текстах. Во мн. случаях выражение «имя Божие» является синонимом слова «Бог» и под поклонением И. Б. понимается поклонение Богу. Напр., в одной из молитв, читаемой на всех богослужениях суточного круга, говорится: «Престѣа трѣце, поминѣи насъ: гди, ѡчисти грѣхѣи наша: вѣко, прости беззаконїа наша: стѣи, посѣти и исцѣви немощи наша, имене твоегѡ ради» (Часослов. С. 7); в светильничных молитвах, читаемых священником в начале вечерни, говорится: «...возвесеаи сердца наша, во еже боѣтиса имене твоегѡ стѣгѡ: зане велии еси ты и творѣи чюдеса, ты еси вѣгъ единъ...» (Молитва 1-я // Служебник. [Ч. 1.] С. 7); «Гди еже насъ, помани насъ грѣшныхъ и непотрѣбныхъ рабъ твоихъ, вегда призывати насъ стѣе имя твое...» (Молитва 3-я // Там же. С. 8); «...исполни оустъ наша хвалѣнїа твоегѡ, еже подати величїеве имену твоему стѣмъ...» (Молитва 4-я // Там же); в светильничных молитвах утрени говорится: «Благодаримъ тѣ, гди еже насъ... вложившаго во оустъ наша слово хвалѣнїа, еже покланѣтиса и призывати имя твое стѣе» (Молитва 1-я // Там же. С. 40).

И. Б. неоднократно упоминается в молитвах и песнопениях Божественной литургии. В молитве 3-го антифона говорится: «Иже ѡбыча стѣи и согласныа даровавши насъ молитвы, иже и двѣма, или трѣмъ, согласующимса ѡ имену твоемъ, прошенїа подати ѡбещавши: самъ и нынѣ рабъ твоихъ прошенїа къ полезномъ исполни...» (Там же. С. 103). Молитва об оглашенных заканчивается возгласом: «Да и тѣи съ нами славатъ пречестное и великолѣпное имя твое, Оца и сна и стѣго дха...» (Там же. С. 119). Евхаристический канон заканчивается словами: «И даждь намъ единѣи оусты и единѣиъ сердцемъ славити и воспѣвати пречестное и великолѣпное имя твое, Оца



и сѣа и сѣаго дѣа...» (Там же. С. 150). Последование литургии завершается троекратным произнесением: «Вѣди има гдѣе бѣгословено ѿ нѣнѣ и до вѣка» (Там же. С. 171).

В чинопоследовании таинств и обрядов правосл. Церкви постоянно упоминается И. Б., к-рому приписывается чудотворная сила и воздается поклонение. Так, в чинопоследовании оглашения говорится: «В имени твоёмъ, гдѣи бже истинны, и единороднаго твоего сѣа и сѣаго твоего дѣа, возлагаю рѣкъ мою на раба твоего, сподобльшагоса пригѣнѣти ко сѣомъ имени твоёмъ...» (Требник. 2000. С. 35–36); «...да исповѣстса тебѣ поклонѣлса, и слава има твоѣ великоѣ и вышнее» (Там же. С. 37–38); в чинопоследовании таинства Крещения говорится: «...ѣакъ да прѣдсѣвающѣ ема во бѣгочестїи, славнтса и тѣмъ всестое има твоѣ, сѣа и сѣа и сѣаго дѣа...» (Там же. С. 65); «...ѣакъ има твоѣ гдѣи призвахъ, дивноѣ и славное, и страшноѣ сопротивнымъ» (Там же. С. 69); «Впѣравдѣлса еси. Просвѣтнѣлса еси. Вѣстнѣлса еси. Вмыслса еси именемъ гда нашегъ ииса хрѣта и дѣомъ бга нашегъ» (Там же. С. 90); в чинопоследовании таинства Елеосвящения говорится: «...призри, услыши насъ недостойныхъ равнѣ твоихъ, и нѣдѣже ѿ величїемъ имени твоёмъ елей сѣи приносимъ, низпосаи твоегъ дара исцѣлѣнїа и вѣставленїе грѣхѣвъ» (Там же. С. 428). Если во всех церковных молитвах И. Б. предстает как объект поклонения, то в чинопоследованиях таинств особенно подчеркивается чудодейственная сила И. Б. «Именем Господа Иисуса Христа» запечатлевается готовящийся ко святому Крещению, «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» он крещается, «именем Господа Иисуса Христа и Духом Божиим» омывается; «именем Божиим» освящается вода в таинстве Крещения и елей в таинстве Елеосвящения; «о имени Божиим» совершается монашеский постриг. Произнесение И. Б. сопровождает всякое тайнодействие и является его неотъемлемой частью.

Нек-рые богослужебные тексты содержат пространные списки И. Б., приносимых одно за другим, в непрерывной последовательности. Так, напр., в молитву анафоры, читаемую предстоятелем на Литургии свт. Василия Великого, включены различные наименования Отца, Сына и Святого Духа: «Вый вѣко, гдѣи бже сѣе вседержителю поклонѣемый! достоинъ ѣакъ воинственнѣ, и праведно, и лѣпо великолѣпно сѣини твоѣа, тебѣ хвалити, тебѣ пѣ-



Спас в силах.

Икона. 1-я пол.—сер. XVI в. (ЯИАМЗ)

ти, тебѣ благословити, тебѣ кланѣтиса, тебѣ благодарити, тебѣ славити единого воинственнѣ сѣаго бга... вѣко вѣкѣхъ, гдѣи не весѣ и земля и всеа твѣари, видимыя же и невидимыя, сѣдѣи на престолѣ славы и призираи вѣдны, безначальне, невидимѣ, непостижимѣ, неписаннѣ, неизмѣннѣ, сѣе гда нашегъ ииса хрѣта, великагъ бга и спасителѣа, оупованїа нашего, иже естѣ вѣобразъ твоеа бѣагости, печать равновѣразнаа, вѣ себѣ показѣла тѣа сѣа, слово живое, вѣгъ истинный, прѣвѣчнаа премѣдрость, животоѣ, освященїе, сила, свѣтѣ истинный, имже дѣхъ сѣини ависа, дѣхъ истинны, сынположенїа дарованїе, вѣрѣченїе вѣдѣщаго наследїа, начатокъ вѣчныхъ бѣагъ, животворѣщаа сила, источникъ освященїа...» (Служебник. [Ч. 2.] С. 386–387). В этом тексте присутствуют как катафатические И. Б. (Бог, Владыка, Господь, Вседержитель, Отец, Спаситель, Слово, Премудрость, Свет, Дух, Сила), так и апофатические И. Б. (безначальный, невидимый, непостижимый). И те и другие пользуются в богослужении равным правом на существование, хотя в количественном отношении первые преобладают.

В правосл. богослужении, а также во внебогослужебных текстах, употребляемых верующими на молитве, нашло отражение почитание имени Иисуса Христа. Один из наиболее распространенных акафистов, акафист Иисусу Сладчайшему (появился не позднее XIII в.), посвящен похвале пречистому имени Иисуса. Содержание акафиста свидетельствует о том, что он возник в монашеской среде и был предназначен для келей-

ного употребления. Припев всех иконов акафиста — «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя» — не что иное, как краткая форма Иисусовой молитвы; в самом тексте встречаются и др. сокращенные формы молитвы Иисусовой. В акафисте нашло отражение духовная практика исихазма, в которой молитвенное призывание имени Иисуса занимает основное место. Призывание имени Иисуса мыслится как способное оказать спасительное воздействие на все естество человека, включая его ум, душу, сердце и тело, — в этом акафист близок основным установкам исихазма. Молитвенно-умилительный тон акафиста также соответствует исихастскому умунастроению. Наконец, эпитеты, прилагаемые к имени Иисуса («пречудный», «пресладкий», «прелюбимый», «претихий» и др.), отражают то многообразное содержание, к-рое вкладывается молящимся в имя Иисуса при непрестанном его произнесении и могут восприниматься как богословский комментарий к исихастской практике умной молитвы.

Лит.: Jukes A. J. The Names of God in Holy Scripture: A Revelation of His Nature and Relationships. L., 1888; Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма или ветхозаветное Божественное имя. СПб., 1905; он же. Имя Божие // Творения. СПб., 1997. С. 742–759; Traube L. Nomina sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung. Münch., 1907; Булгаков С. Н. Смысл учения Григория Нисского об именах // Итоги жизни. 1914. № 12/13. С. 15–21; Лебедев В. Ф., прот. Библейские собственные имена в их религиозно-историческом значении. Пг., 1916; Goard W. P. The Names of God. L., 1922; Vaccari A. Nomen Domini // Verbum Domini. R., 1933. Vol. 13. P. 3–7; Grether O. Name und Wort Gottes im Alten Testament. Giessen, 1934; Biasiotto P. R. History of the Development of the Devotion to the Holy Name. N. Y., 1943; Stone N. Names of God. Chicago, 1944; Верховской С. С. Об имени Божием // ПМ. 1948. Вып. 6. С. 37–55; Bacht H. Das Jesus-Gebet: Seine Geschichte und seine Problematik // Geist und Leben. Würzburg, 1951. Bd. 24. S. 326–338; Cabassut A. La dévotion au nom de Jésus dans l'Église d'occident // La vie spirituelle. P., 1952. T. 86. P. 46–69; Schultze B. Untersuchungen über das Jesus Gebet // OCP. 1952. Vol. 18. P. 319–343; Reheis A. Das Jesusgebet // Una sancta. Meitingen, 1954. Bd. 9. S. 1–25; Schild E. On Exodus 3.14: I am that I am // VT. 1954. Vol. 4. P. 296–302; Taylor V. The Names of Jesus. L.; N. Y., 1954; Daniélou J. Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // REG. 1956. T. 69. P. 412–432; Mehlmann J. Der «Name» Gottes im Alten Testament: Diss. R., 1956; Reisel M. The Mysterious Name of YHWH. Assen, 1957; Montanaro A. Il culto al SS. Nome di Gesù: Teologia, storia, liturgia. Napoli, 1958; Braun H. S. Vom Geheimnis des Namens. Münch., 1959; Dupont J. Nom de Jésus // Dictionnaire de la Bible: Suppl. P., 1960. T. 6. Col. 514–541; Hausherr I. Noms du Christ et



voies d'oraison. R., 1960. (OCA; 157); *idem*. The Name of Jesus. Kalamazoo (Mich.), 1978; *Bobrinskoy B.* Prière et vie intérieure dans la tradition orthodoxe // *Verbum caro*. Taizé, 1961. Vol. 15. N 60. P. 338–356; *Besnard A.-M.* Le mystère du nom: Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. P., 1962; *Ryan E. J.* The Invocation of the Divine Name in Sinaite Spirituality // *Eastern Churches Quarterly*. 1962. Vol. 14. P. 291–299; *Sabourin L.* Les noms et les titres de Jésus. Bruges; P., 1963 (англ. пер.: The Names and Titles of Jesus: Themes of Biblical Theology. N. Y., 1967); *Hyatt J. P.* The Origins of Mosaic Yahwism // The Teacher's Yoke: Stud. in Memory of H. Trantham. Waco, 1964. P. 85–93; *Reppes W.* Die Namen Christi in der Literatur der Patristik und des Mittelalters // *Trierer Theologische Zschr.* 1964. Bd. 73. S. 161–177; *Foester W.* Ἰησοῦς // *TDNT*. 1965. Vol. 3. P. 284–292; *idem*. Κύριος // *Ibid.* P. 1039–1094; *Bietenhard H.* Ὄνομα // *Ibid.* 1968. Vol. 5. P. 246–247; *Kinyongo J.* Origine et signification du nom divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques. Bonn, 1970. (BBibIB; 35); *Vaux R., de.* The Revelation of the Divine Name YHWH // *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of G. H. Davies*. L., 1970. P. 48–75; *Tournay R.* Le Psaume VIII et la doctrine biblique du nom // *RB*. 1971. T. 78. P. 18–30; *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Camb. (Mass.); L., 1973; *Noye I.* Jésus (Nom de) // *DSAMDH*. 1974. T. 8. Col. 1109–1126; *Parke-Taylor G. H.* Yahweh: The Divine Name in the Bible. Waterloo (Ont.), 1975; *Gese H.* Der Name Gottes im Alten Testament // *Der Name Gottes* / Hrsg. H. von Stietenron. Düsseldorf, 1975. S. 75–89; *Cazelles H.* Le Dieu du Yahviste et de l'Elohiste, ou le Dieu du Patriarche, de Moïse et de David avant les prophètes // *La notion biblique de Dieu*. Louvain; Gembloux, 1976. P. 77–89; *Viganò L.* Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-Ovest. R., 1976; *Parys M., van.* Unification de l'homme dans le Nom // *Irénikon*. 1977. T. 50. P. 345–358, 521–532; *Wambacq B. N.* Eheyeh asher eheyeh // *Biblica*. R., 1978. Vol. 59. N 3. P. 317–338; *Cothenet E.* Nom // *DSAMDH*. 1981. T. 11. P. 397–407; *Solignac A.* Les noms de Dieu dans la spiritualité // *Ibid.* P. 407–410; *Ware K.* Name of Jesus // *A Dictionary of Christian Spirituality*. L., 1983. P. 222–223; *он же* (*Каллист (Уэр), еп.*). Сила Имени: Молитва Иисусова в православной духовности // *ЦиВр*. 1999. № 1(8). С. 187–217; *Fossum J.* The Name of God and the Angel of Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermeditation and the Origin of Gnosticism. Tüb., 1985; *Ware K., Jungclaussen E.* Hinführung zum Herzengebet. Fr. i. Br., 1986; *Metcalf J.* The Name of Jesus. Tylers Green, 1988; *Mettinger T. N. D.* In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names // *Transl. F. H. Cryer*. Phil., 1988; *Nützel J. M.* Name // *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1988. S. 917–918; *Kittel G.* Der Name über alle Namen I: Biblische Theologie: AT. Gött., 1989; *idem*. Der Name über alle Namen II: Biblische Theologie: NT. Göttingen, 1990; *Podskalsky G.* La prière dans la Russie de Kiev: Ses formes, son rôle, ses affirmations // *Mille ans de Christianisme russe*, 988–1988. P., 1989. P. 59–78; *Moor J. C., de.* The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism. Leuven, 1990; *Neudecker R.* «And You Shall Love Your Neighbor as Yourself – I am the Lord» (Lev. 19:18) in Jewish Interpretation // *Biblica*. 1992. Vol. 73. N 4. P. 496–517; *Thompson H. O.* Yahweh // *ABD*. 1992. Vol. 6. P. 1011–1012; *Slesinski R.* Le Nom de Dieu dans la tradition byzantine //

*Communio: Revue catholique internationale*. P., 1993. N 105. P. 62–73; *Kilgallen J. J.* Jesus, Savior, the Glory of Your People Israel // *Biblica*. 1994. Vol. 75. N 3. P. 305–328; *Testa E.* Nomi personali semitici: Biblici, Angelici, Profani: Studio filologico e comparativo. Assisi, 1994; *Davis C. J.* The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology. Sheffield, 1996. (JSNT: Suppl.; 129); *Brichto H. Ch.* The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings. N. Y.; Oxf., 1998; *Broadhead E. K.* Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark. Sheffield, 1999. (JSNT: Suppl.; 175); *Ruck-Schroder A.* Der Name Gottes und der Name Jesu. Neukirchener, 1999; *Day J.* Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. Sheffield, 2000. (JSOT: Suppl.; 265); *Иларион (Алфеев), игум.* Имя Божие в Священном Писании // *ЦиВр*. 2001. № 2(15). С. 135–169; *он же*. Основные вехи развития патристического учения об именах Божиих // Там же. № 3. С. 118–209; *он же*. Имя Божие и молитва Иисусова в молитвенной практике и аскетической традиции восточного христианства // Там же. № 4(17). С. 87–202; *он же* (*Иларион (Алфеев), еп.*). Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002, 2007<sup>2</sup>; *idem* (*Алфеев Н.*). Le Nom grand et glorieux: La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe. P., 2007.

Архиеп. Иларион (Алфеев)

**ИМЯСЛАВИЕ**, движение почитателей имени Божия, начавшееся в рус. мон-рях Афона в 1909–1913 гг. и нашедшее сторонников в России. Связанная с И. полемика нашла выражение в трудах рус. богословов и философов XX в.

**Имяславские споры. «Афонская смута» 1909–1913 гг.** Начало движению положила публикация книги схим. Илариона (Домрачёва) «На горах Кавказа», состоявшаяся в 1907 г. Изложенное в книге учение о почитании имени Божия вскоре после появления книги вызвало жаркие споры, охватившие все основные рус. обители Афона – Фиваидский, Ильинский и Андреевский скиты и Свято-Пантелеимонов мон-рь (см. статьи *Илии пророка муж. скит, Андрея апостола скит, Русский вмч. Пантелеимона мон-рь*). В 1909 г., после появления серии публикаций с критикой в адрес книги, рус. монашество на Афоне разделилось на противников и сторонников почитания имени Божия. При этом первые стали называть вторых имяборцами, а те в ответ говорили о своих противниках как об «имябожниках». Сами почитатели имени Божия называли себя имяславцами, а свое учение – И.

Постепенно полемика приобретала все более ожесточенный характер. В Фиваидском скиту противники И. говорили об имяславцах: «Они

ведь по глупости своей мужицкой три буквы, – И, М, Я, – Богом называют». Имяславцев обвиняли также в том, что «у них четыре Бога: Бог Отец, Сын и Святой Дух, а четвертый – имя Иисус» (*Выходцев*. 1917. С. 17). По свидетельствам имяславцев, нек-рые из их противников писали на камне имя Иисус, бросали камень на землю и топтали ногами; другие писали имя Божие на бумажке, клали в карман и говорили: «Бог Иисус в кармане». Чтобы доказать, что имя Иисус является простым человеческим именем, не заслуживающим поклонения, противники И. говорили: «Я с вашим Иисусом был в кабаке», имея в виду некоего мон. Иисуса, жившего на Капсале и лежавшего некоторое время в больнице Пантелеимонова мон-ря. К нему противники И. отсылали имяславцев на поклонение (Там же. С. 28).

Споры вокруг книги схим. Илариона продолжались на Афоне с 1910 по 1912 г., причем круг вовлеченных в них лиц постепенно расширялся. Осенью 1911 г. состоялся собор инок Фиваидского скита Свято-Пантелеимонова монастыря с участием игум. мон-ря архим. Мисаила. Было составлено и подписано «Соборное рассуждение о Имени Иисуса Христа», гласившее: «Верую и исповедую, что в имени Иисус-Христовом присутствует Сам Он, наш Спаситель Господь Иисус Христос невидимо и непостижимо, и в сей своей сердечной вере утешаю себя божественным изречением моего дражайшего Искупителя, Который сказал: «Яко же веровал еси и веруешь, буди тебе по вере твоей». Божественнейшее и святейшее имя Иисус называю Богом по своей сердечной вере, что оно неотделимо и не может быть отъято от Него, Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа, но едино с ним» (Там же. С. 16).

В 1912 г. полемика по вопросу о почитании имени Божия вступила в новую фазу: споры начались в России на страницах церковных и светских периодических изданий. В мае к полемике подключился архиеп. Волынский Антоний (Храповицкий), один из наиболее влиятельных в то время иерархов Русской Церкви, член Святейшего Синода. Он опубликовал комментарий к кн. «На горах Кавказа» в подконтрольном ему ж. «Русский инок», где писал: «Самое имя Иисус не есть Бог, ибо Иисусом именовались и Иисус



Навин, и Иисус Сын Сирахов, и Первосвященник Иисус Сын Иоседеков. Неужели они тоже боги? Сообщение автора о том, что многие, прочитав критику на его книгу, перестали творить Иисусову молитву, либо вымысел, потому что сею молитвою занимались люди и не разделявшие суеверий автора, либо весьма отрадное, — если сию молитву перестали творить те, кто соединял с ней нелепое суеверие и, следовательно, творил молитву, будучи в прелести. Скорблю о том, что из-за этой книги произошло на св. Афоне великое смятение и ссоры... Это никого не радует, кроме дьявола, воспользовавшегося выскоумием мало учившегося богословно автора и исполнившего его последователей таким гневом» (*Антоний (Храповицкий), архиеп.* Еще о книге схим. Илариона «На горах Кавказа» // Рус. инок. 1912. № 10. С. 63–64).

Ответом на публикации в «Русском иноке» стали статьи иеросхим. Антония (Булатовича) в защиту И. В 1912 г. во время Великого поста он написал ст. «О молитве Иисусовой», к-рую опубликовал отдельной брошюрой после одобрения ее С.-Петербургским духовно-цензурным комитетом. В этой статье, насыщенной ссылками на Свящ. Писание и на труды прав. Иоанна Кронштадтского, он писал: «Истинная, живая христианская вера, как душа с телом, всегда соединяется с пламенной молитвой к Господу, а вместе с тем и с живою верою в силу молитвенного призвания Имени Божия. Без веры во Имя Божие, без исповедания, что с Именем Божиим присутствует Сам Бог, что с Именем Иисусовым присутствует Сам Иисус... невозможно стать искусным молитвенником, невозможно привести душу в сыновние чувства к Богу и познать Иисуса, живущего во Имени Своем» (*Антоний (Булатович).* Моя борьба с имяборцами. 1917. С. 81).

В сер. мая 1912 г. иеросхим. Антоний приступил к созданию своего главного богословского труда — «Апологии веры в Божественность Имен Божиих и Имени «Иисус» (Против ижеборствующих)». К работе над ним он привлек и др. иноков, которые присылали ему выписки из сочинений св. отцов, в которых упоминалось об имени Божием. Закончив книгу, иеросхим. Антоний переписал ее на восковых листах и размножил на гектографе в количестве

75 экз. 24 июля он вручил этот труд игум. Андреевского скита Иерониму.

20 авг. 1912 г. противники И. в Пантелеимоновом мон-ре во главе с игум. Мисаилом составили «Акт о недостоупности имени Иисус», в ко-



*Мон-рь во имя  
вмч. Пантелеимона  
на Афоне*

торый включили неприемлемый для имяславцев пункт о том, что имени Божию нельзя поклоняться: «Мы веруем и исповедуем, что Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог... в двух естествах неслитно, нераздельно, неизменно, неразлучно соединенных. Поэтому, когда произносим Его Пресвятое и Божественное Имя, т. е. Иисус Христос, то представляем себе невидимое присутствие Самого Господа и Бога Спаса нашего Иисуса



*Скит Нов. Фиваида,  
основанный при мон-ре вмч.  
Пантелеимона на Афоне*

Христа — второе Лицо Пресвятыя Троицы, не отделяя Его Имени от существа и не сливая, о нем же, по Апостолу, подобает нам спаситься, но чествовать Его и поклоняться Ему Самому Господу Богу» (*Выходцев.* 1917. С. 54–55).

В авг. депутация из 2 рус. афонских иноков отправилась в К-поль к патриарху *Иоакиму III* добиваться осуждения имяславцев. Патриарх Иоаким поручил богословской школе К-польского Патриархата, расположенной на о-ве Халки, рассмотреть имяславское учение. 27 авг. школа признала его еретическим (ГАРФ. Ф. 3431.

Оп. 1. Д. 359. Л. 112–123 об.). 12 сент. 1912 г. патриарх направил на Афон послание с осуждением кн. «На горах Кавказа».

2 дек. 1912 г. братский собор Фиваидского скита единогласно признал мнения, изложенные в кн. «На горах Кавказа», правильными и осудил противников схим. Илариона (*Троицкий.* Афон-

ская смута. 1996. С. 137; ср.: *Пахомий.* 1914. С. 24). В Андреевском скиту, где споры о почитании имени Божия продолжались

в течение всей осени 1912 и зимы 1912/13 г., большинство иноков также придерживались И. Однако страсти и там с каждым днем накалялись. После того как 19 нояб. 1912 г. игум. Иероним отправился по делам в Македонию, положение еще более осложнилось. В дек. появилась некая «крамольная бумага», к-рая ходила по рукам монахов: в ней извещалось, что «во время ужина ударят в тарелки, и вслед за сим начнется избивание всех сторонников Иеронима». Имяславцы приписывали составление этой бумаги своим

противникам, а те считали ее провокацией имяславцев. В результате большинство монахов не явилось на ужин в тот вечер,

на который было якобы запланировано избивание сторонников игум. Иеронима (*Антоний (Булатович).* Моя борьба с имяборцами. 1917. С. 30–32).

8 янв. 1913 г. игум. Иероним приехал в скит после длительного отсутствия и сразу ощутил на себе враждебное отношение монахов-имяславцев, многие из к-рых не подходили к нему под благословение и демонстративно сторонились его. Он созвал собор старшей братии мон-ря в составе ок. 60 чел. Собор, проходивший в весьма бурной обстановке (в ходе заседания в залу проник-

ла и младшая братия скита), закончился тем, что монахи стали требовать смены игумена. 10 янв. общий собор братии мон-ря принял «Исповедание», составленное иеросхим. Антонием (Булатовичем): «Я, нижеподписавшийся, верую и исповедую, что Имя Божие и Имя Господа Иисуса Христа свято само по себе, неотделимо от Бога и есть Сам Бог, как то многие святые Отцы исповедали. Хулителей и уничтожителей Имени Господня отметаю, как еретиков, и посему требую смены игумена Иеронима» (Там же. С. 44). «Исповедание» подписали более 300 иноков скита, т. е. более  $\frac{1}{3}$  всей братии. После этого игуменом скита был избран архим. Давид (Мухранов), один из наиболее активных сторонников И.

Игумен Иероним не признал итоги выборов. Тогда имяславцы решили насильственно выдворить его из монастыря. По команде Булатовича они перешли к активным действиям: «Итак, «во имя Отца и Сына и Святаго Духа — ура!» — и я сделал движение по направлению к игуменскому столу, но в тот же момент был окружен имяборцами... О. Иероним в это же мгновение протянулся через стол и нанес мне сильный удар кулаком в левое плечо. Братия-исповедники сначала опешили и не поддержали меня, но потом, увидев, что я окружен и что меня душат, бросились выручать и стали наносить удары Иакову и Досифею и наконец пересилили их, освободив меня из их рук, потащили их из игуменской кельи... Иероним продолжал восседать на своем игуменском кресле, окруженный все еще густой толпой своих сторонников. Итак, что же? Имяборческая позиция нами не взята... Наконец, когда ряды имяборцев значительно опустели, тогда один из братьев, инок Марк, подошел к о. Иерониму и сказал: «Что же вы, батюшка, до сих пор сидите? Зачем противитесь братии? Идите же наконец из кельи. Мы вас и пальцем не тронем». О. Иероним послушался и вышел... Но о. Клименту не удалось пройти неприкосновенным, хотя и он вышел вместе с о. Иеронимом, ибо его хулы против Имени Господня были чересчур велики, и поэтому ему досталось несколько колотушек» (Там же. С. 56–57). Игумен Иероним сообщает дополнительные подробности «бунта» в Андреевском скиту: «[Булатович,] поддерживаемый кри-

жавшими, вскочил на стол, предвзвительно крикнув: «Ура! Берите!» — причем хотел схватить меня, но его удержали. После этого бывшие с ним бросились избивать находившихся при мне отцов, единодушных со мною. Меня не били и вывели за порту из скита, предварительно обыскав меня. От страха трое из отцов выскочили из окна из второго этажа и разбили себе ноги; других же, избитых и израненных до крови, в одних подрысниках и без шапок выбросили также за порту из скита, — из которых, кроме меня, 3 иеромонаха, 1 иеродиакон и 12 монахов. У нескольких братьев, запершихся от страха в своих кельях, взломали двери и избивали их до беспомощности» (Имябожники и Церковь // Новое время. 1914. № 13703, 7 мая).

В результате этих событий 18 монахов Андреевского скита во главе с игуменом Иеронимом оказались за воротами обители; потом к ним примкнуло еще ок. 30 иноков. По приказу губернатора Афона в скит для усмирения бунта явились солдаты, к-рые заняли посты у всех ворот. Игумен Иероним направил докладную записку о беспорядках в скиту в российское посольство в К-поле (Сборник документов. 1916. С. 6–9). Телеграмма о бунте «секты еретиков» была послана также в Синод; заслушав телеграмму, Синод посоветовал игумену Иерониму вернуться в скит (Церковные вести // Рус. молва. 1913. № 46, 26 янв.). 20 янв. на Афон прибыл вице-консул российского посольства В. С. Щербина. 21 янв. он присутствовал на соборе братии Пантелеимонова мон-ря, а затем прибыл в Андреевский скит, где заявил, что правительство требует восстановления игумена Иеронима.

В нач. февр. иеросхим. Антоний (Булатович) покинул Афон и отправился в Россию с надеждой на расследование афонских событий Святейшим Синодом. После отъезда Булатовича лидерство в стане имяславцев фактически перешло к монаху Иринею (Щурикову). Будучи певчим Пантелеимонова мон-ря, именно он в нач. янв. 1913 г. возглавил оппозицию монахов против настоятеля мон-ря архим. Мисаила, а с 23 янв. по 6 июля 1913 г. фактически руководил действиями имяславцев Пантелеимонова монастыря. Основное ядро имяславской партии, состоявшее примерно из 20 иноков (к-рых игумен Мисаил называл «революци-

онным комитетом»), сплотилось вокруг Ирины. С апр. 1913 г. к ним примкнул бывш. синодальный миссионер игумен Арсений, по прибытии на Афон ставший на сторону имяславцев.

Российская церковная власть безоговорочно поддержала противников И. В Святейшем Синоде росла обеспокоенность ситуацией, складывавшейся в русских обителях Афона. В янв. 1913 г. в борьбу против И. включился влиятельный иерарх, член Синода и Гос. Совета еп. Никон (Рождественский). Он направил на Афон послание, в котором призвал святогорцев отказаться от чтения кн. «На горах Кавказа», «послужившей причиной разномыслия в великом деле иноческом». Еп. Никон предупреждал рус. афонитов, что, если они не подчинятся решению К-польского патриарха и Синода, «то греки отнимут у русских и монастыри, обвинив их в ереси». В заключение послания он указывал на то, что обе стороны «внесли уже много страстного в свою полемику: одни, как слышно, дерзали попирать ногами записочки с святейшим Именем Господа Иисуса Христа, другие называли еретиком даже Архиепископа. И те и другие подлежат строгой епитимии: споры произошли лишь от разного понимания выражений в книге схимонаха Иларииона, а это еще не ересь» (Послание на Афон еп. Никона // Начала, 1998. М., 1998. № 1/4: Имяславие. Вып. 2. С. 248–250).

Российская гос. власть также активно противодействовала имяславцам. В февр. по приказу Щербины началась блокада имяславцев Андреевского скита, продолжавшаяся 5 месяцев: им перестали доставлять почту, продовольствие, денежные переводы.

Церковная власть в К-поле следила за развитием событий. 15 февр. новоизбранный К-польский патриарх Герман V (Кавакотулос), преемник скончавшегося 13 нояб. 1912 г. Иоакима III, направил на Афон грамоту следующего содержания: «Считая... иеромонаха Антония Булатовича и архимандрита Давида виновниками произведенного незаконного восстания в захвате скита и вообще происходящего в св. Горе... столкновения и смущения между русскими монахами, — определяем, согласно решению синодальному: как только получите наше патриаршее



послание, известите от имени Церкви вышеуказанных лиц, чтобы немедленно явились в Царствующий град и дали ответ священному синоду за распространяемое ими учение о имени «Иисус», послужившее поводом к этим печальным событиям, иначе Церковью будут приняты строжайшие против них меры» (Святое Православие и именованная ересь. 1916. С. 32–33).

В марте на Афон по поручению российского посла в К-поле М. Н. Гирса прибыл действительный статский советник П. Б. Мансуров, которому предстояло выяснить возможность установления над рус. мон-рями на Афоне управления из России. 7 марта Мансуров посетил Андреевский скит, где его как «царского посланника» встретили колокольным звоном. Мансуров старался соблюдать нейтралитет и не выказывал особых симпатий ни имяславцам, ни их противникам. Братия мон-ря жаловалась на блокаду; Мансуров пообещал походатайствовать перед послом о смягчении режима (*Косвинцев*. 1915. № 2. С. 480–486). Вернувшись в Россию в нач. апр., Мансуров дал подробный отчет о поездке на Афон министру иностранных дел С. Д. Сазонову и обер-прокурору Синода В. К. Саблеру: «Религиозное движение ко времени моего прибытия на Афон достигло высшей точки возбуждения. Люди ходили как бы в тумане, ведя непрерывные споры об имени Божиим. Насколько мне удалось выяснить, хотя иеросхимонаха Антония Булатовича и называют главарем движения, но инициатива возбуждения вопроса исходила не от него, а от более простых старцев», — сообщал, в частности, Мансуров. По его мнению, «принятие каких-либо репрессивных мер в отношении русских монахов на Афоне было бы далеко не безопасно», поскольку «религиозное движение по вопросу об имени Божиим связано с воззрениями Иоанна Кронштадтского» (*С. М. Русская политика на Афоне: Беседа с П. Б. Мансуровым* // Новое время. 1913. № 13349, 12 мая).

Отчет Мансурова на имя Сазонова был представлен последним на «высочайшее благоволение». Император Николай II Александрович, просмотрев отчет, подчеркнул в нем фразу: «Государственная власть, которая неосторожно задела бы эти два дороги для народа имени, вступила бы на очень опасный путь», — име-

лись в виду имени Св. Горы Афон и прав. Иоанна Кронштадтского. Об этой «высочайшей отметке» Сазонов 12 апр. 1913 г. сообщил обер-прокурору Саблеру (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59. Л. 137). По неизвестным причинам отношение министра было зарегистрировано в канцелярии обер-прокурора лишь почти год спустя, 10 февр. 1914 г. 18 февр. Саблер приобщил отношение министра к делу, так и не доведя «высочайшую отметку» до сведения Синода (*Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и нач. XX в. М., 1999. С. 264).

В марте, апр. и мае 1913 г. продолжались интенсивные сношения между С.-Петербургом и К-полем по вопросу о новой «ереси». 11 марта в Синоде обсуждался вопрос об изыскании мер против иеросхим. Антония (Булатовича), митр. Киевскому Владимиру было поручено составить послание патриарху Герману. Синод решил также обратиться в Мин-во иностранных дел с требованием выслать Булатовича из С.-Петербурга (Выселение монаха // Русское слово. 1913. № 59, 12 марта; В Святейшем Синоде // Биржевые вед. 1913. № 12442, 12 марта). Однако 20 марта с Булатовичем встретился Саблер, к-рый предложил ему остаться в столице до разрешения ситуации. В связи с этим обстоятельством Синод просил еп. Никона (Рождественского) ускорить подготовку отзыва на кн. «На горах Кавказа» (Церковные вести // Биржевые вед. 1913. № 13458, 21 марта).

5 апр. патриарх Герман послал на Афон грамоту, в которой назвал И. «новоявленным и неосновательным учением», составляющим «хульное злословие и ересь» и ведущим к пантеизму (Сборник док-тов, относящихся к Афонской имябожнической смуте. 1916. С. 16). В тот же день в К-поле был произведен суд над прибывшим туда архим. Давидом (Мухрановым). Об этом суде имеется 2 противоречивых свидетельства. По словам настоятеля Андреевского скита архим. Иеронима, на суде архим. Давид «отказался от своих мнений, возлагая всю вину в смуте на Булатовича, и объяснил, что он верует так же, как учит св. Православная Церковь, причем дал подписку, что он признает законным игуменом архимандрита Иеронима и отказывается от игуменства, и даже не дерзнет вступить ногой в игуменские по-

кои» (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59. Л. 11). По свидетельству иеросхим. Антония (Булатовича), «от архимандрита Давида не потребовали ни покаяния, ни отречения от его «ереси», но свободно отпустили его обратно на Святую Гору под условием лишь отказа от игуменства в Андреевском скиту, чего добивалось наше посольство» (*Антоний (Булатович)*). И паки клеветет на ны ритор Тертилл // Колокол. 1916. № 3089). 16 апр. архим. Давид вернулся на Афон.

3 мая 1913 г. в Покровском соборе Пантелеимонова мон-ря состоялось собрание иноков с участием представителей афонского кинота, к-рые зачитали грамоту К-польского патриарха, осуждавшую имяславцев. Братии было предложено подписаться под грамотой. Против этого выступил мон. Ириней (Цуриков), убедивший монахов не подписываться (Забывшие страницы русского имяславия. 2001. С. 179). 4 мая состоялось еще одно собрание братии с участием представителей кинота. Вновь читалась патриаршая грамота. Но когда чтец дошел до упоминания о том, что И. было осуждено богословами с о-ва Халки, мон. Ириней прервал чтеца словами: «Слышите, братия! В Халке! Что такое Халка, мы не знаем. Покажите из святых отцов, а Халки мы не признаем». По окончании чтения имяславцы иеродиак. Игнатий и иером. Варахия стали убеждать монахов не признавать грамоту патриарха. Поднялся шум. Гостивший в то время в мон-ре преподаватель МДА иером. Пантелеимон (Успенский) попросил слова и начал доказывать, что существо Божие нужно отличать от имени Божия и что имя Божие не может быть названо Богом. Выступление иером. Пантелеимона вызвало еще большее возмущение (Там же. С. 168–169).

Весной 1913 г. проблематика имяславских споров обсуждалась в Святейшем Синоде. По поручению Синода архиеп. Антоний (Храповицкий), еп. Никон (Рождественский) и С. В. *Троицкий* осуществили критический разбор учения имяславцев. На основании их докладов Синоду архиеп. Финляндский *Сергий (Страгородский)* написал «Послание к чадам Православной Церкви», где обвинил имяславцев в магизме: «Молитва Иисусова, будто бы, спасительна потому, что самое Имя Иисус спасительно, — в нем, как и в прочих Именах Божиих, нераздельно при-





существует Бог... Но это противоречит прямым словам Господа: «Не всякий глаголай Ми: Господи, Господи» и проч. Если бы новое учение было право, тогда можно было бы творить чудеса именем Христовым и не веруя во Христа, а Господь объяснял апостолам, что они не изгнали беса «за неверствие» их... Главное же, допускать (вместе с о. Булатовичем), что «самым звукам и буквам имени Божия присуща благодать Божия» или (что, в сущности, то же самое) что Бог нераздельно присущ Своему имени, значит, в конце концов, ставить Бога в какую-то зависимость от человека, даже более: признавать прямо Его находящимся как бы в распоряжении человека. Стоит только человеку (хотя бы и без веры, хотя бы бессознательно) произнести Имя Божие, и Бог как бы вынужден быть Своею благодатью с этим человеком и творить свойственное Ему. Но это же богохульство! Это есть магическое суеверие, которое давно осуждено Св. Церковью» (Божиею милостию Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братьям, во иночестве подвизающимся. 1913. С. 279). Кроме того, имяславцы были обвинены в пантеизме: «Новые учителя смешивают энергию Божию с ее плодами, когда называют Божеством и даже Самим Богом и Имена Божии, и всякое слово Божие, и даже церковные молитвословия, т. е. не только слово, сказанное Богом, но и все наши слова о Боге... Но ведь это уже обоготворение твари, пантеизм, считающий все существующее за Бога» (Там же. С. 281). В заключительной части послания говорилось о том, что Святейший Синод присоединяется к решению патриарха и Синода К-польской Церкви, осудивших новое учение «как богохульное и еретическое».

Одновременно с публикацией послания Синод приступил к разработке конкретных мер по искоренению «ереси». 16–17 мая архиеп. Никону было предписано в сопровождении Троицкого отправиться на Афон для усмирения монашеского бунта (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59. Л. 12–13). 19 мая определение Синода утвердил имп. Николай Александрович, наложивший на всеподданнейшем докладе обер-прокурора Саблера резолюцию: «Преосвященному Никону моим именем запретить эту распрю» (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59. Л. 6). 23 мая архиеп. Никон выехал

из С.-Петербурга, а 27 мая в Киеве к нему присоединился Троицкий. 30 мая делегация отбыла из Одессы в К-поль на пароходе «Афон». В К-поле архиеп. Никон встретился с патриархом Германом, а также с представителем афонского кинота, к-рый сообщил ему, что «число еретичествующих возросло до 3/4 всего братства в Пантелеимоновском монастыре и что там грозит опасность кассе монастырской» (Никон (Рождественский). Плоды великого искушения. 1913. С. 1506). По словам архиеп. Никона, «уже после удаления имябожников с Афона найдены в Пантелеимоновом монастыре списки братий, из коих видно, что из 1700 с лишком человек крепких стоятелей за православное учение... ко дню нашего прибытия на Афон оставалось только сто человек» (Он же. Мои дневники. 1913. С. 144–148). На Афон делегация во главе с архиеп. Никонем прибыла 5 июня на стационаре «Донец». Пристань Пантелеимонова мон-ря была полна монахов, «увы, не с радостью, а с праздным любопытством вышедших посмотреть на архиерея, которого давно, по его сочинениям, знали, которого некогда уважали, а теперь... видели в нем «еретика»» (Там же. С. 150). Никон направился в соборный храм, где беседовал с иноками: начав с детских воспоминаний, он закончил тем, что «раскрыл сущность великого искушения, столь неожиданно для всего православного мира появившегося около святейшего имени Божия». Иноки слушали архиепископа безмолвно (Там же. С. 150). Ночевать владыка отправился на «Донец». Там он провел безвыходно целую неделю, ведя переговоры с время от времени посещавшими его депутациями от иноков. На берег выходили только Троицкий, Шебунин, Серафимов, Щербина и офицеры «Донца», к-рые пытались — однако без особого успеха — оказать воздействие на иноков мон-ря, склоняя их к отречению от «имябожнической ереси».

11 июня, «полагая, что возбуждение еретичествующих несколько успокоилось» (Там же. С. 153), архиеп. Никон решил вторично сойти на берег для того, чтобы провести беседу с имяславцами в Покровском соборе Свято-Пантелеимонова мон-ря. На этот раз встреча с монахами происходила в гораздо более напряженной атмосфере. Когда архиепископ, облачившись в мантию, вышел на

амвон, его тотчас плотным кольцом окружили матросы; монахи встали позади охраны. Архиепископ начал уговаривать «монахов-простецов» не пускаться в догматические исследования и смириться, дабы не подвергнуться суду и отлучению (Он же. Плоды великого искушения. 1913. С. 1508). Однако проповедь быстро переросла в столкновение. Как писал архиеп. Никон, «обличая лжеучение, я обратился к их здравому смыслу, указывая на то, что их учитель Булатович все слово Божие считает Богом, но ведь в слове Божием, в Священном Писании, много слов и человеческих, например, приводятся слова безумца: «несть Бог»; говорится о творениях Божиих, например, о червячке: что же, и это все — Бог? Так и все имена Божии как слова только обозначают Бога, указывают на Него, но сами по себе еще не Бог: имя Иисус — не Бог, имя Христос — не Бог. При этих словах... послышались крики: «Еретик! Учит, что Христос — не Бог!, нет Бога». Я продолжал речь, а так как вожди смуты продолжали шуметь, то С. В. Троицкий обратился к близ стоявшим: «Владыка говорит, что только имя Христос — не Бог, а Сам Христос есть истинный Бог наш»... Мне кричали: «Еретик, крокодил из моря, седмглавый змей, волк в овечьей шкуре!»... В заключение мне все же удалось сказать: «Будьте добросовестны, выслушайте меня: все прочитанные из святых отцов места вы сами можете прочитать в вашей библиотеке: приходите, мы их там покажем вам! Кто знает по-гречески — тому найдем и в греческих подлинниках». После этого я ушел из церкви через алтарь» (Там же. С. 1504–1521; Он же. Мои дневники. 1913. С. 153–154).

#### **Изгнание имяславцев с Афона.**

После того как миссия архиепископа по усмирению бунта не увенчалась успехом, было принято решение прибегнуть к помощи военных для вывоза имяславцев с Афона. Вечером 11 июня пароход «Царь» доставил на Афон 118 солдат и 5 офицеров для подавления бунта (На Афоне // Рус. слово. 1913. № 134, 12 июня). 14 июня под охраной вооруженных солдат началась перепись монахов Пантелеимонова монастыря (Забывтые страницы русского имяславия. 2001. С. 65). По сведениям архиеп. Никона, к 29 июня из 1700 иноков 700 заявили, что они «к ереси не



принадлежат», тогда как прочие называли себя «исповедниками имени Божия» (Там же. С. 160). Согласно имяславским источникам, результаты переписи были таковы: имяборцев — 661, имяславцев — 517, не явилось — 360 (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59. Л. 79). 3 июля в Пантелеимонов мон-рь прибыл пароход «Херсон», на к-рый при помощи солдат 6-й роты 50-го Белостокского полка погрузили 418 отчаянно сопротивлявшихся монахов-имяславцев для вывоза с Афона. 6–8 июля пароход забрал 183 монахов из Андреевского скита: в отличие от иноков мон-ря св. Пантелеимона имяславцы Андреевского скита не оказали никакого сопротивления солдатам (Там же. Л. 19). Т. о., всего на пароходе «Херсон» с Афона вывезли 621 монаха.

В докладе Синоду архиеп. Никон так описывал выдворение имяславцев Пантелеимонова мон-ря с Афона: «3-го июля состоялось наконец столь шумевшее в иудейской печати изъятие из монастыря вождей и наиболее упорных сторонников смуты. Я, конечно, не принимал никакого участия в этом воздействии государственной власти: все средства увещания были истощены, и я оставался на «Донце»... Часа в три пополудни консул, командир лодки и все наличные военные чины отправились в монастырь... Все входы и выходы были заняты солдатами, оставлен лишь один выход — на лестницу, ведущую к порту и пристани... Почти три часа увещевали «имяславцев» добровольно идти на пароход: успеха не было. По-видимому, им хотелось вызвать кровопролитие, дабы приобрести славу мучеников; в то же время они, конечно, были уверены, что кровопролитие допущено не будет ни в каком случае, и вот, чтобы поиздеваться над правительственной властью и оттянуть время, они упорно противились: пели, молились, клали поклоны. Вообще, кощунственное отношение к святыне и молитве проявлялось в целях демонстративных постоянно: иконами защищались, пением отвлекали внимание, с пением потом плыли на лодке на «Херсон». Наконец, рожок заиграл «стрелять». Это было сигналом для открытия кранов водопровода. Вместо выстрелов пущены в ход пожарные трубы. Понятно, при этом не обошлось без царяпин у тех, кто старался защитить себя от силь-

ной струи воды доскою или иконою. Только тогда упорствующие бросились бежать. Их направляли на «Херсон». «Раненых», то есть оцарапанных, оказалось около 25 человек, которым раны были перевязаны нашим судовым врачом, а через два-три дня повязки были уже сняты» (Никон *(Рождественский)*. Мои дневники. 1913. С. 162).

Имяславские источники иначе описывают те же события: «Безоружных, совершавших церковное служение иноков подвергли неслыханному истязанию — их в продолжение целого часа окатывали в упор из двух шлангов сильнейшей струей холодной горной воды, сбивая с ног, поражая... сильнейшими ударами лицо и тело... Для насильственного вывоза были поставлены два пулемета: из солдат выбирали охотников «бить монахов»... Наконец, полупьяных и осатаневших солдат бросили



*Скит во имя ап. Андрея  
Первозванного при мон-ре  
Ватопед на Афоне*

на безоружных иноков по команде «Бей штыками и прикладами!» ...Били беспощадно! ...Хватали за волосы и бросали оземь! ...Били на полу и ногами. Сбрасывали по мокрым лестницам с четвертого этажа! ...Было 46 раненых с колотыми, резаными... ранами, которых зарегистрировал судовый врач на «Херсоне»... Без чувств скатывались многие иноки с лестниц... Совершенно потерявших чувство и убитых оттаскивали в просфорню. В ту же ночь, как утверждают очевидцы, было похоронено четверо убитых» (Антоний *(Булатович)*. Афонское дело. 1917. С. VIII–IX). Сведения об убитых фигурируют только в имяславских источниках. Документальные подтверждения отсутствуют.

Как описывали имяславцы, «монастырь превратился в поле сражения: коридоры были окровавлены, по всему двору видна была кровь, смешанная с водою; в некоторых местах высланного камнями двора стояли целые лужи крови» (Православ-

ная Церковь о почитании имени Божия. 1914. С. 22). Судовым врачом «Херсона» засвидетельствовано 40 монахов с колотыми, резаными и рублеными ранами, а также ранами, нанесенными прикладом ружья (Какой ужас! (Из «Дыма отечества») // СПбВед. 1913. № 54, 7 марта).

8 июля в Андреевский скит вернулся игум. Иероним и с ним 52 монаха; в скиту их встретили 156 иноков, оставшихся там после вывоза имяславцев. 10 июля архиеп. Никон отбыл с Афона. 11 июля он был уже в К-поле, где вновь встретился с патриархом Германом и доложил ему о «водворении мира» в рус. обителях Афона. 13 июля экспедиция высадилась на берег в Одессе (Никон *(Рождественский)*. Мои дневники. 1913. С. 163–166). В тот же день утром в Одессу прибыл пароход «Херсон» с находившимися на его борту афонскими иноками. Посол России в К-поле М. Н. Гирс, со ссылкой на консула Шебунина, разделил выслан-

ных с Афона имяславцев на 2 категории: «С одной стороны, зачинщики и подстрекатели, с другой —

невежественные массы. Первые — умелые в революционной и религиозной агитации и безусловно опасны. Вторые — искренно заблуждающиеся, при внимательной над ними духовной опеке могут быть сохранены в лоне Церкви» (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59. Л. 22).

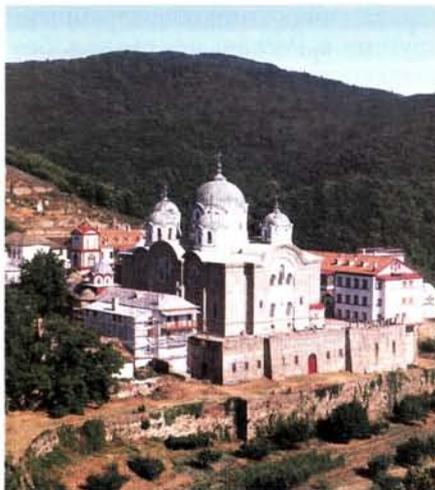
14 июля монахов начали отдельными группами доставлять на берег. По прибытии в Одесский порт каждая группа либо шла пешком, либо отвозилась в тюрьму, в полицейские участки или в Андреевское подворье. У всех заключенных полицейские и тюремные власти отбирали имеющиеся при них деньги. Часть иноков, кроме того, была насильственно острижена. Со всех монахов было снято монашеское одеяние, к-рое заменили на мирское платье (Запросы или агитация? // Казанский телеграф. 1914. № 6246, 21 марта).

17 июля в Одессу на пароходе «Чихачёв» прибыла еще одна партия имяславцев, покинувших Афон, 212 чел. Из оставшихся на Афоне

рус. монахов некоторые, опасаясь ареста, вскоре уехали добровольно. В результате рус. афонское монашество в течение месяца уменьшилось примерно на 1 тыс. чел.

Всех прибывших в Россию имяславцев ждала суровая участь: если их не сажали в тюрьму, то распределяли по епархиям и монастырям с запретом в священнослужении и отлучением от причастия; иных лишали даже предсмертного причастия и хоронили по мирскому обряду. Спустя год после изгнания имяславцев с Афона газ. «Московский листок» со ссылкой на иеросхим. Антония (Булатовича) свидетельствовала: «По имеющимся сведениям, до 600 человек, изгнанных с Афона и разосланных по всей России, подвергаются всевозможным притеснениям. Духовенство требует от них отречения от каких-то заблуждений; настоятели монастырей не принимают их в обители... Настоятель одной из пустынь Курской епархии сначала принял в число братии 16 иноков-афонцев, а потом стал называть их «еретиками» и обращался с просьбой к светскому начальству о высылке их из пустыни на родину по этапу, что и было исполнено. Один из афонских монахов, умирая, пожелал причаститься; послали за священником, который отказался его напутствовать, сказав, что грешно молиться за «еретика». И таких случаев было несколько» (Моск. листок. 1914. № 146, 26 июня; корреспонденция подписана инициалами «С. К.»).

По возвращении архиеп. Никона с Афона Святейший Синод неск. раз назначал и переносил дату слушания его доклада. Доклад был сделан лишь 21 авг. Результатом слушаний в Синоде стало определение от 27 авг. за № 7644 «О пересмотре решения Святейшего Синода относительно имябожников». В определении, в частности, предлагалось «усвоить последователям нового лжеучения наименование имябожников, как наиболее соответствующее содержанию их учения»; направить послание Святейшего Синода К-польскому патриарху Герману V «с просьбой произвести канонический суд над упорствующими, подчиненными его духовной власти, а раскаявшимся разрешить Российскому Святейшему Синоду принимать в церковное общение»; «по получении ответа от патриарха иметь суждение о дальнейших мерах, касающихся упор-



*Скит во имя прор. Илии при мон-ре Паисия на Афоне*

ствующих имябожников»; «поручить миссионерам и священникам тех приходо-в, где проживают имябожники, принять меры к предупреждению распространения ими своего лжеучения и увещания их»; в случае желанья кого-либо из имябожников принести чистосердечное раскаяние «предоставить таковому обратиться к игумену ближайшего монастыря или местному священнику», который должен произвести тщательное испытание его и «на исповеди, не разрешая его, предложить ему подписать отречение от ереси», о чем затем донести письменно епископу; епископ может предоставить право «разрешить такового от греха ереси и противления Церкви», допустить к причастию и поступлению в «тот монастырь, куда примут», при условии строгого надзора со стороны настоятеля и духовника; «препроводить к епархиальным пресвященным алфавитные списки высланных и добровольно приехавших в Россию имябожников для рассылки этих списков настоятелям монастырей с запрещением принимать в монастырь упомянутых в списках лиц без особого разрешения епархиальной власти» (Определение Святейшего Синода от 27 авг. 1913 г. 1913. С. 429).

Афонские события лета 1913 г. вызвали неоднозначную реакцию в церковных кругах. По газетным сведениям, не все члены Синода одобрили действия архиеп. Никона на Афоне (События на Афоне // Рус. слово. 1913. № 175, 2 авг.). Некоторые архиереи выступили с открытой критикой в адрес Синода: в частности, еп. Ермоген (Долганов) обвинил

Синод в формально-бюрократическом отношении к проблеме (Дело афонских монахов // Там же. № 194, 23 авг.), а экзарх Грузии архиеп. Алексий (Молчанов) возложил вину за разгром имяславцев на обер-прокурора Саблера, «внука лютеранского пастора», и присоединил свой голос к хору голосов, требовавших его отставки (Слухи об отставке В. К. Саблера // Утро России. 1913. № 260, 10 нояб.; 1913. № 262, 13 нояб.).

Разгром имяславцев на Афоне получил широкую огласку в прессе. На афонские события откликнулись практически все российские издания, — как правые, так и левые, как лояльно, так и критически настроенные по отношению к церковной власти, — причем почти все они, за исключением официальных органов Синода, осудили насильственное выдворение имяславцев с Афона, осуществленное при помощи военных. В негативной оценке действий российской светской и церковной властей на Афоне сходились такие полярные по своей направленности издания, как «Гражданин», редактируемый кн. В. П. Мещерским, и левооктябристская «Речь» П. Н. Милокова. Единодушному осуждению подверглись действия архиеп. Никона, к-рые пресса называла «афонской экспансией» (Как покоряли Афон // Рус. молва. 1913. № 223, 27 июля), «набегом удалым» (Обзор печати // Там же. № 236, 9 авг.), «Ватерлоо архиепископа» (Лопатин. 1913) и др. подобными выражениями. А газ. «Голос Москвы» охарактеризовала деятельность архиеп. Никона и Синода следующим образом: «Тяжелая синодально-бюрократическая машина работает полным ходом, пущены в действие все части ее механизма, но толку от этого получается мало. Очевидно, в неизведанных глубинах народной души народилось неизбывное стремление к правде, неудовлетворенное правдой Синодской... Великую трагедию переживает сейчас Церковь, и, что уж яснее всего... смертельной опасности не видят и не хотят видеть те, которые в силу обета должны стоять на ее страже... Для Синода победный марш епископа Никона знаменует торжество Православия, но для Церкви — это один из самых тяжелых, самых роковых ударов, когда-либо выпадавших на ее долю» (Обзор печати // Рус. молва. 1913. № 247, 20 авг.).

Подобных публикаций в ближайшие месяцы после изгнания имяславцев с Афона появилось множество. Синод внезапно оказался почти в полной изоляции: общественное мнение сразу же стало на сторону гонимых иноков. Среди публикаций того времени первое место по остроте и резкости занимает ст. Н. А. Бердяева «Гасители духа», в которой он обрушился с вызывающей критикой на Святейший Синод и на все российские церковные и гос. власти. Бердяев, к тому времени уже известный философ, лит. критик и общественный деятель, говоря о причинах, побудивших его к написанию статьи, признавался, что у него «не было особых симпатий к имяславству», но что его «возмущали насилия в духовной жизни и низость, не-духовность нашего Синода» (Бердяев Н. А. Самопознание: (Опыт филос. автобиографии) // Собр. соч. П., 1989. Т. 1. С. 234–235). Статья интересна не столько богословскими выкладками молодого Бердяева, сколько тем возмущением и негодованием, с которыми он воспринял афонские события. Подобные чувства разделяли как представители верующей интеллигенции, так и достаточно далекие от Церкви, но сочувствовавшие идеям духовного возрождения — идеям, носившимся в воздухе с нач. XX в.: «На Афоне запахло «дымным порохом»... Истязаниями и изувечиваниями убеждают в правоте синодальной веры. Где же голос Церкви, который скажет свое властное слово по догматическому вопросу, затрагивающему самые основы христианства?» (Бердяев. 1913).

Вслед за Бердяевым на афонские события откликнулся обличительная статья в «Русской мысли» С. Н. Булгаков: «Своими действиями,— писал он,— Синод как будто хочет довершить давно уже происходящий разрыв нравственной связи между ним и церковным народом, и, конечно, самоубийственным для него является это расселение по городам и весям российским афонских «исповедников», вкусивших сладости архипастырского жезла» (Булгаков С. Н., прот. Афонское дело // Рус. мысль. 1913. Кн. 9. С. 42–43).

**Судьба имяславцев после 1914 г.** В 1-й пол. 1914 г. в деле имяславцев произошел перелом. Причиной его стали неск. факторов. Во-первых, мощная поддержка, оказанная имя-

славцам широкими общественными кругами в России, не осталась безрезультатной. Во-вторых, в спор на стороне имяславцев вмешалась высшая гос. власть в лице императора, что заставило и нек-рых членов Синода скорректировать свою позицию. В-третьих, в среде епископата нашлись иерархи, сочувственно отнесшиеся к имяславцам и принявшие деятельное участие в решении их судьбы. Наконец, в-четвертых, вопрос о судьбе имяславцев был поставлен в Гос. думе.

Важную роль в решении вопроса о судьбе имяславцев сыграл имп. Николай II. 13 февр. 1914 г. он вместе с имп. Александрой Феодоровной принял в Царском Селе депутацию афонских монахов-имяславцев: иеросхим. Николая, схимонахов Исаакия, Мартинаиана и мон. Манасию. По свидетельствам имяславцев, государь «принял их очень милостиво, выслушал всю историю их удаления с Афона и обещал им свое содействие к мирному урегулированию их дела, а Ее Императорское Величество... настолько была растрогана их печальной повестью, что не могла удержаться от слез» (Васильев (Зеленцов). 1997. С. 166–167). После встречи император записал в дневнике: «Приняли четырех афонских старцев из изгнанных отсюда» (Дневники имп. Николая II. М., 1991. С. 447). На высочайшую аудиенцию афонских монахов сопровождали редактор «Дыма отечества» А. Л. Гарязин и, по поручению обер-прокурора Синода Саблера, экзекутор канцелярии обер-прокурора М. Шергин. По окончании аудиенции афонцы поделились с Шергиным своими впечатлениями, к-рые он изложил в докладной записке, датированной 14 февр. 1914 г.: «Монашествующие вернулись из дворца в самом радостном настроении, глубоко растроганные оказанным им Высочайшим вниманием. По их словам, после получасового ожидания во Дворце, они были удостоены милостивой беседы с Государем Императором и Государыней Императрицей Александрой Феодоровной в продолжение приблизительно 40 мин[ут], при чем в комнате, где велась беседа, из свиты никто не присутствовал. В конце Аудиенции, на просьбу монашествующих о даровании им Высокой милости лицезреть Наследника Цесаревича, в комнату вошел Его Императорское Высочество и подал мо-

нахам руку, которую те поцеловали, а один из них, в благоговейном чувстве склонившись перед Царственным отроком, облобызал Его в голову. Затем Высокомилостивая Аудиенция была закончена и монашествующие доставлены на вокзал» (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59. Л. 133).

Проявление монаршей милости к имяславцам не осталось незамеченным в Синоде, тем более что главный виновник афонского погрома архиеп. Никон так и не был удостоен высочайшей аудиенции после возвращения с Афона. Синод начал искать новые возможности повлиять на имяславцев и новые пути для судебного решения их вопроса. 14 февр., на следующий же день после приема государем имяславцев, в Синоде началось обсуждение вопроса о 25 монахах-афонцах, подавших прошение о пересмотре их дела (Там же. Л. 152–154 об.). Определением Синода № 1471 от 14–18 февр. 1914 г. Московской синодальной конторе под председательством митр. Макария (Невского) было поручено произвести над ними суд. 23 февр. в покоях митр. Макария состоялось 1-е совещание по делу о 25 имяславцах, подлежащих суду Московской синодальной конторы. Нек-рые из подлежащих суду имяславцев в апр. 1914 г. начали съезжаться в Москву. 16 апр. неск. имяславцев встретились с митр. Макарием. В то же время 12 имяславцев во главе с иеросхим. Антонием (Булатовичем) отказались от всякого участия в суде. 25 марта 1914 г. Булатович направил письмо императору, в к-ром предложил создать независимую специальную комиссию из духовных и светских лиц и дать возможность высказаться обоим сторонам. 11 апр. Булатович и его единомышленники направили в Синод заявление, в котором известили о своем разрыве с офиц. Российской Церковью: «Мы, нижеподписавшиеся, заявляем Святейшему Синоду, что мы всегда неизменно пребывали и ныне пребываем в учении Святой Православной Церкви и не допускаем себе ни на йоту отступить от вероучения Святой Церкви Православной, понимая его так, как оно изложено в Православном Катехизисе и в Творениях Святых Отцов и как оно доселе понималось Церковью. Ныне же Святейший Синод привлекает нас к суду за «измышление», якобы, «и распространение богохульного и ерети-

ческого учения о Божестве Имени Божия». Не можем мы согласиться с основательностью этого обвинения, будто исповедание Божества Имени Божия есть учение богохульное и еретическое, ибо оно находит многочисленные подтверждения в творениях Святых Отцов Церкви... В наших прошениях Святейшему Синоду мы неоднократно указывали на неправославие этих тезисов и просили пересмотреть и исправить их... Однако, Святейший Синод не только не внял нашим прошениям, но, продолжая пребывать при тех же мнениях, осудил наше согласное с святоотеческим учением почитание Божества Имени Божьего как ересь и наименовал нас, православных иноков, несправедливым и оскорбительным названием «имябожников». Заключая из этого, что вышесказанное неправильное учение о Имени Божиим не есть случайно вкрапшаяся ошибка, но принято отныне Синодом бесоворотно, как догмат, мы с прискорбием и с горестью вынуждены, ради сохранения чистоты веры Православной, отложиться от всякого духовного общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомышленными с ним впредь до исправления означенных заблуждений... Посему мы заявляем также, что на суд Московской Синодальной конторы явиться отказываемся» (В Святейший Правительствующий Синод иноков афонских заявление // *Вечернее время*. 1914. № 739, 16 мая).

30 апр. обер-прокурор Саблер официально представил Синоду записку, полученную им от государя 15 апр.: «В этот Праздник Праздников, когда сердца верующих стремятся любовью к Богу и ближним, душа моя скорбит об Афонских иноках, у которых отнята радость пребывания в храме. Забудем распрю — не нам судить о величайшей святыне: Имени Божиим, и тем навлекать гнев Господень на родину; суд следует отменить и всех иноков... разместить по монастырям, возвратить им монашеский сан и разрешить им священнослужение» (РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59. Л. 167, 169).

«Суд над имябожниками» состоялся 24 апр. 1914 г. Из 25 подлежащих суду иноков в Московскую синодальную контору на утреннее заседание явились лишь 6. Имеющиеся свидетельства о том, как прохо-

дил «суд над имябожниками», противоречивы. С одной стороны, в донесениях Московской синодальной конторы № 1261 от 24 апр., № 1302 от 28 апр. и № 1442 от 8 мая говорится о том, что и на самом судебном заседании, и на исповеди через духовника контора разъясняла монахам ложность «новых лжеумствований об именах Божиих, возвещаемых схимонахом Иларионом, Антонием (Булатовичем) и их единомышленниками, которые справедливо называются имябожниками», после чего принимала их в общение и снимала наложенные прежде Синодом наказания (Забутые страницы русского имяславия. 2001. С. 212–216; ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 359. Л. 91–93). С др. стороны, по сообщениям прессы, основанным на свидетельствах присутствовавших в суде имяславцев, суд над ними скорее номинал торжественное признание правоты подсудимых, чем собственно судебное заседание. Согласно этим свидетельствам, утреннее заседание 24 апр. началось молебном в храме Двенадцати апостолов, совершенным митр. Макарием. По окончании молебна члены суда и подсудимые проследовали в Синодальную контору, где, обратившись к инокам, митрополит спросил их, «веруют ли они так, как верует Святая Православная Кафолическая Церковь, как утвердили Вселенские и Поместные Соборы и как верует Святейший Синод и вся иерархия, и не прибавляют ли они к этому учению чего-либо нового и не убавляют ли». Иноки ответили, что они «желают исповедовать святую веру в согласии со всей Православной Кафолической Церковью». В заключение митрополит предложил инокам подтвердить свое исповедание правосл. веры целованием креста и Евангелия, что они и исполнили. После этого митрополит благословил их и пожелал им всегда и впредь быть верными Церкви. Обо всем совершившемся был составлен акт, подписанный в ходе вечернего заседания всеми участниками суда (Суд над «имябожниками» // *Свет.*: Газ. Пг., 1914. № 108, 27 апр.).

Положительное решение Московской синодальной конторы по делу имяславцев оказало прямое влияние на судьбу лишь неск. десятков монахов — гл. обр., тех, к-рые находились в эпицентре борьбы и потому могли следить за происходившим. Абсо-

лютное же большинство изгнанных с Афона иноков, разбросанных по городам и весям Российской империи, продолжало оставаться в неведении и недоумении относительно своей судьбы. Мн. епархиальные архиереи, настоятели мон-рей и приходские священники и после решения Синодальной конторы руководствовались прежними директивами Синода и не допускали «имябожников» к причащению.

Суд Московской синодальной конторы происходил на фоне прений по вопросу о судьбе изгнанных с Афона иноков в IV Гос. думе. Инициаторами дискуссии стали депутаты от левой фракции октябристов, для к-рых это был удобный повод выступить с резкой критикой в адрес обер-прокурора Саблера (*Рожков В., прот.* Церковные вопросы в Государственной думе. Рим, 1975. С. 335–354). Впервые октябристы обратились к этому вопросу на совещании, состоявшемся в Москве 17 окт. 1913 г. под председательством А. И. Гучкова. В ходе этого заседания проф. К. И. Линдеман, автор циркуляра «О сплочении перед надвигающейся опасностью революции», сделал доклад об афонских событиях. «Вина монахов, — сказал он, — только в том, что они думают не так, как Синод». Совещание постановило: «Представить весь материал по афонскому делу в думскую фракцию октябристов для внесения в Гос. думу соответствующего запроса» (Совещание октябристов в Москве // *Рус. слово*. 1913. № 336, 13 окт.). 19 февр. 1914 г. запрос, адресованный председателю Совета министров, министру внутренних дел, министру юстиции и министру финансов, был внесен. В запросе подробно описывались действия одесских чиновников полиции таможенного надзора и канцелярии градоначальника после прибытия в Одессу 13 июля 1913 г. группы изгнанных с Афона имяславцев. По мнению авторов запроса, в действиях чиновников имелись признаки преступлений, предусмотренных различными статьями «Уложения о наказаниях», такими как превышение власти, оскорбление словами и действием, противозаконное взятие под стражу, содержание под арестом и оскорбительное обращение с задержанными; чины одесского прокурорского надзора обвинялись в «противозаконном бездействии», что тоже подпадало под статьи «Уложения

о наказаниях» (Запросы об афонском деле // Дым отечества. 1914. № 10, 6 марта).

7 марта 1914 г. запросы октябристов обсуждались на заседании Госдумы в Таврическом дворце. С речью в защиту имяславцев выступил депутат Е. П. Ковалевский: «Не смотря на мое полное нежелание касаться религиозно-догматических заблуждений афонцев и их отношения к церкви, я считаю нравственным долгом заявить, что те из афонских изгнанников с которыми мне пришлось лично беседовать и видеться, производят впечатление людей искренних, глубоко верующих и нравственно чистых. Церковь могла их осудить с своей точки зрения, но мы и общество можем поддержать их с точки зрения обыденных нравственных требований» (Запрос об афонских монахах // Петербургский листок. 1914. № 65, 8 марта). Тема правового положения имяславцев возникла также в сер. марта 1914 г. во время заседания Бюджетной комиссии Думы, обсуждавшей смету Святейшего Синода в присутствии синодального обер-прокурора Саблера. 28 апр. 1914 г. Дума вернулась к обсуждению вопроса об изгнанных с Афона иноках-имяславцах на заседании, посвященном смете Святейшего Синода. На этот раз первым об имяславцах заговорил представитель «официального православия» еп. Елисаветградский, вик. Херсонской епархии *Анатолій (Каменский)*, один из 48 депутатов IV Госдумы в священном сане. В своей речи он поставил имяславцев в один ряд с «трезвенниками» и др. сектантами, упомянув и об особой роли Булатовича в афонском деле (Речь епископа Анатолия по смете Св. Синода // Колокол. 1914. № 2399, 1 мая). Обер-прокурор Саблер в своей речи также коснулся дела афонских иноков: «Это дело будет предметом особого обсуждения... Это дело возникло вследствие недоразумения. Дело это сложилось прискорбно, но теперь я могу сказать, что оно вступило на тот благоразумный и желательный путь, который приведет к умиротворению» (Государственная Дума: Заседание 28 апр. // Газета Копейка. 1914. № 2077, 29 апр.). Известный историк, культуролог и политический деятель, лидер фракции народной свободы депутат П. Н. Миллюков в своей речи обрушился на то понимание церковной жизни, к-рое

было отражено в отчете обер-прокурора. В этом отчете, по словам Миллюкова, вся церковная жизнь была сведена к серии торжественных событий, таких как «прославление мощей святителя Иоасафа», «празднование трехсотлетия со дня кончины Ермогена», «восстановление церковного чествования преподобномученика Ефросина», но при этом почти ничего не говорилось о реальных проблемах церковной жизни. Упомянулось только об «угрожающем развитии инославной и иноверной пропаганды». Причиной такого понимания церковной действительности синодальным руководством Миллюков считал тот факт, что Церковь «замкнулась в своей иерархии». «Кругом идет напряженный, доходящий до болезненности процесс изыскания новых путей духовно-нравственной жизни страны, делаются страшные усилия, чтобы пробить путь вперед, происходит необычайный, единственный в истории нашего духовного сознания переворот». А иерархия, замкнувшаяся в самой себе, занимается только текущими вопросами и не следит за развитием религ. жизни (*Миллюков*. 1914). 30 апр. 1914 г. рассмотрение вопроса об имяславцах было закончено единогласным принятием Думой запросов к министрам иностранных дел, внутренних дел, финансов и юстиции (Государственная Дума. 4-й созыв. Сессия 2-я. Стенографические отчеты. СПб., 1914. Ч. 3. Стб. 1578–1580).

19 июля 1914 г. Германия объявила войну России. Мн. священнослужители, в т. ч. нек-рые ранее запрещенные в служении имяславцы, подали прошение о назначении полковыми священниками в действующую армию. Среди клириков, подавших такое прошение, был и иеросхим. Антоний (Булатович). Благодаря действиям митр. Макария мн. имяславцы в священном сане получили разрешение на священнослужение и были отправлены на фронт в качестве полковых священников. Иным было положение простых монахов, не имевших священного сана. Большинство из них проживало по месту прописки: лишённые монашеского звания и возможности причащаться Св. Таин, они были изгоями даже в своих родных городах и селах. После объявления войны трудность их положения усугубилась: их начали призывать на фронт в ка-

честве простых солдат. Иноки считали для себя неприемлемым брать в руки оружие, однако отказаться от военной службы не могли.

В течение 1915–1916 гг. Святейший Синод продолжал сохранять в целом негативное отношение к имяславцам, но в то же время признал правомочными действия митр. Макария, восстановившего их в монашеском звании и разрешившего мн. из них священнослужение. Об этом свидетельствует Определение Синода от 10 марта 1916 г. за № 2670, явившееся ответом на ходатайство группы афонских иноков во главе с архим. Давидом об офиц. публикации в «Церковных ведомостях» данного имяславца в 1914 г. разрешения причащаться Св. Христовых Таин. Святейший Синод постановил «уведомить преосвященных, что афонские иноки, не принятые еще в общение с Церковью, могут быть принимаемы в таковое общение по надлежащем испытании их в верованиях и по засвидетельствовании ими о своей преданности Православной Церкви, точном следовании ее догматам и учению, отречении от имябожнического лжеучения и послушании богоустановленной иерархии, с целованием Святого Креста и Евангелия, без требования от них какого-либо письменного акта и засим, как принятие в общение с Церковью, они подлежат допущению к Святому Причастию и погребению по чину Православной Церкви, о чем, для исполнения настоящего Определения, напечатать в «Церковных ведомостях»» (Забытые страницы русского имяславия. 2001. С. 270–288). Однако по указанию обер-прокурора А. Н. Волжина Определение не было опубликовано по причине содержания в нем упоминания об «отречении от лжеучения».

Вопрос об отношении к И. был одним из пунктов повестки дня Поместного Собора 1917–1918 гг. Обсуждение этой темы происходило в специально сформированном Подотделе Отдела по внутренней миссии. В состав Подотдела вошли 22 чел., в числе к-рых были лица, симпатизировавшие И., такие как еп. Полтавский *Феофан (Быстров)*, автор монографии об имени Божием в ВЗ, С. Н. Булгаков, Е. Н. *Трубецкой*, и ярые противники И., такие как миссионер В. И. Зеленцов (впосл. еп. Прилукский Василий; см. ст. *Василий (Зеленцов)*). В архиве сохра-

нились протоколы лишь 3 заседания Подотдела. Первое происходило 1 дек. 1917 г. В ходе заседания состоялся обмен мнениями по вопросу о предстоящих работах Подотдела и их общем направлении. «Признано после обсуждения, что предмет занятий обширен и сложен, требует усиленных систематических работ в течение продолжительного времени, и постановлено в следующем заседании разработать программу работ. Так как афонское движение, перекинувшееся в Россию, с одной стороны, является мистико-догматическим движением среди монахов, с другой стороны, осложнилось на Афоне местными бытовыми неурядицами, и так как, в-третьих, Константинопольский Патриарх и Русский Святейший Синод уже предпринимали некоторые меры ко введению этого религиозного движения в нормальное русло и к ликвидации всего ненормального, примешавшегося к этому движению, то намечено было вести работы в таком направлении: 1) подробно исследовать догматическую сторону вопроса о почитании афонитами имени Божия; 2) обследовать всю историю афонского движения со всеми его осложнениями и отношение греческой и русской церковной власти к этому движению во всех его подробностях» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 1–1 об.).

2-е заседание состоялось 8 дек. 1917 г. под председательством еп. Феофана. Подотдел заслушал его программное предложение о необходимости разделения работы Подотдела на следующие части: 1) история афонского движения; 2) история отношений церковной власти к этому движению; 3) рассмотрение синодального послания, изданного по поводу «имебожнической смуты», а также рассмотрение и тех докладов, с которыми это послание имеет тесную связь; 4) общее религиозно-философское введение к вопросу о почитании имени Божия; 5) историко-патрологическое освещение вопроса о почитании имени Божия; 6) изложение библейского учения о почитании имени Божия; 7) мистико-аскетическое освещение этого предмета. Подотдел постановил принять предложенную программу работ (Там же. Л. 6–6 об.). В янв.—февр. 1918 г. Подотдел на заседании не собиравшись.

3-е заседание Подотдела состоялось 26 марта 1918 г. под председа-

тельством еп. Калужского Феофана (Тулякова). На нем было постановлено: «а) Продолжать работы Подотдела по прежней программе, с тем чтобы в пункте первом программы (история афонского движения) обратить особенное внимание на дисциплинарную сторону движения; б) просить Священный Синод содействовать Подотделу в продолжении его работ по его предмету и для этого во время перерыва между сессиями образовать при Священном Синоде комиссию для этих работ; при этом сообщить Священному Синоду к сведению о том, что Подотдел об афонском движении начал свои работы по этому предмету, и о программе этих работ Подотдела, и что члены Подотдела могли бы войти в эту комиссию; в) иметь в виду, что для полноты освещения вопросов, исследуемых Подотделом, встретится надобность в отобрании для представления Собору показаний от лиц, подвергнутых ранее дисциплинарному церковному суду за участие в афонском движении; г) иметь в виду, что, для выяснения и освещения народу сущности афонского дисциплинарного движения и связанного с ним религиозного умственного движения, понадобится от имени Собора издать не только определение, но и особое печатное изъяснение» (Там же. Л. 8 об.). Этим исчерпывается информация о заседаниях Подотдела, содержащаяся в архиве Поместного Собора 1917–1918 гг.

После окончания работы Собора в сент. 1918 г. и реквизиции Покровского монастыря иеросхим. Антоний вновь подал Патриарху прошение о разрешении в священнослужении. Одновременно В. И. Зеленцов доложил Патриарху о завершении работы Подотдела по афонской смуте и о необходимости принятия строгих мер против «имебожников». 8(21) окт. Синод постановил считать разрешение в священнослужении, выданное Булатовичу и др. имяславцам на время войны, прекратившим свое действие, а прошение Булатовича считать не заслуживающим удовлетворения, доколе он будет «оказывать непослушание церковной власти и распространять свои осуждаемые церковной иерархией умствования к соблазну Церкви». Под заявлением подписались Патриарх Тихон, митр. Агафангел, митр. Арсений, митр. Сергей, архиеп. Евсевий, архиеп. Михаил (Постанов-

ление Св. Патриарха и Св. Синода Российской Церкви от 8(21) октября 1918 г. Маш. (из архива свящ. Павла Флоренского)).

В 20-х гг. начался новый этап в истории И. Он ознаменовался активизацией философской мысли в рамках имяславского движения, связанной прежде всего с именами свящ. Павла Флоренского и А. Ф. Лосева. Именно они явились главными творцами самобытной рус. «философии имени». В 1921 г. в Москве — в храме Христа Спасителя, в храме свт. Николая, что на Курьих ножках, а также на частных квартирах — проходили общественные чтения по вопросу об И., в к-рых свящ. П. Флоренский принимал активное участие. Главной темой его выступлений была разработка «философской теории имен» на основе противопоставления реализма и номинализма (Флоренский. 2000. Т. 3(1). С. 558–562).

Ту же проблематику разрабатывал А. Ф. Лосев. Уже в 10-х гг. XX в. он общался с Булгаковым, свящ. П. Флоренским и Е. Н. Трубецким, впосл. сблизился с М. А. Новосёловым и др. «высокопросвещенными российскими богословами», стоявшими на имяславских позициях, а также с нек-рыми изгнанными с Афона иноками, один из к-рых, архим. Давид, стал его духовником. Для Лосева и его жены В. М. Лосевой-Соколовой И. стало не только предметом научного интереса, но и «исповеданием веры» (Тахо-Годи. Лосев. 1997. С. 109). Вокруг Лосевых сформировался в 1922 г. имяславческий кружок, поставивший своей целью ознакомить церковные круги с И. и разработать формулировки об имени Божиим, которые удовлетворяли бы имяславцев и могли быть приняты Поместным Собором. Деятельность кружка продолжалась до 1925 г., «когда начались систематические аресты и арестованных уже не выпускали» (Она же. Из истории создания и печатания рукописей А. Ф. Лосева. 1997. С. X).

На рубеже 20-х и 30-х гг. происходили массовые аресты духовенства и монахов, в т. ч. и сочувствующих И. В 1930 г. Чрезвычайная комиссия сфабриковала дело «Всесоюзного центра церковно-монархической организации «Истинное православие»», в котором особая роль отводилась «контрреволюционной монархической организации «имяславцев»» (Истинно-православные

в Воронежской епархии / Публ.: М. В. Шкаровский // *Минувшее*. М.; СПб., 1996. Вып. 19. С. 343). В дело включили Новосёлова, Лосева, Лосеву-Соколову, математика Д. Ф. Егорова, священников Ф. К. Андреева, Н. К. Прозорова и др. Им приписывался план свержения советской власти как «власти антихриста» и восстановления монархии. 18 апр. был арестован Лосев. В следственном деле сохранилась «Справка о роли профессора Лосева А. Ф. в антисоветском движении»: «Будучи непримиримым врагом Советской власти и приверженцем православия в его самых черносотенных, диких формах, Лосев еще в 23–24-х гг. сблизился с руководителями имяславия, расценивая это движение «как наиболее активное и жизнедеятельное течение внутри церкви»... Жена Лосева в своих показаниях заявляет: «По своим религиозным взглядам Алексей Федорович Лосев и я исповедуем имяславие, которое является наиболее совершенной формой выражения сущности православия» (*Пульга А. В.* Диалектика жизни // *Родина*. 1989. № 10. С. 94). 3 сент. 1931 г. А. Ф. Лосев получил 10 лет лагерей.

Массовые аресты духовенства и монашествующих не оставили в стороне и последнее прибежище имяславцев — горы Кавказа. До нач. 30-х гг. одним из крупных имяславческих центров был пос. Псху в 80 км от Сухуми: именно туда в 1913 г. переехала значительная часть вывезенных с Афона имяславцев (*Полонев*. 1931. С. 25). К 1930 г. в поселке и прилегающей к нему долине находилось не менее 100 монахов, 12 священников, 8 молитвенных домов. Кельи были разбросаны по всей долине. Результатом просветительской деятельности монахов было то, что «за все десять лет [советской власти] в Псху не вырос ни один комсомолец, ни один коммунист». Еще в 1929 г. местный школьный учитель «каждое воскресенье водил ребят в церковь, с молитвами начинал и кончал уроки» (Там же. С. 84–86). Однако в 1930 г. монахов кнутами выгнали из Псху. «Отшельники, их было наверное сто человек, шли с пением псалмов и благодарили Бога, — вспоминал вполс. участник московских религ. кружков К. С. Родионов. — Старика по дороге умирали. Пригнали в Сухумскую тюрьму, из нее погнали в Тифлис (с 1936

Тбилиси). Так кнутами ликвидировали Псху» («Свете тихий»: Жизнеописание и труды епископа Серпуховского Арсения (Жадановского). М., 1996. Т. 1. С. 486). Летом 1931 г. чекистами сфабриковано дело «монархической повстанческой организации, действовавшей в 1927–1930 годах в долине Псху и на озере Рица». 8 окт. коллегия ОГПУ приговорила часть арестованных к расстрелу; 26 окт. приговор приведен в исполнение в Новороссийске («Вменихомся яко овцы заколения». 1996). Др. арестованные были приговорены к различным срокам тюремного заключения.

После массовых арестов нач. 30-х гг. оставшиеся в живых имяславцы окончательно ушли в подполье. Большинство из них с 1927 г. состояло в т. н. иосифлянском движении, отказавшемся почитать митр. Сергия (Страгородского). В 1937–1938 гг. погибли представители «ученого имяславия»; 8 дек. 1937 г., после 4 лет лагерей, расстрелян свящ. П. Флоренский, а 17 янв. 1938 г. к расстрелу приговорен М. А. Новосёлов. На Поместном Соборе Русской Православной Церкви 2000 г. Новосёлов причислен к лику святых. Из активных деятелей «московского кружка» имяславцев к кон. 30-х гг. на свободе оставался только Лосев, выпущенный из лагеря досрочно, в 1933 г.

**Учение имяславцев в 1913 г.** Богословское учение имяславцев на момент его осуждения в 1913 г. трудно представить в виде непротиворечивой законченной системы. На раннем этапе формирования И., в частности в книге схим. Илариона «На горах Кавказа», были намечены лишь основные пункты этого учения. Первой попыткой систематизации И. стала опубликованная в 1913 г. «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» иеросхим. Антония (Булатовича). Началом философского осмысления имяславской проблематики стали появившиеся в том же году публикации свящ. П. Флоренского и М. Д. Муретова.

**Схимонах Иларион (Домрачёв).** В трудах схим. Илариона получило богословское обоснование учение прав. Иоанна Кронштадтского о том, что «Имя Божие есть Сам Бог». Эта формула, ставшая знаменем, под к-рым выступают имяславцы, понимается в том смысле, что Бог присутствует в Своем священном име-

ни, но имя не отождествляется с Богом. Иларион утверждает также, что имя Божие неотделимо от Самого Бога; выдвигает теорию связи между именем предмета и самим предметом; утверждает, что имя Божие «достопоклоняемо», т. е. заслуживает молитвенного поклонения; защищает учение, согласно которому имя Иисус предсуществовало в Предвечном Совете Пресв. Троицы, понимая имя Божие как совечное Самому Богу. По учению Илариона, имя Иисус относится в равной степени к человеческому и божественному естеству Христа (подробнее см. в ст. *Иларион (Домрачёв)*).

**Иеросхимонах Антоний (Булатович).** Основным манифестом И. в период имяславских споров стала «Апология...» иеросхим. Антония (Булатовича). Она была первой серьезной попыткой богословского обоснования учения имяславцев. Книга состоит из 12 глав и заключения, содержащего краткие тезисы о почитании имени Божия. В этом сочинении впервые высказывания разных авторов об имени Божием были сведены в одну подборку, служащую своего рода хрестоматией текстов по данной теме. Учение о том, что «Имя Божие есть Сам Бог», на протяжении всей книги подкрепляется многочисленными цитатами из Свящ. Писания ВЗ и НЗ, творений св. отцов и богослужебных текстов правосл. Церкви. Кроме того, в «Апологии...» была предпринята попытка обосновать имяславское учение о Божестве имени Божия на основе паламитского различия между сущностью и энергией Бога. В нач. XX в., когда это сочинение создавалось, учение свт. Григория Паламы было в России мало кому известно, поскольку творения этого автора (за исключением неск. аскетических произведений, вошедших в «Добротолубие») были недоступны рус. читателю. К достоинствам «Апологии...» относится также то, что в ней приводится множество ссылок на богослужебные тексты и богослужебную практику правосл. Церкви. Последнее, безусловно, является заслугой иеросхим. Антония: в его времена богослужебные тексты редко рассматривались в качестве источника догматического Предания. В эпоху разрыва между богословием и богослужением, между *lex credendi* и *lex orandi*, между учением о Боге и жизнью в Боге всякая попытка сблизить

одно с другим путем осмысления богословских истин через призму литургического опыта сама по себе заслуживает большого интереса.

Однако у «Апологии...» были и существенные изъяны. Она содержит ряд спорных, с т. зр. традиц. правосл. догматики, положений, которые, по мнению оппонентов Булатовича, граничили с ересью. Именно эти положения и оказались в центре полемики, начавшейся после публикации сочинения. Существенный недостаток книги — тенденциозный характер изложения: нередко отдельные изречения из Свящ. Писания и из творений св. отцов, вырванные из контекста, подгоняются автором под его богословское видение. Задавшись целью во что бы то ни стало доказать, что «Имя Божие есть Сам Бог», автор иногда привлекает для доказательства тексты, в которых эта идея отсутствует; в некоторых случаях он «дописывает» святоотеческие тексты, искажая их смысл. Еще один существенный изъян книги Булатовича — отсутствие в ней систематического исследования о святоотеческом понимании имени Божия и имени вообще. Одни и те же термины употребляются в разных значениях, в результате чего создается путаница понятий.

«Апология...» представляет собой прежде всего трактат о величии, святости, всеприсутствии и всеобъемлющем характере имени Божия. Не только Свящ. Писание и Свящ. Предание Церкви являют величие имени Божия, но и весь тварный мир, все устройство вселенной и вся история человечества, которые, по мнению автора книги, суть не что иное, как откровение различных имен Божиих: «Господи, взираю кругом, и все, и небо, и земля пишут мне Имя Твое: Преплагий, Всесильный и Премудрый; и куда ни обращу взора моего, нигде не могу избежать того, чтобы не читать на всем Имя Твое написанное! Помыслию ли о небесных Силах, и они учат меня вопиять: «Свят, Свят, Свят, Господь Сил!». Проникну ли умом до самых глубин моря и до необитаемых краев земли, и там вижу, что на них излилась премудрость Твоя, и не оставлены они вездесущим промыслом Твоим, так что и они гласят величие Имени Твоего. Обращу ли взор на себя и на род человеческий, зрю неизреченное Твое Имя... Ибо о Сем Имени Твоём вопиет история

всех веков человечества, столь жестокого и неблагодарного к Тебе, и столь милуемого и ущедряемого Тобою... Но еще и доселе не закончено написание Имени Божия, имеет еще написаться Имя Нестерпимославного и Страшного и Святого, — и это Имя восчувствует во всей силе Его всякая словесная тварь, от начала создания жившая, как все ангельские чины и святые люди, так и все грешные люди и все бесы!» (*Антоний (Булатович)*. Апология. 1913. С. 90–91).

Во всяком имени, в частности в имени человеческом, Булатович различает 3 уровня: 1) звуки и буквы имени, т. е. внешнюю оболочку; 2) значение, которое мы вкладываем в произносимое имя; 3) значение, которое вложено в имя Самим Богом. Вот как эта «философия имени» сформулирована в «Апологии...»: «Имя так же объемлет одним именованьем и все существо, и все присутствие, и свойства, и особенности, и действия человека, как заглавие книги объемлет собой все свойства самой книги и всего, что в ней написано, и даже того действия, которое производит книга на читателей. Так, под названием собственного человеческого имени известно бывает другому человеку все то, что он знает о сем человеке, и хотя бы два человека назывались одним и тем же собственным именем, но человек с именем каждого соединяет в представлении своем и все, что знает о нем, почему, когда относит, например, имя Иоанн к Предтече, то объемлет сим наименованием все, что знает о Предтече, а когда относит имя Иоанн к Златоусту, то объемлет им все, что знает о Златоусте. Но Богу известны все свойства и действия каждого человека в совершенстве, и если человек о другом человеке знает как бы только несколько отрывочных страниц из его книги жизни, то Бог знает каждую букву и черту в ней, и все это неотделимо от заглавия сей жизни, т. е. неотделимо от собственного имени человека, объемлет им всего человека со всеми его делами, словами и мыслями, со всеми его желаниями, обстоятельствами жизни и проч. Поэтому, например, поминая, скажем, на проскомидии имена усопших, неведомых нам людей, мы как бы именуем заглавия неизвестных нам, но доподлинно известных Богу книг жизни этих людей, и Бог, хотя

у Него множество бесчисленных и Иванов и Петров и Павлов, однако знает, что именно об этом Иване и Петре и Павле просим, а не о другом, и творит сему Ивану и Петру и Павлу милость, изглаждая черные страницы жизни из его книги» (Там же. С. 88–89).

Т. о., имя есть не просто кличка, обозначающая то или иное живое существо, но символ, служащий напоминанием обо всех характеристиках его носителя. Имя человека, кроме того, есть связующее звено между человеком и Богом. Если мы вкладываем в имя каждого конкретного человека то или иное содержание в зависимости от степени нашего знания человека и от нашего отношения к нему, то для Бога каждое имя есть некая всеобъемлющая характеристика человека, заключающая в себе все его свойства и особенности. При этом одно и то же имя может употребляться для обозначения разных людей, так что одни и те же звуки и буквы будут иметь разное значение в зависимости от того, к кому они относятся. Имя Иоанн, когда речь идет о Предтече, не идентично имени Иоанн, когда речь идет о Златоусте: те же звуки и буквы имеют разный смысл. Т. о. опровергается тезис о том, что имя Иисус применительно ко Христу идентично этому же имени применительно к Иисусу Навину или Иисусу, сыну Сирахову.

Как автор «Апологии...» понимает имя Божие и в каком смысле называет имя Божие Богом? Однозначно ответить на этот вопрос не представляется возможным. В некоторых случаях Булатович отождествляет имя Божие со Словом Божиим, называя последнее «Именем Неименоваемого». Речь, т. о., идет о воплотившемся Слове, т. е. о Сыне Божиим (Там же. С. 32–33). Однако в др. случаях выражение «имя Божие» указывает у Булатовича не на Сына Божия, а на словесную энергию Божества, в которой присутствует Бог всеми Своими свойствами. Есть, с одной стороны, «неименованное Имя» Бога, т. е. Его непостижимая сущность, а есть «именоваемые Имена» Божии — Его энергии, отражающие в себе и являющие «неименованное Имя»: «Так как Имя Божие есть понятие многозначное, то выразимся определеннее, в каком смысле исповедуем мы Божество Имени Божия в нем. Мы видели, что в самом высоком смысле



своем Имя Божие есть Слово Божие, есть неименуемое Имя Божества, обладающее всеми Божественными свойствами. Во-вторых, в именуемых Именах Божиих мы почитаем их Божественное достоинство, ибо они суть истинные лучи истинного неименуемого Имени и, поелику суть словесное действие Божества, обладают Божественными свойствами. Впрочем, этих Божественных свойств: единосущия, присносушция, духовного существа, и пр. мы не приписываем тем буквам, которыми выражается Божественная истина, но лишь самому слову истины. Поэтому, когда мы говорим о Имени Божием, имея в виду сущность Самого Имени, которым именуем Бога, то мы говорим, что Имя Божие есть Сам Бог, когда же мы имеем в виду буквы и слога, коими условно выражается истина о Боге и Имя Божие, то мы говорим, что Бог присутствует во Имени Своем» (Там же. С. 41).

Т. о., в понятие «имя Божие» Булатович вкладывал различное содержание в зависимости от контекста. Иногда он называет «именем Божиим» Сына Божия, Своим воплощением явившего миру «неименуемое Имя» Божества: в этом случае под «неименуемым Именем» понимается сущность Божия. В др. случаях само «неименуемое Имя» отождествляется с Сыном Божиим. Иногда речь идет уже не о сущности Божией, являемой именем Божиим, но о «сущности Самого Имени, которым именуем Бога». Такая терминологическая непоследовательность затрудняет понимание богословского учения имяславцев, как оно сформулировано в «Апологии...».

По учению Булатовича, Бог по Своей сущности неименуем, однако свойства и действия Божии могут быть именуемы. В основе этой мысли лежит паламитское различие между сущностью Божией и энергиями Божиими (об этом см. в ст. *Григорий Палама*): сущность Божия непостижима для человека и неименуема, тогда как энергии, т. е. действия, проявления сущности Божией в тварном мире, посредством к-рых человек приобщается к Богу, могут быть именуемы. Энергии, как и Сам Бог, нетварны, и в них Бог присутствует всем Своим существом. В этом смысле всякое действие Божие, всякое слово Божие, всякое проявление Бога вовне может быть названо «Богом»: «Бог неименуем,

т. е. самая сущность Божества пребывает неведомой и непостижимой для умов тварных и невыразима словом тварным; но поелику человеческая душа создана по образу и подобию Божию, т. е. обладает свойствами, подобными тем, коими обладает Бог, то свойства Божии могут быть именуемы человеком по известным ему о Боге свойствам, которые Сам Бог открыл человеку, или из творения Своего, или в Слове Своем. Одно из свойств Божиих есть истинность Его, и, следовательно, всякое слово истины есть действие словесное Самого Бога, и следовательно, как действие Божие, и есть Сам Бог» (Там же. С. 22).

Многочисленно на протяжении всего сочинения иеросхим. Антоний отвергает обвинение в обожевлении звуков и букв имени Божия: «Если противник наш мнит, что кто-либо из нас обоготворяет тварные звуки и тварные буквы, коими выговаривается и пишется Имя Божие, то он ошибается, ибо и мы этих условных знаков и букв не обожаем, ибо не воплощаем в них Истины Божественной, но смотрим на них лишь как на условные знаки, коими человечество приняло высказывать известные идеи; на эти тварные звуки и буквы мы смотрим лишь как на условную, так сказать, оболочку Самого Имени Божия, Богом же называем самую идею о Боге, Самую Истину о Триипостасной Истине» (Там же. С. 101). Впрочем, в заключительных тезисах «Апологии...» говорится о том, что звукам и буквам имени Божия, хотя они и не являются действием Божества, а являются действием человеческого тела, «присуща благодать Божия ради Божественного Имени, ими произносимого» (Там же. С. 188).

Опровергается в «Апологии...» и мнение о том, что имя Божие, не будучи сущностью Божией, не имеет Божественного достоинства. Во всех энергиях Божиих, в т. ч. и в божественных именах, присутствует, по мнению Булатовича, неименуемая сущность Божия, а потому они могут быть названы «Богом»: «Имяборцы приходят к заключению, что, следовательно, и Имя Божие отнюдь не имеет Божественного достоинства, ибо не есть самая сущность Божества, забывая то, что Божественным достоинством обладает не только сущность Сущего, но и Свойства и действия Сущего. Но мы признаем

Божественное достоинство Имени Божия, ибо, именуя Бога по откровенным нам свойствам Его, мы хотя не именуем Самой сущности Сущего, но имеем эту сущность Сущего неотделимо в именуемых свойствах Божиих» (Там же. С. 23).

Булатович также опровергает мнение, что, коль скоро все имена Божии произносятся на человеческом языке, они имеют человеческое, а не божественное происхождение. Как только человеческое имя или понятие будет употреблено применительно к Богу, оно становится носителем Божественного присутствия, утверждает он: «Те имена, коими мы именуем Бога, хотя и берем мы их из понятий и слов человеческих, но когда мы относим их к Богу, то они и суть непреложно — Бог Сый и Живый... Имя Божие не только есть свет, но производит в нас действие света, то есть не только бездушно именует Бога светом, но низводит с собою и Самого Бога в души наши, и, следовательно есть Сам Бог, будучи словесным действием Божества и обладая Божественными свойствами» (Там же. С. 25).

Приведенные тексты не содержат достаточных оснований для обвинения иеросхим. Антония в пантеизме и отождествлении Бога с именем Божиим. Имяславская формула «Имя Божие есть Сам Бог» понимается им лишь в смысле присутствия Бога в священном имени Божием. Автор «Апологии...» убежден в том, что учение о Божестве имени Божия основано на Евангелии, где вера в Самого Господа отождествляется с верой во имя Его. Кроме того, это учение, по мнению автора, есть «один из главных устоев Церкви», а потому «посягательство на умаление имени Божия есть посягательство на Церковь» (Там же. С. 6). В то же время рассуждения Булатовича о божественности энергий Божиих не проясняют смысла имяславской формулы «Имя Божие есть Сам Бог», но скорее, напротив, затемняют его. Представление об имени Божием как энергии Божией, принимаемое Булатовичем в качестве само собой разумеющегося, нуждается в подробных разъяснениях. Кроме того, автор «Апологии...» нередко называет «Богом» не только энергии Божии, но и совместные действия Бога и человека, т. е. те действия человека, в к-рых участвует Бог. Так, напр., он говорит о том,



что «молитва есть Сам Бог, ибо есть словесное действие Божества» (Там же. С. 53). Иногда именем «Бог» называются просто действия человека: «...сознательное именование Бога и есть Сам Бог» (Там же. С. 27). Все эти утверждения, сами по себе, может быть, пригодные для книги духовно-аскетического содержания, звучат недостаточно убедительно в труде, претендующем на систематизацию правосл. учения об имени Божиим.

Учение иеросхим. Антония (Булатовича) об имени Иисус, так же как и аналогичное учение схим. Илариона, основано на опыте молитвы Иисусовой, составляющем основу молитвенного делания правосл. иноков на Афоне и вне его. Однако в отличие от кн. «На горах Кавказа», где учение об имени Иисус является составной частью учения о молитве Иисусовой, в «Апологии...» Булатовича данной теме посвящены специальные главы, носящие полемический характер и направленные против «имяборчества». Автор «Апологии...» воспринимает «имяборчество» как посягательство на многовековую монашескую традицию почитания имени Иисуса и призывания его в молитве. Борьбу против веры во имя Божие он считает ударом по самой сердцевине монашеского подвига, основанного на этой вере: «Если поколеблется в христианстве и в монашестве вера в имя Господа Иисуса, то к чему же иному это неизбежно приведет, как не к подрыву последних устоев подвижничества, ибо если отнимется в подвижниках вера во Имя Иисусово, «о нем же подобает спаситься нам», то возможно ли будет подвижникам посвящать свои духовные и умственные силы на всегдашнее призывание Имени Иисусова? Утратив же веру во Имя Иисусово и держа в уме своем, что сие Имя «принято Христом лишь по необходимости иметь какое-либо Имя в человечестве, но не Сам Он», христиане, а в особенности монахи, утрачат необходимейшее звено для воссоединения своего с Богом» (Там же. С. 16–17).

Вслед за схим. Иларионом иеросхим. Антоний утверждал, что имя Иисус было «предуготовано» в Предвечном Совете Трех Лиц Пресв. Троицы и потому оно от вечности существовало в Боге: «Очевидно, что Имя Иисус предвечно нарек Себе Сын Божий, столь же предвечно,

сколь предвечен был предвечный совет о спасении человека, имевшего пасть, ибо Тот, Кто на сем совете словом Своим изрек Имя Свое, очевидно тем самым и соизволил принять это Имя, и, следовательно, оно и принадлежало Ему прежде век» (Там же. С. 85–86). В подтверждение этой идеи Булатович ссылается на «Слово на Обрезание Господне» из Четых Миней свт. Димитрия Ростовского (см. ст. *Имя Божие*). Однако у свт. Димитрия Ростовского речь не шла о том, что имя Иисус нарек Себе Сам Сын Божий: у него лишь говорилось о предсуществовании этого имени в Предвечном Совете Пресв. Троицы. Под Предвечным Советом в святоотеческой традиции понимался замысел Божий о сотворении мира и о спасении человечества. Будучи до-временным, Предвечный Совет, тем не менее, имеет отношение к вещам, к-рые реализуются во времени. У Булатовича же можно увидеть представление об имени Иисус как об онтологически присущей Богу энергии, чего у свт. Димитрия Ростовского не было.

Автор «Апологии...» неоднократно возвращается к тезису оппонентов И. о том, что имя Иисус — простое человеческое имя, к-рое носили Навин, сын Сирахов и др. Как Иисус Христос не равен др. Иисусам, так и имя Иисус применительно ко Христу не равно этому же имени применительно ко всем проч. Иисусам. Будучи именем Христа-Богочеловека, оно имеет всеобъемлющий характер: «Хотя множество было на свете Иисусов, но тот Иисус, Которого мы подразумеваем, именуя Имя Его, отнюдь не равен другим Иисусам, и Имя Его объемлет всего Его со всеми Его свойствами Божескими и человеческими. Поэтому, хотя и несознательно призовешь Имя Господа Иисуса, то все-таки будешь иметь Его во Имени Своем и со всеми Его Божественными свойствами, как книгу со всем, что в ней написано, и хотя призовешь Его как человека, но все-таки будешь иметь во Имени «Иисус» и всего Бога» (Там же. С. 89).

Настаивая на величии и святости имени Иисус, иеросхим. Антоний в то же время подчеркивает, что его нельзя отождествлять с сущностью Божией, которая неизменна. Имя Иисус есть энергия Божия: «...Имя «Иисус» по самому существу Своему есть Сам Бог, но не есть оно самая неизменная сущность,

как в том оклеветывают нас некоторые, будто мы это утверждаем,— прочь такое хуление! но оно есть Истина, единосущная Триипостасной Истине. Имя Иисус есть Богооткровенная истина, т. е. словесное действие открывшего сию Божественную Истину,— Божества, и, следовательно,— Сам Бог, как то установила Церковь о действии Божества» (Там же. С. 93).

В некоторых случаях имя Иисус в трактовке автора «Апологии...» как бы заслоняет Самого Иисуса Христа. Так, напр., Булатович утверждает, что Иисус Христос на Кресте должен был «оправдать» Свое имя, стать «тезоименитым» собственному имени: ««Не у бо бе Дух Святой, яко Иисус не у бе прославлен». Этими словами апостол говорит, что тогда, когда Господь изрек эти слова, во Имя Его уверовать, как в Бога, было еще невозможно, ибо Господь Иисус не оправдал еще Имени Своего на кресте, а поэтому и тех богатых благодатных даров, обещанных Господом, получить тоже еще не было возможно, ибо невозможно было поверить, что Иисус Христос тезоименит Имени Своему и что Он есть истинный Спаситель, Христос, Сын Вышнего, Сын Бога Живаго. Но когда Господь прославил Имя Свое на кресте и явил Себя тезоименитым Имени Своему Своим воскресением и на небеса вознесением, тогда вместе с верой в Божество Христово воссияла в верующих и вера в Божественную силу Имени Его, как в Самого Иисуса, и когда апостолы обрели такую веру во Имя Иисус-Христово, тогда от этого имени потекли источники благодати» (Там же. С. 6–7). В подобных текстах имя Иисуса выступает как нечто первичное по сравнению с Самим Иисусом — будто сначала было имя, а потом появляется Иисус, Который должен его «оправдать» на Кресте. Голгофская жертва Христа в таком случае воспринимается как средство для придания дополнительной силы имени Иисус, ранее таковой силы не имевшему. Хотя Булатович, видимо, не вкладывал подобный смысл в эти слова, именно в таком ключе их могли истолковать недоброжелательные критики. Его небрежность и поспешность в изложении привели к богословской неясности, к-рой воспользовались противники И. для критики этого учения.

В подтверждение своих доводов иеросхим. Антоний приводит 5-ю анафему К-польского Собора 1341 г. против *Варлаама Калабрийского*, текст к-рой он передает следующим образом: «Тем, кои думают и говорят, вопреки Божественным словам Святых и образу мысли Церкви, что только об одном существе Божиим говорится Имя Бог, и не исповедуют того, что отнюдь не меньшим почитается Божественное действие, как тому научают нас Божественные тайноводители, почитающие во всех отношениях одинаковыми как существо Отца, и Сына, и Святого Духа, так и действие их, — анафема, анафема, анафема!» (Там же. С. 4). В греч. тексте анафемы говорится не об «имени Бог», а об «имени Божества» (τὸ τῆς θεότητος ὄνομα), на что указывали критики Булатовича. Перевод анафемы, сделанный им, был признан неточным и тенденциозным (*Троицкий*. Афонская смута. 1996. С. 169–170).

Имя Божие и имя Иисусово, по учению иеросхим. Антония, является главным содержанием молитвы. Именно оно «освящает всякую молитву... и делает ее нестерпимой и палительной для бесов и спасительной для души». То же относится к богослужению: «...вся сила богослужения заключается в призывании, и вся суть богослужения состоит в поклонении и восхвалении Имени Божия и, по неотделимости с Именем Божиим, — и Самого Бога» (*Антоний (Булатович)*. Апология. 1913. С. 121–122). Здесь может возникнуть ощущение, что имя Божие для Булатовича имеет большее значение, чем Сам Бог: поклонение воздается имени Божию, а заодно (поскольку отделять Бога от имени Божия невозможно) и Самому Богу. Более того, христ. таинства, по Булатовичу, совершаются не чем иным, как призыванием имени Божия. Имя Божие, по его словам, нельзя называть «силой посредствующей», ибо оно есть Сам Бог, действующий в таинствах: «Таинство крещения почитается действительным, хотя бы было совершено повивальной бабкой, ради призывания над крещаемым Имени Отца и Сына и Святого Духа. Но если признать Имя Божие лишь за посредствующую силу, то все сказанное окажется невозможным, ибо Имя Божие окажется лишь посредствующей силой между священником и Духом Святым, и Именем Божиим

священник не крещает, но только призывает Святого Духа. Итак, конечно, Дух Святой не послушает того, кто призовет Его не совсем достойно, и таинство не совершится, ибо Имя Божие не есть Бог, но посредствующая сила между Богом и человеком, как тому учат имяборцы. Но мы на такое новое учение не соизволяем. Мы признаем действительность всякого призывания Имени Божия: или во спасение или во осуждение, ибо веруем, что Имя Божие и есть Сам Бог» (Там же. С. 15).

Вся Божественная литургия, согласно автору «Апологии...», является постепенным раскрытием славы имени Иисусова «через воспоминание главных событий земной жизни Христа и дел Его, которыми прославилось Имя Его». Так, напр., на проскомидии, после произнесения слов «Копием ребра Его прободе», Агнец и вино в Чаше становятся «всесвятейшей святыней, освященной исповеданием Имени Иисусова, есть Сам Иисус по благодати, но еще не по существу». Возглас «Премудрость», произносимый многократно в течение литургии, указывает, по мнению иеросхим. Антония, на Самого Христа. Само преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя совершается не чем иным, как произнесением имени Св. Духа и крестным знамением (Там же. С. 172–184).

Булатович настаивает на том, что «Святая Церковь воздает Имени Божию не только поклонение и славу, но и служение» (Там же. С. 172). Здесь воспроизведено различие между поклонением (προσκύνησις) и служением (λατρεία), введенное защитниками иконопочитания (в частности, прп. Иоанном Дамаскином) в VIII в.: согласно этому различию, поклонение может воздаваться священным символам, таким как крест и икона, тогда как служение совершается только Самому Богу. Булатович утверждает, что имя Божие в богослужении приравнивается к Богу, а не к священным символам. Основываясь на древней практике освящения икон через надписание имени, а не через особое чинопоследование, Булатович пишет: «О том же, что Имя Господне по Божественной силе отнюдь невозможно приравнивать к св. иконам, видно из того, что святые иконы... не подлежат освящению, но освящение для какой-либо иконы есть написание Имени того святого, кто на ней изображен, или

Господа, или Богоматери. Также и на каждом кресте освящением служит написание на нем Имени «Иисус Христос», которое делает его святым и отличает от крестов разбойников. Святое же Евангелие также не подлежит освящению, но освящением для него суть написанные в нем Божественные слова, которые суть душа и сердце Спасителя» (Там же. С. 45–46). И крест, и икона святые не сами по себе, но благодаря имени Божию, которое начертывается на них: «Не тогда ли Икона Христова почитается Святой и изображающей Христа, когда на ней написано Имя Его: Ο ΩΝ, т. е. «Сый» (на венце) или «Иисус Христос»? Не суть ли самые черты лица Господня на иконе образное написание имен свойств кротости и милостивости Иисусовых? Не персты ли Его благословляющей руки всегда на иконе сложены во Имя «Иисус Христос»? ...Не Имя ли Иисуса Христа освящает и распятие, т. е. Крест, и тем отличает от креста разбойника?» (Там же. С. 170).

В учении Булатовича имеется множество натяжек. Мнение о том, что таинства совершаются призыванием имени Господня, несомненно, нуждается в корректировке: помимо призывания имени Божия есть еще целый ряд необходимых условий, без соблюдения к-рых таинство не совершится (необходимо, в частности, канонически рукоположенный священнослужитель). Учение о том, что крестное знамение есть «образное написание» имени Иисуса Христа, является частным мнением автора «Апологии...». Таким же частным мнением является учение о том, что имя Божие по силе превосходит крест и икону, к-рым воздается «поклонение», тогда как имени Божию должно воздаваться «служение». В учении же иконопочитателей имя Божие приравнивалось к др. «образам» Божиим (иконе и кресту), к-рым воздается именно поклонение, а не служение. Мнение о том, что крест и икона освящаются надписью, хотя и имеет основание в церковной практике, не может быть признано единственно правильным: существуют кресты без всяких надписей, почитаемые наравне с крестами, на которых имеется надпись. Различие между изображением креста и крестным знамением, начертываемым в воздухе, также нельзя признать сколько-нибудь обоснованным. Наконец, такое понимание имени Бо-



зия, при к-ром это имя ставится едва ли не выше Самого Бога (по крайней мере в таком смысле можно понять нек-рые высказывания Булатовича), противоречит общецерковному учению.

**Священник Павел Флоренский.**

В 1912–1913 гг. в Москве сформировался кружок сторонников И., в к-рый входили М. А. Новосёлов, свящ. П. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн и др. Благодаря Новосёлову и свящ. П. Флоренскому в 1913 г. увидела свет «Апология...» иеросхим. Антония (Булатовича): свящ. П. Флоренский редактировал рукопись и написал к ней предисловие (в издании не подписано), а Новосёлов осуществлял корректуру и печатание. В предисловии свящ. П. Флоренский писал о причинах возникновения и о значении имяславского спора. Он положительно отзывался о книге схим. Илариона «На горах Кавказа», называл самого Илариона «одним из наиболее видных представителей» отшельничества. Достояние своего духовного опыта схим. Иларион изложил в книге, «по литературной форме представляющей собою жизнеописание автора и некоторых других кавказских отшельников, а по существу раскрывающей основы умного делания, т. е. излагающей учение об «Иисусовой молитве». Опираясь на древних отцов и из современных духовных писателей в особенности на о. Иоанна Кронштадтского и на епископа Игнатия (Брянчанинова), схимонах Иларион выясняет в своей книге, что спасительность молитвы Иисусовой — в привитии сердцу сладчайшего Имени Иисусова, а оно Божественно, оно — Сам Иисус, ибо Имя неотделимо от именуемого» (*Антоний (Булатович)*. Апология. 1913. С. IX).

Свящ. П. Флоренский подчеркивал, что «учение имяпоклонников о Божественности Имен Божиих есть не что иное, как частный случай общего церковного учения о Божественности энергии Божией» (Там же. С. X). Тем самым он солидаризировался с имяславским пониманием имени Божия как энергии Божией.

Свящ. П. Флоренский был весьма осмотрительным церковным деятелем и не поставил подпись под предисловием. Будучи профессором МДА, он хотел избежать открытого участия в конфликте с церковными властями. Этим, очевидно, объясняется и тот факт, что, несмотря на неод-

нократные просьбы Новосёлова и Булатовича поместить те или иные материалы, посвященные теме почитания имени Божия, в «Богословском вестнике», издававшемся академией, ни один материал на данную тему в нем напечатан не был.

**М. Д. Муретов.** В предисловие свящ. П. Флоренского к «Апологии...» был включен анонимный отзыв проф. МДА по кафедре Свящ. Писания НЗ Муретова (авторство Муретова подтверждается письмом Новосёлова свящ. П. Флоренскому от 15 марта 1913 г., а также газ. «Колокол» от 24 мая 1914 г.; см.: *Флоренский*. 1998. С. 87–88; *Он же*. 2000. Т. 3(1). С. 570). Муретов, получивший на отзыв рецензию инок Хрисанфа на кн. «На горах Кавказа» и рукопись книги Булатовича, безоговорочно поддержал «Апологию...» и осудил рецензию, защитив Булатовича как «далеко не невежественного» и заявив, что на стороне рецензента (Хрисанфа) — «полное невежество и непонимание дела» (*Антоний (Булатович)*. Апология. 1913. С. XI). Спор между имяславцами и их противниками, по мнению Муретова, являлся продолжением споров, начавшихся еще в античности и продолжавшихся во времена древней Церкви, в поздневизант. период, в эпоху средневековья и в новое время: «Корнями своими вопрос об Иисусовой молитве и имени Спасителя уходит к исконной и доселе нерешенной, точнее — неоконченной, борьбе противоположностей идеализма, или, что то же, реализма и мистицизма с одной стороны, — и номинализма, — он же рационализм и материализм, — с другой. Простецы из истых подвижников... — как Игнатий Брянчанинов, еп. Феофан [Затворник] и о. Иван [Кронштадтский], — непосредственным опытом и интуитивно постигли, как и ранее их многие отцы и подвижники постигали, — истину, до коей ученым книжникам и философам приходится добираться с большими трудностями... Истое христианство и Церковь всегда стояли на почве идеализма в решении всех возникавших вопросов — вероучения и жизни. Напротив, псевдо- и антихристианство и инославие всегда держались номинализма и рационализма» (Там же. С. XI–XII).

Муретов считал, что в основе учения имяславцев лежит понятие о слове, имеющем реальную связь с идеей.

По мнению Муретова, коль скоро идея имеет «ипостасное бытие», то и слово-имя обладает «реальностью» и «ипостасностью»: «Спаситель Богочеловек может именоваться на бесчисленном множестве языков, живых, мертвых и будущих, — и бесчисленное количество раз — телесно и духовно. И все эти бесчисленные слова-имена имеют свою реальность и ипостасность, как в произносящем субъекте-человеке, так и в произносимом объекте-Богочеловеке. Кто бы, когда бы, как бы ни именовал Спасителя, именующий каждый раз вступает в такое или иное отношение реальное к именуемому. Я хочу сказать: раз известное слово-имя соединено с известной идеей и ее отражает в себе, то пока эта связь есть (а она не может не быть, ибо слово есть принадлежность существа разумного), необходимо бывает и реально-ипостасное отношение субъекта-лица, произносящего слово, к идее, коей носителем является объект-произносимый, тоже лицо. Таким образом, субъект (лицо, ипостась), произносящий слово «Иисус» или «Богочеловек» или «Бог Спаситель», — необходимо вступает в то или иное отношение реальное к идее и ипостаси Богочеловека» (Там же. С. XIII). В данном тексте, весьма важном для понимания учения имяславцев, теория взаимозависимости между идеей и предметом, или, точнее, между идеей предмета и именем предмета, получает достаточно полное развитие. Эта теория — в том виде, в каком она выражена у Муретова, — восходит к учению Платона об идеях и о взаимосвязи между именем и предметом, сформулированному, в частности, в диалоге «Кратил». Не случайно Муретов упоминает Платона и Сократа в качестве «идеалистов» и «реалистов», которым противопоставляются софисты как «рационалисты».

**Опровержение И. в 1913 г.** Богословским опровержением И. в 1913 г. занимались 4 автора — свящ. Хрисанф Григорович, архиеп. Антоний (Храповицкий), архиеп. Никон (Рождественский), С. В. Троицкий. Их выводы составляют основу Послания Святейшего Синода от 18 мая 1913 г.

**Священник Хрисанф Григорович** был родным братом Павла Григоровича, ближайшего сподвижника иеросхим. Антония (Булатовича), помогавшего последнему в написании



«Апологии...» и др. сочинений, направленных против «имяборцев». В 1906 г. свящ. Хрисанф помогал схим. Илариону редактировать кн. «На горах Кавказа», на протяжении нескольких лет после этого оставаясь доверенным лицом схим. Илариона. Однако в нач. 1913 г. он выступил против И., опубликовав статью в с.-петербургском ж. «Миссионерское обозрение». Исходным пунктом рассуждений свящ. Х. Григоровича стала мысль о том, что «вся человеческая деятельность распадается на две обширных области — теоретическую и практическую, иначе на познавательную и деятельную в узком значении этого слова» (Григорович. 1913. № 2. С. 206). Типичными представителями 1-го рода подвижничества, по мнению Григоровича, являются прп. *Исаак Сирин* и свт. *Григорий Богослов*; представителями 2-го рода — прп. Павел Препростой и прп. Марк Фракийский. «Хотя святые, избравшие второй путь подвижничества, и сподоблялись видений мира горнего даже в большей степени, чем избравшие первый путь, однако основные черты духовного ведения святых того направления существенно различны между собой: тогда как у занимающихся преимущественно видением знание носит отвлеченный (абстрактный) характер, у занимающихся деянием — образный (конкретный)», — считает свящ. Х. Григорович. Два упомянутых направления являются, по его мнению, противоположными: «теоретическая деятельность совершенствуется с развитием анализа... практическая деятельность, наоборот, совершенствуется с развитием синтеза» (Там же. С. 206–207).

Такая исходная посылка сама по себе может вызвать серьезные недоумения. В святоотеческой традиции «созерцание» и «деятельность» представляются как 2 аспекта одного и того же духовного пути, а вовсе не как противоположные пути, абстрактный и конкретный, основанные один на анализе, другой на синтезе. Ложная исходная посылка ведет свящ. Х. Григоровича к ошибочному представлению о том, что все христианские подвижники разделяются на «практиков» и «теоретиков»: «Нисколько не следует удивляться, — пишет он, — если мы у высокой жизни подвижника не найдем строгого разграничения понятий, тогда как другие, которые гораздо

ниже его по жизни, яснее представляют теоретическую сторону дела». Не следует, по мнению свящ. Х. Григоровича, удивляться также тому, что относительно «весьма сложного» вопроса о значении имени Божия «мы не встретим отчетливого понимания даже у кого-либо из весьма уважаемых подвижников» (Там же. С. 207).

Выражение прав. Иоанна Кронштадтского «Имя Божие есть Сам Бог», по мнению свящ. Х. Григоровича, обязано своим появлением тому, что прав. Иоанн как раз и принадлежал к числу тех практиков, к-рые, будучи мало знакомы с теорией, могли высказывать (конечно же не по злему умыслу, а по незнанию, недоразумению) ошибочные взгляды (Там же. № 3. С. 376–377).

Учение об имени Божием, содержащееся в кн. «На горах Кавказа» и в сочинениях др. имяславцев («Апология...» Булатовича на тот момент еще не была опубликована), воспринималось свящ. Х. Григоровичем как один из примеров богословия, в к-ром нет четкого логического разграничения понятий. Он считал, что имяславцам следует поставить в вину «не столько неправильность мнений, сколько путаницу названий, которая и производит наибольший соблазн и споры» (Там же. С. 387).

Имяславскому учению свящ. Х. Григорович противопоставил мнение о том, что «богословие должно пользоваться всеми истинно-научными средствами и бесспорными выводами всех наук», а поскольку вопрос об имени Божием «относится не столько к области чистой метафизики, сколько — к теории познания (трансцендентальной логики) и психологии», то именно к этим наукам и следует обращаться для понимания данного вопроса (Там же. № 2. С. 209–210).

Из определения имени, по мнению свящ. Х. Григоровича, неизбежно вытекает мысль о том, что имя Божие есть «состояние», причем это понятие применительно к имени Божию может быть употреблено в 3 смыслах: «Так как имена Божии открыты нам Господом, то они являются, во-первых состояниями (активными) Самого Господа, так как откровение есть действие... Имя Божие, во-вторых, является пассивным состоянием пророка, принимающего откровение (напр., Моисея при Купине)... В-третьих, имя Божие есть

состояние человека, произносящего его громко или в уме. Этот третий смысл, соединяемый с именем Божиим, и есть для нас самый важный, так как он имеет постоянное и всеобщее значение для каждого из нас, тогда как второй смысл — только единократное значение для пророков» (Там же. № 3. С. 369–370).

Излагая свою позицию, свящ. Х. Григорович совершенно не использовал ссылки на святоотеческое предание, но основывался исключительно на «научных» данных. Однако из всего многообразия научных объяснений природы слова и имени он избрал основанное на рационалистической логике и именно в его рамки пытался втиснуть учение об имени Божием. Эта основная методологическая ошибка привела свящ. Х. Григоровича к созданию такого учения, к-рое не соответствовало не только библейскому представлению об имени Божием, но и святоотеческому преданию, а потому оказалось неприемлемым для афонских иноков.

Опыт молитвы свящ. Х. Григорович объяснял исключительно в психологическом ключе. Сила молитвы Иисусовой, по его мнению, заключается не в имени Божием, а в некоей комбинации различных психологических факторов, вызывающих «сложное конкретное состояние», отождествляемое свящ. Х. Григоровичем с «сердечным действием»: «Молитва есть привлечение внимания Господа к собственным состояниям молящегося с целью вызвать желательные состояния в Господе... Произнесение имени Божия, являющееся элементом молитвы, возникая одновременно с представлением определенной точки пространства, сливается с ним в одно конкретное состояние — произнесение имени Божия в определенном пункте пространства... такой психический синтез есть не более, как молитвенный прием, и делать его базисом теоретических выводов никак нельзя. Однако при недостаточном ясном различении элементов этого синтеза у привыкших пользоваться этим приемом может возникнуть мысль о присутствии Божиим не в пункте произнесения имени, а в самом имени, и дальше — о неотделимости имени от Господа... При недостаточном ясном анализе является мысль, будто благодатное действие возникает не в телесном органе — сердце, а в имени Божием, произносимом в сердце. А это, в свою оче-



редь, вызывает мысль о присутствии благодати в имени Божиим вообще» (Там же. С. 370–372).

Это учение противоречит святоотеческому пониманию имени Божия, а также восточнохристианскому учению о молитве вообще и о молитве Иисусовой в частности. В опыте отцов Вост. Церкви молитва воспринимается отнюдь не как «привлечение внимания Господа к собственным состояниям молящегося с целью вызвать желательные состояния в Господе», а, наоборот, как обращение внимания человека к Господу с целью вызвать в сердце человека ощущение присутствия Господа: не Господь нуждается в напоминании о том или ином человеке, но сам человек нуждается в напоминании о присутствии Божиим. Господь всегда внимает человеку, и если человек не ощущает присутствия Божия, то только потому, что сам не употребляет усилий для того, чтобы приблизиться к Нему. Ощущение же присутствия Божия возникает не вслед. того, что Бог, ранее отсутствовавший, появился в к.-л. «определенном пункте пространства», но вслед. того, что человек, ранее не сознававший этого присутствия, в какой-то конкретный момент осознал его. Само представление о молитве как о «психическом синтезе», как о совокупности психологических ощущений человека (пусть даже и «благодатных») совершенно чуждо святоотеческому пониманию. Святоотеческая традиция воспринимает молитву как синергию — совместное действие, совместное творчество Бога и человека. Но у свящ. Х. Григоровича Бог вообще отсутствует. Молитва представляется ему лишь сменой состояний человека, не выходящего за рамки собственных субъективных ощущений. Описанная им молитва — не «беседа ума с Богом», а скорее беседа человека с самим собой, результатом которой являются ощущения, приводящие к ложному представлению о присутствии Бога в имени Божиим.

В то же время статья свящ. Х. Григоровича содержала положения, которые легли в основу офиц. позиции Святейшего Синода относительно почитания имени Божия: 1) вопрос о значении имени Божия относится к области теории познания, потому для его решения необходимо основываться на «трансцендентальной логике»; 2) учение о молитве вообще и о молитве Иисусовой в част-

ности должно рассматриваться с привлечением данных психологии; 3) молитва есть смена субъективных состояний человека, обусловленных теми или иными психологическими факторами; 4) учение прав. Иоанна Кронштадтского о том, что «Имя Божие есть Сам Бог», является следствием недостаточной точности его богословской мысли; в имени Божиим Бог не присутствует ни Своим существом, ни Своей благодатной силой; 6) имя Божие отделимо от Бога. Эти положения нашли отражение в докладах, сделанных в Святейшем Синоде весной 1913 г. архиеп. Антонием, архиеп. Никоном и С. В. Троицким.

**Архиепископ Антоний (Храповицкий)** внес решающий вклад в дело богословского разгрома И. Его отношение к этому учению с самого начала отличалось крайней враждебностью. Его доклад в Святейшем Синоде был наиболее резким по тону. Все учение схим. Илариона, по его мнению, сводится к тому, что монаху не нужно молитвенное правило, т. к. если он усовершенся в Иисусовой молитве, то он не нуждается «в чтении псалтири, утрени, вечерни и прочих молитвословий» (*Антоний (Храповицкий)*). О новом лжеучении. 1913. С. 869–870). При этом архиеп. Антоний сравнивал И. с хлыстовством: «К сожалению, наше время есть время исключительного увлечения хлыстовством и русского народа и русского общества. Полное неверие отжило свой срок. Людям жутко стало жить вне общения с небом, но приближаться к нему путем узким, путем Христовым: «аще хочещи внити в живот, соблюди заповеди», — это тоже для них, развращенных и расслабленных, кажется не под силу. И вот они измышляют новые пути к Божеству: сектантства, магнетизма, необуддизма, а наипаче хлыстовщины... Мало верующие в действительные чудеса люди, готовы верить всяким измышленным чудесам мошенников-аферистов, лишь бы ослабить значение заповедей Божиих о молитве, послушании и воздержании. Они с жадностью набрасываются на все, что идет врозь со строгим учением Церкви, на все, что обещает приближение Божества помимо церковного благочестия и без напряжения нравственного. Вот почему и за учение Илариона ухватились столь многие: одни по слепой ревности и упрям-

ству, а другие по лености, сладостно предвкушая, как они скоро дойдут до такой степени совершенства, когда им можно будет и служб церковных не выстаивать, и никаких молитв не читать, а только «носить в своем сердце имя Иисуса»» (Там же. С. 871).

В книге схим. Илариона архиеп. Антоний не нашел духовного опыта, а лишь «самообольщенное мечтание». Что же касается «Апологии...» Булатовича, то в ней он видел «одно только словопрение, т. е. схоластику, но без твердой логики, без знания св. Библии и без понимания греческого языка». Сравнивая Булатовича с Иларионом, архиеп. Антоний говорил: «Сей подражатель нового лжеучения гораздо искуснее распространяет его, чем его первоначальник, ибо много превосходит его хитростью и наглостью и умением прельстить и запугать простодушных русских иноков»; «его уловки так натянуты и искусственны, что невозможно верить их искренности: он сам, разумеется, не верит своим словесным фокусам» (Там же. С. 871–876).

Учение Илариона и Булатовича о том, что «Имя Божие есть Сам Бог», архиеп. Антоний охарактеризовал как «бред сумасшедших». По существу этого учения докладчик говорил следующее: «Можно ли, не отказавшись от христианства и от разума, повторять их нелепое утверждение о том, будто имя Иисус есть Бог? Мы признаем, что имя Иисус есть священное, Богом нареченное и возведенное Ангелом, имя данное Богочеловеку по Его вочеловечении... но смешивать имя с Самим Богом не есть ли то верх безумия? ...Кто, кроме лишенных разума, может повторить такую нелепость? Или они скажут, что сие имя есть самое второе Лицо Святой Троицы и Богочеловек? Тогда пусть они признают и другую нелепость, что имя сие собезначально Отцу, от Него предвечно рожденное, вочеловечившееся, распятое и воскресшее. Была ли когда-нибудь ересь, дошедшая до таких безумных выводов?» (Там же. С. 873).

Подобным же образом охарактеризовал архиеп. Антоний и учение об имени Божиим как энергии Божества: «Энергия Божества и воля Божества вовсе не есть то, что Господь сделал, и вовсе не слова, которые Он произнес». Есть Божественная





энергия, а есть ее произведение: «Божию энергию можно назвать Божественною деятельностью, а Божие слово и Божие творение — это произведение Божественной деятельности, Божественной энергии, а вовсе не самая энергия... Если всякое слово, реченное Богом, и всякое действие Его есть Сам Бог, то выходит, что все, видимое и осязаемое нами, есть Сам Бог, т. е. получается языческий пантеизм... Неужели о. Булатович желает и афонских иноков привлечь к такому же безумию?» (Там же. С. 877).

Главу «Апологии...» Булатовича, содержащую разбор правосл. богослужения, архиеп. Антоний называет «нелепейшей из нелепых». Конечно, рассуждает архиепископ, все наши службы состоят в постоянном призывании Бога, «а призывание естественно учащает произнесение Его имени», но вот, напр., в молитве «Отче наш» Бог вовсе не назван «ни Богом, ни Господом, ни иным из еврейских имен Божиих, столь любезных нашему новому философу». Встречающиеся в богослужении выражения «имя Божие» и «имя Господне», по мнению архиепископа, заимствованы из Псалтири и др. книг ВЗ (Там же. С. 880–881). Однако никакого объяснения этому феномену он не дает. Важнейший вопрос о том, почему в молитве и богослужении выражение «имя Божие» употребляется в качестве синонима слова «Бог», оставлен им без ответа.

Доклад архиеп. Антония завершался обвинением Булатовича в неискренности и злонамеренности (Там же. С. 882). В целом он отличался крайней полемической заостренностью и агрессивностью, к-рая может отчасти быть объяснена тем фактом, что имяславцы обвиняли его в «имяборчестве» и называли еретиком. Однако главной причиной негативного отношения архиеп. Антония к И. являлся факт, что ему был глубоко чужд тот дух мистицизма, к-рым пронизана кн. «На горах Кавказа...» и к-рый отразился в «Апологии...». Будучи воспитан в традициях рус. академической науки, архиеп. Антоний оказался неспособен воспринять иную богословскую традицию, сформировавшуюся на протяжении столетий в афонских мон-рях. Движимый стремлением «обратить все богословие в нравственный монизм», архиеп. Антоний, по словам прот.

Г. Флоровского, создал «богословие от здравого смысла, которое упрямо насилует свидетельства откровения». И. явно диссонировало с этим богословием. Оно, кроме того, противоречило моралистическому психологизму, к-рым окрашена богословская система архиеп. Антония, даже молитву воспринимавшего «как-то психологически, как преодоление духовного одиночества» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 432–436).

**Архиепископ Никон (Рождественский)**, подключившись к имяславским спорам в янв. 1913 г., сначала занимал критическую, но взвешенную позицию. В докладе Синоду он подчеркивал, что у имяславцев «недостает строго логических построений и потому они пускаются... в мистику». Кроме того, он говорил, что «излагать учение о божественности имен Божиих есть дело православно-богословия, а не аскетики» (подобных взглядов придерживался и свящ. Х. Григорович). Такая постановка вопроса весьма характерна для академического богословия рубежа XIX и XX вв.: мистика и аскетика — удел простецов и невежд, а богословием должны заниматься люди просвещенные, никакого отношения ни к аскетике, ни к мистике не имеющие. «Жизнь духовная — одно, а точное изложение веры — другое», — настаивал архиеп. Никон (Никон (Рождественский). Великое искушение. 1913. С. 856), проводя тем самым резкую грань между духовным опытом и богословствованием: последнее, по его мнению, никак не связано с первым.

Далее архиеп. Никон провозглашал то, что он считал характерной чертой правосл. догматики: «Все догматы, несмотря на всю их таинственность и непостижимость для ума нашего, тем не менее никогда не противоречат законам нашего разума» (Там же. С. 853). Иными словами, даже если в догматах есть нечто сверхрациональное, они должны укладываться в рамки здравого смысла, поэтому точность догматического выражения обеспечивается разумом, а не опытом молитвы и духовной жизни. Этот тезис иллюстрируется примером прав. Иоанна Кронштадтского, к-рый, «переживая благодатные состояния молитвенного общения с Богом, свои переживания набрасывал на бумаге, не заботясь о догматической точности в своих летучих заметках или дневниках» (Там же. С. 858).

Изложение своего понимания имени Божия архиеп. Никон предварил определением имени. По его словам, имя есть лишь некий абстрактный условный знак, существующий в нашем уме, но не в реальности: «Имя есть условное слово, более или менее соответствующее тому предмету, о коем мы хотим мыслить; это есть необходимый для нашего ума условный знак, облекаемый нами в звуки (слово), в буквы (письмо) или же только умопредставляемый, отвлеченно, субъективно мыслимый, но реально вне нашего ума не существующий образ (идея)» (Там же. С. 853–854). Имена Божии, по мнению архиеп. Никона, суть продукт человеческого мышления. Как таковые, они существуют только в нашем уме и не имеют никакой онтологической сущности (Там же. С. 861). Он противопоставляет имя Божие как «нашу идею о Боге», как субъективное представление человеческого разума самому существу Божиию как объективной реальности (Там же. С. 854–855). Имяславское отождествление имени Божия с Самим Богом, по его мнению, есть не что иное, как «смешение понятий», причиной к-рого является «простота людей, не знающих законов логики и не умеющих разобраться в отвлеченных понятиях, а потому и смешивающих сии понятия с конкретно существующими предметами, например, идею, мысль о Боге — с Самим Богом, понятие о благодати — с Самым Существом Божиим» (Там же. С. 864). Существо Божие, подчеркивает архиеп. Никон, неименуемо, и ни одно имя не может объять Его свойства: «Мы существа ограниченные, а Бог неограничен, непостижим для нашего ума, непостижим для нашего слова. По благодати Своей Он открывает Себя в слове человеческом, но всякое слово наше остается ограниченным и условным, Он же безусловно всесовершен. В Его имени, в нашем слабом слове или нашем умопредставлении о Нем есть только приближение понятия о Нем к нашему уму, но не тождество — не только с самым Существом Его, но даже и с тою идеею о Боге, которая прирождена нашему духу, как неотъемлемая черта образа Божия в нас самих, которая предносится, в силу этой прирожденности, нашему уму, но не объемлется, не выражается во всей



полноте своей ни одним из наших словес» (Там же. С. 854–855).

Значительная часть доклада архиеп. Никона посвящена теме почитания имени Божия в ветхозаветной традиции. Тот факт, что на языке ВЗ выражение «имя Божие» употребляется в качестве синонима слова «Бог», интерпретируется архиеп. Никоном как следствие особенностей «психологии верующего еврея времен библейских». Такое употребление не более чем метонимия, указывающая на действие, а не на его причину. Последователи Илариона и Булатовича, утверждает Никон, не приняли во внимание эту особенность евр. словоупотребления и создали такое учение, к-рое «в простых умах может повести к суеверию» и при к-ром «имя Божие будет употребляться как магическое — боюсь сказать — волшебное слово» (Там же. С. 865–867). Утверждение, что имена Божии суть не более чем мысленные понятия, «ни духовно, ни материально не существующие» (Там же. С. 859), является лейтмотивом доклада архиеп. Никона. Это не мешает ему считать имя Божие «достопоклоняемым», коль скоро поклонение воздается не самому имени, а Тому, Кого оно обозначает. Однако достопоклоняемость имени Божия в его понимании относится к области психологии, а не догматики (Там же. С. 860).

В таком же сугубо психологическом плане архиеп. Никон говорит о переживаниях человека во время молитвы: «Делатели молитвы Иисусовой свидетельствуют, что, «когда ум бывает заключен в сердце»... тогда согревается сердце человека прикосновением к нему Божией благодати, и сладостно бывает молитвеннику самое имя Господа Иисуса Христа держать в своем уме или лучше сказать, — в сердце... Сие-то состояние, испытываемое молитвенником, дает ему уверенность, что Господь внемлет его молитве, что Он, милосердый, тут, около него. Где же? вопрошает Его дух его, как бы желая обнять Неосязаемого? Человек привык мыслить всякое существо в каком-либо пункте пространства; в данный момент он ощущает прикосновение благодати в сердце... И вот, в умилении сердца, в восторге духа он готов воскликнуть: «Ты здесь, Ты со мною, Господь мой и Бог мой! Добро есть мне с Тобой быти!» И его мысль емлется за сладчайшее

имя Божие, как бы за ризу Христову, как бы за пречистые нозе Его. И все сие совершается столь быстро, столь неотделимо проходит один момент переживания ощущений от другого, что у молитвенника может возникнуть мысль о присутствии Самого Господа в Его имени» (Там же. С. 857). В этом тексте вообще не упоминается о действии Бога на молящегося: весь опыт молящегося (как и у свящ. Х. Григоровича) сведен к серии душевных переживаний, приходящих на смену одно другому. Причиной возникновения у молящегося уверенности в том, что Господь внемлет его молитве, и мысли о присутствии Самого Господа в Его имени архиеп. Никон считает быстроту, с какой сменяются ощущения у молящегося (точно так же как появление в дневниках прав. Иоанна Кронштадтского мысли о том, что «Имя Божие есть Сам Бог», архиеп. Никон объяснял скоростью, с к-рой прав. Иоанн писал свои «летучие заметки», и недостатком у него времени на их исправление). Получается, что всякое ощущение присутствия Божия в молитве есть иллюзия, не имеющая реальных оснований.

В докладе архиеп. Никона был затронут и вопрос о чудотворном действии имени Божия, подробно рассмотренный в «Апологии...» Булатовича. Архиеп. Никон не отрицает, что имя Божие обладает чудотворной силой, однако настаивает на том, что сила этого имени проявляется только тогда, когда это угодно Богу и когда этому способствует вера человека (Там же. С. 860–861). Говоря о действии имени Божия в таинствах, архиеп. Никон приравнивает имяславское понимание совершения таинства благодаря произнесению имени Божия к лат. учению об *opus operatum*, согласно к-рому преложение Св. Даров совершается благодаря произнесению таинсовершенной формулы. В правосл. Церкви, считает архиепископ, таинства совершаются по вере Церкви: «Защитники нового учения в совершенный таинств все приписывают имени Божию... но они забывают веру самой Церкви, как живого организма любви, как Единого Тела Христова» (Там же. С. 861).

Доклад архиеп. Никона в Святейшем Синоде был гораздо менее резким по тону, чем доклад архиеп. Антония. В отличие от последнего архиеп. Никон был озабочен не тем,

чтобы разгромить новоявленную «ересь», но тем, чтобы примирить имяславское учение с более рациональным подходом к тайнам веры, к-рый был характерен для академического богословия. Нигде в докладе архиеп. Никона И. не названо ересью. По его мнению, И. не ересь, а лишь «обособленное от общего учения Церкви учение» (Там же. С. 869). Только в публикациях, появившихся после возвращения с Афона в авг. 1913 г., архиеп. Никон начал употреблять слово «ересь» в отношении И. и тон его высказываний стал значительно более резким. Доклад же в Синоде, напротив, характеризуется стремлением увидеть в имяславском учении лишь досадное недоразумение, происходящее от недостатка логики, учености, богословской грамотности. Такой подход приводит архиеп. Никона к карикатурной трактовке учения имяславцев, содержащейся в заключительной части его доклада. По мнению архиеп. Никона, имяславцы: «1) под словом «Бог» разумеют не Личность, а нечто, в духовном, конечно, а не материальном смысле, пантеистическое, ибо, по их учению, всякое свойство Божие, всякое действие Божие, слово Божие, заповедь Божия, все откровение Божие, всякое проявление благодатных дарований, мирное и чистое чувство в душе, Богом оправданной, все плоды Духа, самая молитва и имя Иисус — все сие есть «Бог», даже «исповедание имени Иисусова в Иисусовой молитве есть Сам Господь Иисус Христос». ...Слова Спасителя: «глаголы, яже Аз глаголах, дух суть и живот суть», они понимают по-своему и слова: «дух» и «живот» пишут с прописной буквы. 2) Посему всем именам, словесам и действиям Божиим они придают особый мистический смысл, в силу коего они все сие и почитают Богом. 3) Во всем этом усматривают некий сокровенный смысл, может быть, и им непостижимый, но в который они слепо веруют, и сию веру пытаются оправдать учением, что им открываются тайны, непостижимые ученым богословам, которые-де неопытны в духовной жизни и не в состоянии судить о ее сокровенных явлениях, как слепой не может судить о цветах» (Там же. С. 868–869).

**С. В. Троицкий**, в то время преподаватель с.-петербургского Александро-Невского ДУ, был 3-м докладчиком в Синоде по делу имяславцев.

К работе по имяславской проблематике Троицкий был привлечен не как богослов, а как специалист по каноническому праву. Из 3 представленных в Синод докладов по данной теме доклад Троицкого наиболее взвешенный и богословски продуманный.

Содержательная часть доклада Троицкого начинается с разбора основных положений книги схим. Илариона «На горах Кавказа». Троицкий дает в целом положительную оценку книге: «С первого взгляда представляется довольно странным то обстоятельство, что книга о. Илариона не только пропущена была духовной цензурой, но и в продолжении нескольких лет читалась и одобрялась, не возбуждая упреков в неправомерности. И если те ее места, которые потом возбудили столько споров, рассмотреть сами по себе, безотносительно к той аргументации, которая потом была выдвинута в их защиту, то мы не найдем здесь ничего соблазнительного, кроме некоторых неудачных и неточных выражений» (*Троицкий*. Афонская смута. 1996. С. 138). Мнения схим. Илариона о том, что в имени Божием присутствует Сам Бог, что имя Иисус для верующего есть «как бы Сам Он, Господь и Спаситель», и что в молитве «ощущение Самого Господа и Его имени сливается в тождество, по коему невозможно бывает отличить одно от другого», Троицкий цитирует с сочувствием. Однако интерпретация учения Илариона у Троицкого проникнута тем же психологизмом, к-рый характерен для свящ. Х. Григоровича и архиеп. Никона: «Это описание внутренних переживаний молящегося нужно признать вполне правильным. Логика и психология говорят нам о законе предметности мышления, о том, что во время процесса мысли мы отождествляем наши мысли и слова с теми предметами и лицами, к которым они относятся, оперируем с первыми, как с последними, и различаем мысли и наименования от предметов только тогда, когда направляем наш теоретический разум на это различие. Но в молитве, как виде практической, а не теоретической деятельности нашего духа, установление такого различия невозможно, ибо раз наше сознание будет занято чисто теоретической мыслью о том, что имя Господа и Сам Господь — не одно и то же, молитвы уже не будет, а будет отвлеченное, теоретическое размышление...

Особенную живость и яркость получает такое внутреннее чувство, когда к молитве применяются указываемые подвижниками молитвы Иисусовой особые приемы, имеющие целью сосредоточить внимание, привязав его к определенному пункту пространства, а именно к сердцу. В таком случае имя Божие произносится одновременно с представлением определенной точки пространства — сердца, и таким образом получается психический синтез, называемый у Феофана Затворника и других аскетов соединением ума с сердцем. Но так как, произнося имя Божие, мы относим его к Самому Богу, то получается представление, что Бог присутствует именно в месте призвания имени Божия и как бы сливается с этим призыванием» (Там же. С. 138–139).

Аргументы, к-рые Троицкий выдвигает против учения об имени Божием, содержащегося в «Апологии...» Булатовича, практически совпадают с аргументами из доклада архиеп. Никона. Троицкий, во-первых, указывает на непоследовательность Булатовича в использовании самого термина «имя», во-вторых, констатирует несоответствие имяславской формулы «Имя Божие есть Сам Бог» законам логики (а именно, «закону предметности мышления»), в-третьих, ссылается на ветхозаветное употребление слова «имя» в качестве субститута слова «Бог» и, в-четвертых, доказывает, что звуки и буквы имени Божия не содержат в себе к.-л. особой магической силы (Там же. С. 155–156).

Троицкий различает в И. неск. течений, или неск. уровней. Один уровень — то, что он называет «мнением невежественного большинства». Другой уровень составляют «мнения более образованной части монахов», лучшим их выражением является «Апология...» Булатовича (Там же. С. 142). Но есть еще и учение «высокопросвещенных российских богословов» (Муретова и свящ. П. Флоренского), к-рое лишь частично смыкается с учением автора «Апологии...». Именно эти богословы, как считает Троицкий, внесли наибольшую путаницу в имяславское учение и придали ему еретический характер. Влияние «высокопросвещенных российских богословов» сказалось, в частности, в том, что имяславцы для оправдания своей теории обратились к учению свт. Григория Па-

ламы и к 5-й анафеме К-польского Собора 1341 г. против Варлаама Калабрийского. Однако, как подчеркивает Троицкий, в анафеме речь идет не об «имени Бог», а об «имени Божества» применительно к энергии Божией (Там же. С. 170). Троицкий видит принципиальную разницу между терминами «Бог» (Θεός) и «Божество», или, как он передает его, «Божественность» (θεότης). Паламиты, по его мнению, различали: неизменяемое существо Божие, условно называемое Θεός, божественность (θεότης), в понятие к-рой включалось не только существо Божие, но и энергия, и тварь (κτίσις). Варлаам, напротив, отождествлял Θεός с θεότης, различая лишь Θεός и κτίσις. Следов., имяславцы являются скорее последователями Варлаама, чем последователями Паламы, поскольку, не делая различия между Θεός и θεότης, они не признают «разность божеского существа и энергии» (Там же. С. 146). Этот терминологический анализ, призванный доказать ошибочность имяславского учения, вряд ли может быть признан удовлетворительным. Вопреки утверждениям архиеп. Никона и Троицкого, имяславцы не сливали сущность и энергию Божью. Кроме того, греч. термин θεότης отнюдь не означает некую абстрактную «божественность»: в патристической традиции он употребляется либо в качестве синонима слова «Бог», либо для указания на «Божество» Пресв. Троицы и отдельных Ее Лиц — Отца, Сына и Св. Духа. Т. о., 5-я анафема против Варлаама все-таки направлена против отрицания возможности считать энергию Божью «Божеством», т. е. против того, чтобы считать ее тварной. По учению свт. Григория Паламы, божественная энергия обладает всеми свойствами сущности Божией, и в этом смысле к ней применимо наименование «Божество».

Впрочем, и сам Троицкий, как кажется, сознавал уязвимость своей аргументации. Именно поэтому в др. местах доклада он оговаривается: «Правда, в V книге против Акиндина Палама допускает, что и действия Божии могут быть названы Богом, но здесь же он объясняет, что энергии Божии можно назвать Богом только тогда, если, следуя св. Григорию Нисскому, не упускать из виду, что природа Божия пребывает выше всякого значения слов, а потому не имеет имени для своего озна-

чения. Другими словами, если исходить из того, что ни одного имени к существу Божию отнести нельзя, то отсюда следует, что все имена, в том числе и «Бог», нужно относить к Его действию. Этим-то и объясняет св. Григорий различное значение слова «Бог» у св. Отцов: у одних оно условно означает сущность Божества, у других Его действия. Но именно ввиду неустойчивости значения слова «Бог» в соборных определениях, требующих величайшей точности, и употреблено слово θεότης, а не θεός» (Там же. С. 170–171).

Пытаясь ответить на вопрос, зачем имяславцам понадобилось «отступать от правильной и общепринятой терминологии» и называть имя Божие Богом, Троицкий пишет: «Говоря, что Иисус есть Бог, они полагают, что отсюда следует, что и в молитве Иисусовой имя Иисус есть Бог. Однако такой вывод есть лишь сознательное или несознательное пользование неправильным логическим приемом, называемым quater nio terminorum. Откровение можно назвать «божественным», «божественностью» лишь по объективной стороне, лишь постольку, поскольку оно есть действие Бога. Когда же имеется в виду субъективная сторона откровения, т. е. те душевные состояния человека, которые являются следствием объективного откровения, то эту субъективную сторону, эти психические состояния тварного и ограниченного существа Богом назвать никак нельзя, не впадая в антропотеизм. Но имяславцы, когда говорят об имени Иисус, как части откровения, говорят о нем, как об объективном откровении Божиим, когда же они говорят о молитве, об устном или мысленном произнесении имени Иисуса, они говорят об известном субъективном психофизическом действии человека, а то и другое — вещи совершенно несоизмеримые» (Там же. С. 148). Психологическое толкование переживаний человека в молитве ведет Троицкого к искусственному разграничению между произнесением имени Божия как «субъективным психофизическим действием человека» и именем Божиим как «объективным» божественным откровением. Однако ранее в докладе он говорил об отождествлении Бога с именем Божиим в молитве. Молящийся, произнося имя Божие и ощущая присутствие Бога в этом имени, не

видит разницы между объективной реальностью имени и своим собственным субъективным переживанием, так как субъектно-объектные отношения в таком случае исчезают: Бог и божественное откровение не мыслятся как внешние объекты по отношению к воспринимающему субъекту.

Отвечая на ключевой вопрос о том, «является ли учение имяславцев ересью», Троицкий пишет: «Если иметь в виду лишь те формулы, в которых излагают они свое учение, и если притом понимать употребленные здесь термины в таком смысле, в каком они обычно понимаются в богословских трудах, то придется дать ответ утвердительный. Но если иметь в виду и историю происхождения этого учения, и знакомство с точной богословской терминологией его защитников, то придется сказать, что оно лишь может стать ересью, а пока не имеет резко выраженных ее черт... Сторонники этой тонкой теории, когда излагают учение паламитов, говорят лишь то, чему учит и вся православная Церковь; но когда излагают свою теорию, впадают в явный пантеизм; а когда, наконец, хотят установить связь между своим учением и учением паламитов, то и сознательно, и бессознательно допускают целый ряд натяжек и искажений учения паламитов, в конце концов, превращая эту учение в осужденное Церковью учение их противников варламитов» (Там же. С. 157–158).

Троицкий был единственным из 3 докладчиков, кто не ограничился критикой И., но попытался внести положительный вклад в разработку правосл. учения об имени Божиим. Он предложил свою трактовку этого учения и написал «антитезисы» к тезисам иеросхим. Антония (Булатовича), помещенным в «Апологию...» (Там же. С. 159–162). Из этих антитезисов очевидно, что Булатович и Троицкий далеко не во всем расходятся: между их позициями гораздо больше точек соприкосновения, чем, напр., между позициями Булатовича и архиеп. Антония (Храповицкого). Так, напр., если Булатович утверждает, что имя Божие есть Сам Бог, то Троицкий, хотя и отвергает эту формулу, все же признает, что имя Божие есть «вечная неотделимая от Бога энергия Божия» и как таковая может быть названа «Божеством». Более того, он

считает, что имя Божие можно называть Богом, но не «Самим Богом». Т. е. имяславская формула Троицким отвергается, но суть имяславского учения об имени Божиим как энергии Божией принимается. Прочие тезисы Булатовича Троицким не опровергаются, но скорее дополняются, расширяются и уточняются.

«Антитезисы» Троицкого еще до их офиц. публикации были получены имяславцами и внимательно изучены. Об этом свидетельствует письмо иеросхим. Антония (Булатовича) М. А. Новосёлову от 15 мая 1913 г., где Булатович хотя и выражает несогласие с некоторыми постулатами Троицкого, однако говорит о своей готовности принять его антитезисы в качестве «поправок» к своим тезисам: «Так как главная цель достигнута и... докладчик, а с ним и Синод согласились, что имя Божие объективно, как Божественное откровение, есть Божество и что в молитве имя Божие отождествляется с самим Богом, то я особенно возражать против этих поправок не намерен» (цит. по: *Флоренский*. 1998. С. 101). Возможность примирения между 2 сторонами имелась, и позиция Троицкого могла стать общей платформой.

**Развитие И. после 1913 г.** Имяславские споры 1909–1914 гг. стали прелюдией к серьезному богословско-философскому обсуждению учения об имени Божиим и проблематике имени в целом. К вопросу о почитании имени Божия обращались мн. крупные философы, богословы и священнослужители XX в., в числе к-рых В. Ф. Эрн, свящ. П. Флоренский, А. Ф. Лосев, В. Н. Лосский, прот. С. Булгаков и архим. Софроний (Сахаров). В их трудах И. приобрело вид законченной и детально разработанной философско-богословской системы, хотя каждый из них трактовал И. по-своему.

**В. Ф. Эрн.** Одной из крупных фигур среди ученых имяславцев был Эрн, видный религ. мыслитель, историк философии и публицист. Имяславской проблематикой он заинтересовался уже в 1913 г. В авг. того же года выступил с предложением подготовить коллективный сборник статей об имени Божиим в изд-ве «Путь». Нек-рые сотрудники «Пути», в частности Г. А. Рачинский и С. Булгаков, горячо поддержали идею, однако Е. Н. Трубецкой отнесся к ней настороженно и убедил владелицу



изд-ва М. К. Морозову в нецелесообразности такой публикации (*Голлербах Е. А. Религиозно-философское изд-во «Путь» (1910–1919) // ВФ. 1994. № 2. С. 151–152*). Тогда Эрн взялся за перо сам. В 1914 г. он начал работу над «Письмами об имяславии», задуманными как апология имяславского учения в противовес позиции Святейшего Синода, однако успел опубликовать только 2 письма (оба с подзаголовком «письмо первое»), содержавшие вводные замечания (*Эрн. 1914; Он же. 1916*). В 1917 г. он опубликовал «Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим» (*Он же. 1917*). Работы Эрна по И., несмотря на их незаконченный характер, имеют важное значение для истории имяславского спора: они вносят существенный вклад в осмысление И. с философской и богословской т. зр. Эрн видел в И. «народное новое церковное догмата», а в имяславцах — «воинов Христовых и исповедников славы Имени Божия». Он критиковал как крайних противников И. вроде архиеп. Никона, так и его защитников из среды либеральной интеллигенции, таких как Бердяев: «Епископ Никон хочет одного смирения без дерзновения, Н. А. Бердяев хочет одного дерзновения без смирения. Но истины не хотят оба». Истинными учителями смирения и дерзновения, по мнению Эрна, являются афонские иноки, выдвинувшие «незамеченную доселе богословами догматическую истину о том, что Имя Божие есть Бог». В заключение статьи Эрн писал: «Итак, нас интересует больше всего объективная сущность споров об Имени Божиим. Все остальное должно приложиться само собой. Важно выяснить, на чьей стороне Истина, важно сознать, кто подвижнически защищает святую, а кто ее нарушает» (*Он же. 1914*).

Спор, развернувшийся на Афоне вокруг темы почитания имени Божия, по мнению Эрна, не был случайным явлением. Причиной этого спора он, вслед за имяславцами, считал не кн. «На горах Кавказа», а рецензию на нее инок Хрисанфа и последующие публикации архиеп. Антония (Храповицкого). В этих публикациях афонцев поразило «развязный, грубый и часто хульный язык имяборствующих», резко отличающийся от привычного для них языка святоотеческого богословия. Св. отцы, как бы ни различались между собой,

всегда говорили об имени Божиим со страхом и трепетом, пишет Эрн. Это отношение они унаследовали от богослужения, являющегося «наиболее непосредственным (в эмоциональном смысле) выражением церковного самосознания», напоенного «величайшим, трепетным литургическим благоговением к Имени Божию». Достаточно сравнить писания имяборцев с высказываниями отцов Церкви об имени Божиим, чтобы в самом тоне почувствовать глубочайшую пропасть, отличающую святоотеческое отношение к имени Божию и отношение имяборствующих (*Он же. 1916. С. 102–103*).

Книга схим. Илариона «На горах Кавказа», по мнению Эрна, не внесла ничего принципиально нового в святоотеческое понимание имени Божия. Более того, у Илариона вообще нет «своих» слов: он гл. обр. пересказывает слова и мысли общепризнанных учителей Церкви, святых и подвижников. Новым моментом в книге схим. Илариона является та настойчивость, с которой выдвигаются на первый план сила, могущество и спасительность имени Божия. В этой настойчивости, считает Эрн, есть «какая-то огромная, внутренняя значительность, что-то провиденциальное и относящееся к самым глубоким потребностям современной религиозной жизни». По словам Эрна, «в плане духовного бытия, в коем сходятся в невидимый узел многочисленные нити нашей душевной жизни, книга о. Илариона есть не простое литературное явление, а громадное событие, означающее новый этап в ходе церковной истории» (*Там же. С. 102–103*).

Если отношение схим. Илариона к имени Божию было проникнуто благоговейным трепетом, то его критики, напротив, стали относиться к имени Божию «бесчинно, интеллигентски опустошенно, нигилистически». Они противопоставили имяславскому пониманию «меоническую концепцию Имени Божия», которую стали вводить «туда, где раньше в продолжении веков и веков царил безмолвная, священная онтология культа». Именно тогда внутренняя взволнованность афонских иноков «стала переходить во внешние столкновения и волнения в среде монашествующей братии, что вызвало сначала вмешательство русского посольства, а затем и доисторическое, историческое выступ-

ление Синода» (*Там же. С. 104–105*). Это выступление Эрн подверг подробному анализу. По его мнению, Синод мог реагировать на афонские споры 2 способами: либо вынести вопрос на всеправосл. соборное обсуждение, либо «взяться за положительное богословское исследование вопроса и так его творчески разрешить, чтобы верующие действительно могли научиться точной Истине о почитании Имени Божия». Синод выбрал наименее удачный путь: не рассмотрев вопроса по существу, он поспешно высказался по поводу того понимания, к-рое счел ошибочным, думая тем самым закрыть тему. «Два иерарха, известные своим страстным вмешательством в политические дела, и один преподаватель духовного училища, решительно ничем не известный, написали три полемических статьи, и эти частные и случайные мнения трех православных христиан, благодаря связям и влиятельности двух из них, сделались теми докладами, кои были положены в основу Синодского Послания об Имени Божиим» (*Он же. 1917. С. 6–8*).

Говоря о содержательной стороне Послания, Эрн обвинял его авторов в том, что они создали антихрист. теорию молитвы (*Там же. С. 19*), которую Эрн определял как «молитвенный субъективизм». Согласно этой теории, «в напряженнейшие и высшие мгновения сердечного горения человек не выходит из замкнутой сферы своего сознания. Он только «представляет» Бога и сливается воображением своим с Самим Богом, но эти процессы воображаемого и молящейся душой производимого слияния отнюдь не приводят к реальному именованию Самого Сущего Бога. Синод утверждает, что дальше этого воображаемого отождествления молитва идти не может, что отождествление это «только в молитве, только в нашем сердце, и это зависит только от узости нашего сознания, от нашей ограниченности», молитвенно призываемый нами Бог вовсе не тождествен объективно с Богом Сущим. Уже из этой формулировки становится ясным, что между этой просвещенной теорией Синода и православием нет ничего общего, ибо молитва — душа православия, эта же теория абсолютно разрушает молитву и не оставляет от православного опыта камня на камне.





В самом деле, молящийся, по учению семи иерархов, не выходит из сферы своего сознания. Значит, в молитве он один, одинок. Значит, молитва есть настроение одинокой души, благочестивые ее эмоции. И как бы жарка ни была молитва, как бы ни умилялось и ни горело сердце, здесь нет двух, нет единения человека с Богом, а есть односторонний процесс различных душевных переживаний, с различными физиологическими сопровождениями (слезами, жестами и молитвенными словами)» (Там же. С. 18).

Причина такого понимания молитвы Синодом заключается, по мнению Эрн, в искусственном разрыве связи между именем Божиим и Самим Богом, введенном синодальными богословами. Молящийся, призывая имя Божие, не «представляет» Бога, как то кажется архиеп. Никону, не пытается вызвать к жизни умственный образ Бога, созданный фантазией, а «зовет и именует Самого Сущего Бога». Истинное разделение существует не между именем Божиим и Богом, а между молящимся и именем Божиим: это разделение и преодолевается молитвой, и преодолевается именно потому, что имя Божие объективно связано с существом Божиим (Там же. С. 20). Разделив нераздельное, Синод в то же время сливает неслиянное: отрицая тождественность имени Божия с Богом вне нашего сознания, он тем не менее настаивает на том, что в молитве мы отождествляем Бога с именем Божиим. «Синод говорит: «Мы не отделяем Его Самого (т. е. Бога) от произносимого Имени, Имя и Сам Бог в молитве для нас тождественны. О. Иоанн [Кронштадтский] советует и не отделять их, не стараться при молитве представлять Бога отдельно от Имени и вне его». Другими словами, мы своей волей магически должны создавать иллюзию тождества, которого на самом деле нет. По совету Синода, молящийся из субъективных материалов своего сознания должен строить умственный идол Бога или, иначе говоря, кантовскую регулятивную, но не конститутивную, идею высшего Существа и молитвенно разгораться перед собственным своим созданием, обливаясь слезами перед «высоком» идеалистическим своим вымыслом» (Там же. С. 21).

Эрн обвиняет Синод в «германизме», точнее в следовании кантовской

феноменалистической антропологии. Эта антропология, по мнению Эрн, «фатально и необходимо приводит к борению с Именем Божиим». Сущность феноменализма можно определить как «имяборчество», т. е. как «отрицание внутренней «открытости», доступности, именуемости, реальной достигаемости и умственной постижимости существа познаваемого нами и окружающего нас со всех сторон бытия». Встав на кантианские позиции, Синод не мог прийти к иным выводам, чем те, что содержатся в его Послании. Но, оказавшись «невольными слугами и бессознательным орудием германского духа», синодальные богословы противопоставили себя той православной духовности, которая была характерна для русских монастырей Афона. Спор афонских иноков с Синодом, по словам Эрн, стал «первой схваткой православного духа России с протестантским духом Германии» (Там же. С. 25).

В Послании Синода и в докладах, к-рые были положены в его основу, Эрн видел непоследовательность, выражающуюся в наличии в них взаимоисключающих положений. С одной стороны, настойчиво проводится мысль о номинальности имени Божия, о том, что оно является продуктом человеческого сознания. С др. стороны, говорится: «Имя Божие свято и достопоклоняемо»; оно «божественно, потому что открыто нам Богом». Если имя Божие условно и номинально, отмечал Эрн, то оно не может быть святым и божественным; если же оно божественно и открыто нам Богом, то оно не есть наша умственная продукция, не может быть мыслимо как элемент нашего мышления: «Если Имя Божие открыто нам Богом, то это прежде всего значит, что Имя Божие есть не одна из многочисленных данностей нашего сознания, а безусловный дар свыше, открывающийся нашему сознанию не как нечто ему принадлежащее и им имеемое, а как некое непостижимое и непредвиденное действие Божественной щедрости, разрывающее мрак нашего эмпирического греховного сознания и всех категорий его явлением неизреченного и существенного света Самого Божества» (Там же. С. 28).

Отвечая на ключевой вопрос И. о том, является ли имя Божие энергией Божией, Эрн обращался к сравнению имени Божия с чудотворной

иконой, сделанному архиеп. Никон. Это сравнение, как подчеркивал Эрн, несовместимо с представлением о номинальности и условности имени: такое сравнение означает, что сам архиеп. Никон приписывает имени Божию некую реальность. «Чудотворная икона существует в двойном смысле: и как реальность эмпирическая, и как реальность духовная. Если Имя Божие подобно чудотворной иконе, значит — оно действительно, а не номинально в двойном смысле: и в смысле эмпирического существования (в сознании человека), и в смысле духовной реальности (как точка приложения Божественной энергии)» (Там же. С. 29). Впрочем, сам Эрн считал (и в этом повторял Булатовича), что имя Божие выше чудотворной иконы: «Имя Божие, как отображение Существа Божия в Самом Боге — есть уже не икона, а нечто безмерно большее, не точка приложения Божественной энергии, а сама энергия in actu (в действии), в ее премирной Божественной славе и (по отношению к человечеству) в благодатном и неизреченном ее богоявлении (теофании)» (Там же. С. 30).

Критика Эрн в адрес Святейшего Синода была весьма резкой. Некоторые его суждения представляются несбалансированными: стремление увидеть в синодальных богословах злостных хулителей имени Божия, а в имяславцах героев битвы за славу этого имени приводит Эрн к преувеличениям, натяжкам, к односторонней оценке происшедшего. Однако, несмотря на эти недостатки, публикации Эрн по имяславскому вопросу имели весьма важное значение для создания философской базы И. Вслед за Муретовым и свящ. П. Флоренским Эрн развивал тему «христианского платонизма», к-рый им противопоставлялся позитивизму и рационализму кантовского толка.

**Священник Павел Флоренский**, активно, хотя и анонимно поддерживавший имяславцев в разгар споров, не переставал интересоваться имяславской проблематикой и после 1913 г. В 1917 г. он готовил проект текста для нового Послания Святейшего Синода об имени Божиим, полагая, что накануне или в ходе Собора высшая церковная власть пересмотрит свою позицию, выраженную в Послании от 18 мая 1913 г. Свящ. П. Флоренский предложил





очень мягкий, компромиссный и отчасти двусмысленный текст, в к-ром Синод, не отказываясь напрямую от своего Послания, должен был дистанцироваться от него, объявить дело подлежащим пересмотру и оставить этот пересмотр на будущее: «Синодское Послание об «афонской смуте» имело в виду внести мир в жизнь Русской Церкви и прекратить возникшую распря о почитании имени Божиего. Однако последствия Послания не оправдали возлагавшихся на него ожиданий, распря не прекратилась, взаимоотношения спорящих сторон лишь ожесточились... Заботясь о благе Церкви, Церковная власть признает дело об афонской смуте подлежащим пересмотру, а Послание, имевшее непосредственную задачу дисциплинарное воздействие, а не окончательное решение догматических вопросов, неточным, особенно если понимать его как формулировку догматов... В настоящее время Церковная власть признает, что в споре об Имени Божием между обеими спорящими сторонами было много недоразумений и взаимного непонимания... Но за всем тем, нельзя отрицать, что афонским спором затронуто дело великой важности и что это дело — выяснение и формулировка церковного учения об Имени Божием — должно продолжаться» (Флоренский. 2000. Т. 3(1). С. 351–352).

Свящ. П. Флоренский стоял на более ярко выраженных имяславских позициях, чем сам иеросхим. Антоний (Булатович). И. у свящ. П. Флоренского «спокойнее по тону», чем «бойцовское» богословие Булатовича, но «намного радикальнее по своему существу» (Лескин. 2001. С. 127). В разгар споров свящ. П. Флоренский высказывался в том смысле, что имя Божие есть Сам Бог вместе со звуками и буквами этого имени. Кроме того, он уделял большое внимание магической природе слова и имени; рассматривал слова как носители магической и оккультной энергии (однако понятия «магизм» и «оккультизм» у него значительно более широкие, чем в их общепринятом употреблении), а имена воспринимал как «наиболее значительное орудие магии» (Флоренский. 2000. Т. 3(1). С. 241). Обвинения в магизме, выдвигавшиеся Троицким против имяславцев, могут показаться вполне обоснованными, если адресовать их к И. свящ. П. Флоренского.

Сохранился полный текст доклада свящ. П. Флоренского «Об Имени Божием», прочитанного 18 июля 1921 г. в храме свт. Николая, что на Курьих ножках (текст записан одним из слушателей и затем просмотрен и одобрен автором). В этом докладе выдвигается понятие символа в качестве «узла по вопросу об Имени Божием», а имяборчество называется «попыткой разрушить понятие символа». Вопрос о символе, по мнению свящ. П. Флоренского, «есть вопрос о соединении двух бытий, двух пластов, — высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является пронизываемым для высшего, пропитывается им». Позитивизм же, напротив, считает эти пласты никоим образом не соединенными (Там же. С. 354). В каждом слове и, в частности, в имени свящ. П. Флоренский видит 3 уровня: «фонему» (совокупность физических явлений, происходящих вслед. произнесения того или иного слова), «морфему» (совокупность логических категорий, применимых к тому или иному слову) и «семему» (собственно, значение слова). «Фонема» есть костяк слова, «наиболее неподвижный и менее всего нужный», «морфема» — тело слова, а «семема» — его душа (Там же. С. 355–156). «Фонема» и «морфема» неотделимы от «семемы»: «устойчивая и в себе замкнутая внешняя форма слова (фонема+морфема) развертывается в неустойчивую и незамкнутую семему, самую жизнь слова» (Там же. С. 226).

Большая часть доклада посвящена изложению паламитского учения о сущности и энергии Божиих, которое свящ. П. Флоренским воспринимается как основание для правильного понимания И. В Боге наряду с сущностью есть еще и энергия — «деятельность, самораскрытие, самооткровение Божества». Приобщаясь этой энергии, мы приобщаемся Самому Богу. Имя Бога равно приложимо и к существу Божию, и к Его энергиям: более того, все, что мы можем сказать о Боге, относится именно к Его энергиям, так как только они нам сообщимы; мы ничего не можем сказать о сущности Божией (Там же. С. 357). Процесс богопознания, в к-ром происходит встреча познающего с познаваемым, человека с Богом, обусловлен тем, что свящ. П. Флоренский называет греч. тер-

мином *συνέργεια*, означающим «совместная энергия»: слово есть «синергия познающего и вещи, особенно при познании Бога». В процессе богопознания «человеческая энергия является средой, условием для развития высшей энергии — Бога» (Там же. С. 358).

Все эти рассуждения приводят Флоренского к главному пункту его доклада — изложению учения об имени Божием как синтезе учения о символе и синергии: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя. Существо Божие выше энергии Его, хотя эта энергия выражает существо Имени Бога... Мы можем смотреть на предмет и его энергию или сверху вниз, или снизу вверх, то есть или от предмета подходить к его энергии, или от энергии к предмету. А так как на Бога мы можем смотреть только снизу вверх, то, следовательно, мы не можем отделить от Бога Его энергию, различить в Нем Его Самого и Его энергию. Мы опять подходим к вопросу о символе. Символ — такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией другого, высшего существа, поэтому можно утверждать... что символ есть такая реальность, которая больше себя самой... Бог именуем — это первое положение христианского познания. В пантеизме мы Бога не именуем, а в откровении с этого все начинается: беседа с самарянкой — «мы знаем, кому кланяемся», то есть именуем Его. Перед пришествием Иисуса Христа было заметно, с одной стороны, искание богов, а с другой — искание имен. А когда пришел Иисус Христос, поиски неведомых богов стали не нужны. С возвещения Неведомого Бога начал речь свою и Апостол Павел в Ареопаге. Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедовать Имя Христа» (Там же. С. 358–359). В этом богословском построении содержатся отголоски учения, выраженного в «Апологии...» иеросхим. Антония (Булатовича) и др. имяславских сочинениях, а также отголоски полемики между Булатовичем и Троицким, развернувшейся в 1913–1914 гг. Называя символ «существом», энергия которого «срастворена с энергией другого, высшего существа, свящ. П. Флоренский развивал имяславскую идею об имени Божием как некоем «духовном существе», находящемся в неразрывной связи с Са-



мим Богом. Упомянув о «поиске имен» и «поиске богов» во времена, предшествующие Иисусу Христу, он имел в виду мнение Троицкого о том, что языческая теория имен легла в основу политеизма, идолопоклонства и магии. Имплицируя с Троицким и солидаризируясь с Булатовичем, свящ. П. Флоренский, однако, выводил полемику на принципиально иной уровень, разрабатывая учение о синергии (лишь бегло очерченное у Троицкого) и учение о символе как месте встречи познающего и познаваемого. Т. о. в интерпретации свящ. П. Флоренского И. впервые приобретает черты законченной философской системы.

Итогом многочисленных докладов свящ. П. Флоренского по имяславской проблематике в 1921–1922 гг. явилась ст. «Имяславие как философская предпосылка» (Там же. С. 252–287), написанная в кон. 1922 г. В этой статье он писал: «Богословская позиция имяславия выражается формулой: «Имя Божие есть Сам Бог». Более расчлененно оно должно говорить: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни Имя Его, ни Самое Имя Его»... В вышеприведенной формуле имяславия подлежащим является в первой части Имя Божие, а во второй — Бог, и в качестве подлежащих их наименования имеют при себе члены. Сказуемыми же при них стоят: Бог — в первом случае, и Имя — во втором, и сказуемые эти поставлены двояко, один раз — без члена, а другой раз — с членом. Это соответствует, во-первых, подведению (или неподведению, запрету подводить) подлежащего под понятие сказуемого, а во-вторых, установке онтологического тождества реальности, принадлежащей сказуемому, с реальностью подлежащего, — подведение сказуемого под подлежащее. Таким образом, формулой утверждается, что Имя Божие, как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того — есть Сам Бог, — Именем в самом деле, не призрачно, не обманчиво являемый; но Он, хотя и являемый, не утрачивает в Своем явлении Своей реальности, — хотя и познаваемый, не исчерпывается познанием о Нем, — не есть имя, т. е. природа Его — не природа имени, хотя бы даже какого-либо имени, и Его собственного, Его открывающего Имени. Вполне понятно, прочность этой

формулы или иных, ей соответствующих, держится на коренном убеждении человечества, что явления являются являемое и потому по справедливости могут именоваться именем последнего» (Там же. С. 269–270).

Обращаясь к паламитским спорам XIV в., свящ. П. Флоренский указывал на то, что они тоже вращались вокруг вопроса «о являемости явления и именуемости явления по являемому». Вопрос заключается в том, есть ли божественный свет, созерцаемый подвижниками, явление Самого Бога, энергия Его существа, или это нечто обманчивое, субъективное, относящееся к области психической или физической жизни человека? Согласно свт. Григорию Паламе, в Боге необходимо различать Его существо и обращенную вовне Его энергию, к-рые, хотя и неслиянны, однако же неразделимы между собой. Общаясь с энергией Бога, человек тем самым «соотносится и с самым существом Его». А потому «тезис об именуемости энергии Божией Его Именем есть подразумеваемая предпосылка всякого религиозного суждения: верующему ясно, что он имеет дело с проявлениями Божиими, но не отождествляется и не сливается с Его существом, и следовательно, не представилось бы никогда случая употребить слово Бог, коль скоро этим именем Существа не именовалось бы по Существо — и деятельности Его» (Там же. С. 270–271). Следов., имя Божие как энергия Божия может быть названо Богом, хотя Бог не исчерпывается Своим именем.

Т. о., свящ. П. Флоренский мыслил имя Божие, во-первых, антиномически, утверждая, что «Имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть имя», во-вторых, синергетически: в имени Божием он видел сопряжение 2 энергий — божественной и человеческой (Андроник (Трубачев). 2000. С. 267–268). Пунктом встречи божественной и человеческой энергий свящ. П. Флоренский считал символ — особое «существо», к-рое больше себя самого, так как за ним стоит божественная реальность. Таким символом, согласно свящ. П. Флоренскому, и является имя Божие.

**А. Ф. Лосев.** Апогей «имяславской» деятельности Лосева пришелся на 1922–1925 гг. Именно в эти годы им были прочитаны многочисленные доклады, в к-рых тема имени Божия затрагивалась в самых разных аспектах: Лосев говорил, в част-

ности, о философии имени Платона и др. греч. философов, об употреблении имени Божия в НЗ, о вопросах, стоявших перед ранней патристикой, об учении «Ареопагитик» о церковной и небесной иерархиях, о споре между каппадокийцами и Евномием в IV в. и его отношении к И., об учении свт. Григория Нисского о Боге, о Соборах XIV в., о кн. «На горах Кавказа», об умной молитве, о сущности и энергии Божией и т. д. Летом 1923 г. Лосев написал «Философию имени»: хотя имя Божие по цензурным соображениям в этой книге, предназначенной для печати, вообще не упоминается, ее связь с имяславской проблематикой очевидна. В этот же период им была задумана книга об именах Божиих, в к-рой, судя по сохранившемуся наброску плана (см.: Лосев А. Ф. План книги об Именах Божиих // Начала, 1995. М., 1996. № 1/4: Имяславие. Вып. 1. С. 245–246), вопрос об именах Божиих должен был рассматриваться в максимально широком объеме на основе Свящ. Писания, догматических сочинений отцов Церкви, произведений античных философов, мистико-аскетических творений восточнохрист. авторов. Этому грандиозному замыслу не суждено было осуществиться.

Но и сохранившиеся произведения Лосева дают достаточно полное представление о его взглядах на богословскую проблематику имяславских споров. Особый интерес представляет ст. «Имяславие», написанная им на нем. языке вскоре после 1917 г. (см.: Лосев. 1997. С. 7–17). В статье И. определяется как «одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божия, в истолковании имени Божиего как необходимого, догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии». Сврт. И., по мнению Лосева, не только коренится в первых веках христ. истории, но и связано с ветхозаветным представлением об имени Божием как о силе и энергии Божией, неотделимой от Самого Бога. НЗ также «полон мистики имени»: по словам Лосева, «все искупительное странствие Иисуса Христа по земле является откровением имени Божиего» (Там же. С. 7–8).

В числе представителей древнего мистического учения об имени

Божием Лосев называет *Ерму*, мч. *Иустина Философа*, свт. *Василия Великого*, свт. *Григория Богослова*, свт. *Иоанна Златоуста*, свт. *Афанасия I Великого*, свт. *Григория Нисского*, свт. *Кирилла Александрийского*, *Исихия Иерусалимского*, прп. *Феодора Студита*, прп. *Максима Исповедника*, прп. *Григория Синаита* и свт. Григория Паламу. Учение об имени Божием получило богословское обоснование в ходе исихастских споров XIV в.: в этих спорах «столкнулись два основных направления человеческой мысли — субъективистическая психология, которая превращает всякий объект в субъективное и лишь относительно значимое переживание, и строго объективистская позиция, обосновываемая с точки зрения вечных идей, которые пребывают до вещей и в вещах и никак не вовлечены в течение случайных и всегда переменчивых переживаний» (Там же. С. 8–9).

Далее Лосев обращается к исихастской практике молитвы Иисусовой, в к-рой также усматривает корни И.: «Исихастами была разработана целая система, в частности, потребная ревнителям, психология звучащей, умной молитвы (Иисусовой молитвы), предполагающая в основном следующие прогрессирующие уровни восхождения: словесная молитва, грудная молитва, умная молитва и сердечная молитва. Имя Божие открывается сначала в слове, когда мысли еще рассеяны и концентрация на имени Божием еще недостаточна; затем в молитву постепенно вовлекаются гортань, грудь и сердце. Когда же и сердце начинает биться в ритме молитвы, человек достигает некоего умного экстаза, когда весь человек участвует в молитве каждым ударом своего сердца, каждым вздохом. Все это предполагает тонко разработанную систему дыхания во время молитвы, поскольку первым достижением в практике молитвы является соединение ее с дыханием, к чему впоследствии прибавляется и связь ее с сердечным ритмом. Далее, все умное объединяется в некоей кульминации, гаснут все относящиеся к Богу единичные образы и мысли, и имя Иисусово сияет во внутреннем человеке во всей своей яркости и силе» (Там же. С. 9–10).

Еще одной параллелью к имяславским спорам являются, по мнению Лосева, споры между иконоборцами и иконопочитателями в VIII в.

В этих спорах столкнулись те же 2 основных направления мысли — субъективистически-психологический релятивизм и объективно-конкретный идеализм. «Последовательно проводимое иконоборчество, — пишет Лосев, — несомненно есть кантианство, которое полагает, что между «вещами в себе» и явлениями лежит непроходимая пропасть, тогда как последовательно проводимое почтение образа — это платонизм, который признает, что всякое явление есть откровение сущности и что сущность, хотя и непостижимая сама по себе, все же может быть дана в определенных символах как идеальных формах и умопостигаемых образах». Церковь не могла стать на сторону иконоборчества и пошла «опытным, объективно-идеалистическим и мистическим путем». Однако в течение столетий, «прошедших со времени средневекового мирозерцания», религ. жизнь вообще и религиозно-философская мысль в частности постепенно разрушались; древнее учение о сущности и энергиях Бога было хранимо только в скитах и монахах. Оно воскресло лишь в нач. XX в., когда древние споры возобновились в новой дискуссии по поводу учения об имени Божием (Там же. С. 10–11).

Кратко изложив историю имяславских споров, Лосев переходит к анализу богословского содержания И., в котором он выделяет 3 уровня: а) опытно-мистический и мифологический; б) философско-диалектический и в) научно-аналитический. На опытно-мистическом уровне И. «отвергает — и в этом оно присоединяется к учению восточного монашества об умной молитве и умопостигаемом через имя Иисусово свете — две концепции, которые всегда выступали источниками многочисленных ересей; это: 1) абсолютный апофатизм (или агностицизм) и 2) религиозный рационализм». Под абсолютным апофатизмом Лосев понимает здесь «предположение, что Бог — совершенно непознаваем и не открывается никаким образом»; из этого положения, по его мнению, «проистекает чистое кантианство, отрицание откровения и полный атеизм». Однако религ. рационализм предполагает, «что Бог открывается целиком, так что в нем не остается ничего непостижимого» (именно так думал Евномий): «такого рода рационализм также ведет к отрицанию

религии, поскольку здесь в основу полагается отрицание всего таинственного и сверхчувственного». Между этими 2 крайними позициями есть 3-я, единственно подлинно православная, — то, что Лосев называет «абсолютным символизмом», т. е. «учение, согласно которому сама по себе непостижимая божественная сущность является и открывается в определенных ликах; тем самым это учение определенным образом объединяет и трансформирует агностицизм и рационализм». Абсолютный символизм Лосев возводит к «имяславью Дионисия Ареопагита», а также к учению об умопостигаемом свете «Ареопагитик», прп. Максима Исповедника, прп. Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в. (Там же. С. 14).

Все особенности абсолютного символизма нашли свое выражение в Иисусовой молитве. В ней встречаются Бог и человек, причем человеку, к-рому несообщаема божественная сущность, сообщаются божественные энергии. Из них наивысшей является имя Божие. «Таким образом, Бог и человек владеют одним и тем же именем, но имя это в одном случае неразрушимо и абсолютно, а в другом — колеблется, пробуждается и сияет мерцающим светом... Действенная молитва возможна лишь в том случае, если имя Божие есть энергия Божия и сам Бог, откуда — когда эта энергия сообщается человеку — в нем также действует Бог. Здесь, конечно, надо разуметь обожение не по природе, приобщение не по существу (тогда бы это был пантеизм), но лишь по благодати и причастию. Если же имя — не Бог, то и молитва не есть общение с Богом, но общение с чем-то тварным» (Там же. С. 14–15).

Лосев считал И. обоснованием и уяснением всей православной догматики, «ибо всякая догма есть откровение божества в мире; а откровение предполагает энергию Бога. Энергия же увенчивается именем». Философ выдвигал следующую «мистическую формулу» И.: «а) Имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. б) Однако Бог отличен от Своих энергий и Своего имени, и потому Бог не есть ни Свое имя, ни имя вообще» (Там же. С. 15). Эта формула, по-видимому, была той основой, на которой члены «московского кружка» хотели

примирить имяславцев с их противниками.

Обращаясь далее к философско-диалектическому уровню И., Лосев говорил, что этот уровень «предполагает теоретическое обоснование и осознание как опыта молитвы и обожения через имя, так и всего мистического опыта в целом, который... по существу своему антиномичен (энергия есть сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя и неотделима от нее и т. д.)». Для теоретического обоснования опыта молитвы необходимо «восстановить такую философию, которая обеспечила бы разумное выведение мистических антиномий и их систематическую локализацию в сфере разума». Философия, на к-рой Лосев полагал необходимым основываться, есть не что иное, как последовательный платонизм: «Должна быть исключена как всякая формально-логическая система типа сенсуализма, рационализма, кантианства, неокантианства, аристотелизма и т. д., так и всякая абстрактно-метафизическая система картезианского, лейбницеанского, да и всякого другого спиритуалистического толка. Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла... Цель имяславия в диалектически-антиномическом выведении основных категорий: сущности, идеи и т. д. В качестве образца могут служить учение Плотина о трех мировых субстанциях или триадическая диалектика Прокла. Имяславие предстает здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма. Новоевропейская метафизика в сравнении с ними — это жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики» (Там же. С. 15–16).

Наконец, еще один уровень И. — научно-аналитический — выражается, по мнению Лосева, «в определенном ряду математических конструкций». Лосев считал возможным приложить к И., для лучшего его осмысления, достижения совр. логики, феноменологии, химии, математики, геометрии, биологии и т. д. Это представлялось ему необходимым для выработки «учения о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божию имени» (Там же.

С. 16–17). Все эти идеи были развиты в последующих работах Лосева по философии имени.

Конспективно имяславские идеи изложены Лосевым в тезисах об имени Божием, направленных 30 янв. 1923 г. свящ. П. Флоренскому с просьбой внести необходимые исправления. По-видимому, именно эти тезисы должны были лечь в основу документа, к-рый подводил бы итог имяславским спорам: «Имя Божие есть неприступный и бесконечный Свет существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека. Имя Божие есть всемогущая Сила существа Божия, действующая в конечном существе мира и человека. Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия, явленная в конечном существе мира и человека как бесконечная цель для стремления твари к Богу... Свет Божий неотделим от существа Божия, Сила Божия неотделима от существа Божия, Совершенство Божие неотделимо от существа Божия; [следовательно], энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог, и имя Божие неотделимо от существа Божия и есть сам Бог... Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам — не имя. Бог выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского... Имя Божие, поэтому, не есть «только имя», т. е. звук или переживание звука. Звук и переживание звука становятся носителями имени Божия не потому, что они именно звук и переживание звука (в этом они сродны со всеми прочими звуками у человека и животных), но потому, что в них присутствует сам Бог в своем явлении. Поэтому самые звуки, как носители энергии Божией, поклоняемы наряду с иконами, мощами, св[ятым] Крестом и пр[очими] предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека; сущность же имени, то, в силу чего звук является носителем имени Божия, есть сам Бог и требует не относительного, но безусловного поклонения и служения... Хотя само по себе имя Божие есть сам Бог и потому одноприродно, произносимое человеком и в связи с этим действительное в человеке имя Божие — двуприродно, поскольку участвует тут и энергия человека; произносимое имя — арена встречи Божественных и человеческих энергий. Однако энергия человека сводится лишь к принятию

в себя Божественных энергий, подлинно же действует в тайнстве и чуде сам Бог в своих именах, и только Он, а человек делается только сосудом имени Божия» (Там же. С. 59–61).

Эти тезисы на богословском уровне завершают осмысление темы И. в период собственно имяславских споров. Нек-рые богословские послышки, содержащиеся в данных тезисах, были намечены еще в книге схим. Илариона «На горах Кавказа» (в частности, идея взаимосвязи между именем и именуемым предметом) и — в сумбурном и несистематическом виде — разбросаны по произведениям иеросхим. Антония (Булатовича), однако именно Лосеву — параллельно со свящ. П. Флоренским — удалось свести их в стройную систему, в к-рой ключом к учению об имени Божием становится понятие символа. Вокруг этого понятия и будет строиться философское обоснование И. на протяжении всего XX в.

#### *Протоиерей Сергей Булгаков.*

В течение всего периода имяславских споров прот. С. Булгаков принимал в них активное участие, не скрывая при этом своих симпатий к И. В 1917 г. он писал: «Имя Божие, которое есть постоянно совершающееся действие силы Божией, энергия Божества, есть Бог» (*Булгаков С. Н., прот.* Свет невечерний: Созерцание и умозрение. Серг. П., 1917. С. 210). Однако систематическим осмыслением собственно богословской проблематики этих споров прот. С. Булгаков занялся уже в эмиграции. В кн. «Православие», опубликованной в 1932 г. на франц. языке (на русском впервые издана в 1965), он говорит о важности вопроса, поднятого имяславскими спорами, для развития правосл. богословия: «...богословское учение об Имени Божием в настоящее время является одной из самых очередных и существенных задач при самоопределении православия, которую наше время передает будущим векам. Этим определяется основная магистраль современного православного богословствования» (Православие. П., 1989<sup>3</sup>. С. 315–316).

Наиболее полное раскрытие проблематики имяславских споров получила в «Философии Имени», которую Булгаков писал в 1920–1921 гг., находясь в Крыму; в нач. 40-х гг. он вернулся к этой книге, присоединив софиологическое послесловие

к главе об имени Божиим; книга была опубликована в 1953 г., 9 лет спустя после смерти автора. «Философия Имени» — итог не только многолетних размышлений прот. С. Булгакова о природе имен вообще и имен Божиих в частности, но и увенчание всего богословско-философского творчества мыслителя. Отдельная глава посвящена имени Божию. Исходным пунктом рассуждений автора о природе имени Божия является мысль о том, что «трансцендентное существо Божие открывает Себя человеку в Своих свойствах», которые суть «сказуемые, предикаты к Божественному Существо». Всякий предикат есть вместе с тем и именование, и все имена Божии так же соотносятся с существом Божиим, как сказуемые с подлежащим. Подлежащее всегда трансцендентно сказуемым; оно раскрывается, но не исчерпывается ими. Оно, следов., есть «нечто трансцендентно-имманентное» (Он же. 1953. С. 178–179).

Вопрос о происхождении имен Божиих рассматривался прот. С. Булгаковым в контексте паламитского различения между сущностью и энергиями Божиими. Сущность Божия трансцендентна, неизреченна и неизменна. В отличие от сущности Божией энергии Божии именуемы — они открывают себя в человеческом слове. Имя Божие, т. о., является человеческим воплощением божественной энергии: «Откровение Божие в мире есть действие Божие, проявление Божественной энергии: не само сущее Божество, трансцендентное миру, но Его энергия, есть то, что мы называем Богом. И если действия Божии в мире и, в частности, в человеке, открываются, согласно мудрости Дионисия Ареопагита, как божественные имена, то имена эти суть обнаружения энергии Божией, которая говорит себя, называет себя в человеке чрез наименование. Если вообще не человек называет вещи, но они говорят себя чрез человека, и в этом состоит онтологизм слова, то, конечно, а fortiori надо признать, что Бог, открываясь в мире чрез человека, свидетельствует о Себе в его сознании, именует Себя, хотя и его устами; именование есть действие Божие в человеке, человеческий ответ на него, проявление энергии Божией... Уже по одному этому имена Божии не могут рассматриваться как чисто человеческие создания, как

клички, изобретаемые человеком» (Там же. С. 180–181).

Имя Божие мыслится прот. С. Булгаковым как самоименование Бога на человеческом языке и, следов., как продукт синергии между Богом и человеком. Но и сам человеческий язык не является созданием человека, ибо способность нарекать имена была дана человеку Богом: «Самая способность имятворчества, именованья оказывается онтологически обоснована, теряет свой исключительно психологистический запах, но становится чертой образа Божия в человеке, онтологически ему присущей. В самом деле, становится ясно, почему же это человек есть имяносец и имятворец, почему всему и всем он дает имена и сам имеет имя. Имя (и именование) поднимается на недостижимую для психологистической критики онтологическую высоту: оно есть Образ Божий в человеке, принадлежит к его онтологическому составу. И наоборот, вочеловечение Бога, имеющее задачей и последствием обожение человека, предполагает в качестве предварительного условия богообразие человека. И в числе других многих черт, которые присущи человеку, — бессмертный и свободный дух, разум, воля, любовь, — принадлежит и интересующая нас черта: человек имеет имя (а потому и дает, нарекает имена), как ядро своей личности. Вся философия именованья и имени... получает теперь объективную скрепу в факте, в откровении» (Там же. С. 204–205).

Подобно тому как человек, созданный по образу Божию, является вместилищем и храмом Божиим, человеческий язык может выполнять роль носителя божественных энергий. Имя Божие, не будучи результатом человеческой деятельности, является энергией Божией, выражаемой в человеческих понятиях; оно есть проекция божественного на человеческое. С т. зр. человеческого значения имени Божия, оно, напротив, является проекцией человеческого на божественное, будучи попыткой именованья энергии Божией в человеческих понятиях: «Имя Божие в собственном смысле слова, не как откровение о Боге, но как прямая Сила Божия, энергия Божия, исходящая из субстанциального существа, не может быть найдено человеком в себе, ни в своей мысли, ни в своей жизни, ибо оно ей транс-

цендентно. Всякое именование Божие, получаемое вследствие откровения Божества о Себе, естественно или нарочитого, антропоморфно в том смысле, что человек в себе или чрез себя, как макрокосм или микрокосм, познает существо Божие. И поэтому такие именованья имеют всегда и человеческий смысл и значение, суть проекция человеческого на божественное или, наоборот, божественного на человеческое» (Там же. С. 190–191).

Все имена Божии, в т. ч. имя Яхве, «суть лишь символические проекции трансцендентного в имманентном, лишь касания Божества, молниевидно озаряющие тьму, лучи солнца, ослепляющего и не позволяющего на себя взирать». Имя Божие есть «схематический отпечаток Божественного на человеческом, при котором, одновременно с приближением и откровением Божественного с новой силой ощущается безусловная бездна, разделяющая Творца и тварь». Ветхозаветные имена Божии суть «способы откровения Божия, феофорные феофании, снисхождения», среди которых имя Яхве является Именем по преимуществу. Но всякое имя Божие, подчеркивает прот. С. Булгаков, «существует для человека и в человеке, есть отзвук в нем Божественного» (Там же. С. 200–201). Не отличаясь формально от др. собственных имен, имя Божие как сказуемое «прирастает» к подлежащему, к-рым является без-имянное и сверх-имянное существо Божие: это существо Божие «может быть выражено либо молчаливым мистическим жестом, либо через «не-» «отрицательного» богословия в качестве подлежащего, однако наряду с этим и в неопределенном ряде имен, разных в сказуемости своей, но равносильных в интенции соотнесенности к единому подлежащему» (Там же. С. 218).

Прот. С. Булгаков говорит об имени Божиим как о божественном «Я», выражаемом через тварную звуковую оболочку. Имя Божие — отнюдь не кличка и не местоимение, но вместилище присутствия Бога живого: «Как собственное имя человека есть его не местоименное я, так же и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудное. Совершенно очевидно, что такое имя, собственное Имя Божие, или хотя один из бесконечных покровов этого страшного Имени может быть сообщен че-



ловеку только откровением, притом откровением в собственном смысле, сообщением трансцендентного в имманентном. Мостом, чрез который трансцендентное может открываться, не разрушив имманентного, не разорвав его на части, является слово, логос в человеке. Звуковая личина слова в данном случае закрывает солнце и предохраняет человека от ослепления и погребения: как мы смотрим на солнце чрез затемненные стекла, так и Имя Божие скрывается для нас, а вместе и открывається в слове, нашем человеческом, звуковом слове, которое оказывает некоей абсолютной Иконой неместимого, нестерпимого, трансцендентного Имени, самого существа Божия, Я Божьего» (Там же. С. 191).

Ввиду такого исключительного значения, придаваемого прот. С. Булгаковым имени Божию, он отрицает всякое имяборчество, всякую попытку сведения имени Божия к сфере человеческого субъективности. В имяборчестве, говорит он, «мы имеем дело с религиозным нечувствием, слепотой, для которой по тем или иным причинам недоступно ощущение света. Здесь, хотя и остается в лексиконе, заимствованное из общего словесного богатства, слово для обозначения Божества, но, строго говоря, отсутствует имя Божие, есть только звук, кличка, совершенно во вкусе имяборцев, религиозная пустота, одна звуковая шелуха без зерна». Именно в силу того, что при имяборческом понимании имени Божия из этого имени изымается содержимое и остается только оболочка, имяборчество воспринимается прот. С. Булгаковым как «враждебная хула и богоборство» (Там же. С. 187).

Касаясь философского понимания имени Божия у Аристотеля, Спинозы и Гегеля, прот. С. Булгаков подчеркивал, что тенденция у этих философов к противопоставлению имени Божия идее Божией обусловлена общим строем их мышления и их подходом к богопознанию: философский разум встречается с Богом «лишь как с предметом мысли на поле мысли», а потому в конечном счете идея Бога для него — лишь одна из идей, качественно не отличающаяся от др. идей, рожденных человеческим сознанием. Такой подход неизбежно несет в себе ограниченность и психологизм. Только личная встреча с Богом может привести философа к такому пониманию, при к-ром он

начинает воспринимать Бога «не только как свою идею и проблему мысли, но как сущность живую, действительную, и для него имя Божие все более становится не субъективно только, но и объективно силою Божию» (Там же. С. 187–188).

Все это приводит прот. С. Булгакова к утверждению о радикальной, онтологической противоположности имени Божия любой человеческой идее. Имя Божие есть проекция трансцендентного на имманентное, но в богооткровенной религии трансцендентность Бога не воспринимается как отдаленность, бездейственность, абстрактность Божества. Напротив, в религии ВЗ мы имеем дело с Богом живым и действенным, с Богом, являющим Себя в энергиях и силах, а потому и имя Божие не есть лишь абстрактное понятие: «Имя Божие есть не только познавательное, теоретическое суждение, но оно есть и средство молитвенного призвания Божия, оно есть лестница, соединяющая небо и землю: человек обращается, призывает, а Бог слышит в этом призыве Свое Имя. В этом сила, святость, тайна и трепетный ужас Имени Божия, ибо, призывая Его, мы являемся в предстоянии Божества, мы уже имеем Его в самом Имени, мы создаем звуковую Его икону... Если бы божество было нашей прихотью и иллюзией, то тогда было бы бессильно имя его» (Там же. С. 189–190).

Обращаясь к теме, к-рую развивали иконопочитатели VIII–IX вв. и имяславцы 10-х гг. XX в., прот. С. Булгаков говорит об иконе и надписи на ней: «Иконность в иконе создается ее надписанием, именем, как средоточием воплощения слова, богооткровения. Вся икона есть разросшееся имя, которое облекается не только в звуки слова, но и в разные вспомогательные средства — краски, формы, образы; изображение в иконе есть иероглиф имени, который поэтому и должен быть определенно стилизован по подлиннику, и он получает значение иероглифической азбуки священных имен» (Там же. С. 182). Если икона есть «разросшееся имя», то и имя Божие, в свою очередь, является словесной иконой Божества. «И этих икон столько же, сколько имен», — подчеркивает прот. С. Булгаков. Все ветхозаветные имена Божии являются сказуемыми к одному подлежащему — Божеству; каждое из этих

сказуемых есть «отпечаток Имени Божия в слове, как и всякая икона» (Там же. С. 184).

Подчеркивая иконный характер имени Божия, прот. С. Булгаков вместе с тем утверждал, что имя Божие выше иконы по своей приближенности к Божеству. Икона всегда остается иноприродной Богу, материальной, тогда как, напр., в церковных таинствах происходит преложение (прот. С. Булгаков пользуется термином «пресуществление») материальной реальности в нематериальную, божественную: «Что же больше, чем икона? То, в чем преодолена двойственность иконы, ее человечность и иероглифичность, где мы имеем всереальнейшее присутствие Божества. Таковы Святые Дары, которые не есть икона, а больше, ибо есть Тот, Кто изображается на иконе, Сам Господь Иисус под видом хлеба и вина, с Божественным Телом и Кровью. Такого поглощения природного божественным, т. е. пресуществления, мы не имеем в иконе, она иноприродна по отношению к такой святости, и такую всегда остается» (Там же. С. 185). Вслед за иеросхим. Антонием (Булатовичем) прот. С. Булгаков утверждал, что имя Божие больше, чем икона, ибо в отличие от иконы материальное имя, становясь местом вселения в него Божества, пресуществляется, превращаясь из человеческого в богочеловеческое. Так же как свящ. П. Флоренский и Лосев, он считал идею символа ключом к пониманию природы имени Божия; человеческое слово в данном случае становится символом Бога и, следов., вместилищем реального присутствия Божия, богоявления (Там же. С. 193). Во всех этих рассуждениях прот. С. Булгаков воспроизводит учение имяславцев о том, что имя Божие выше иконы и должно быть приравнено к таинствам. Он идет дальше иеросхим. Антония (Булатовича), когда не только сопоставляет имя Божие с таинствами, но и говорит о «пресуществлении» имени Божия. Т. о. у него имяславское понимание соотношения между иконой и именем достигает наиболее радикального выражения.

Учение об имени Иисус занимает в главе об имени Божиим центральное место. Согласно прот. С. Булгакову, «соответственно двум заветам, было два откровения имени Божьего, ветхозаветное Иегова — Моисею



и новозаветное Иисус — Деве Марии, а в ней всему человеческому роду: два нерукотворные образа имени Божества» (Там же. С. 194). Т. о., как и в вост. патристике, усматривается прямое преемство между ветхозаветным и новозаветным Божественными именами. При этом, однако, прот. С. Булгаков подчеркивал, что имя Иисус пришло на смену ветхозаветному имени: «...в новозаветном откровении об Имени Божиим имя Иегова-Ягве уступает место имени Иисус, которым оно как бы заслоняется как абстрактное конкретным, хотя им и предполагается и даже в него включается, но уже теряет значение «собственного имени» по преимуществу». По мнению прот. С. Булгакова, имя Иисус «непосредственно принадлежит Второй ипостаси, но в ней и через нее именуется всю Св. Троицу, являясь в этом смысле аналогичным и подобозначным имени Ягве-Сущий» (Там же. С. 220).

Прот. С. Булгаков указывал на кардинальное различие между ветхозаветным и новозаветным именами: 1-е являет Бога, но не позволяет преодолеть пропасть между Богом и человеком; 2-е указывает на Бога воплотившегося, Бога, близкого к человеку, Бога, ставшего человеком. Имя Иисус соответствует новому откровению о Боге, получаемому в НЗ (Там же. С. 209–210). Отличие имени Иисуса Христа от всех ветхозаветных имен Божиих заключается в том, что это не только имя божественное, но и имя богочеловеческое. В этом имени сокрыта та же тайна, что и в самом Боговоплощении, — тайна соединения божественного и человеческого естеств: «Имя Господа Иисуса Христа принадлежит, по смыслу основных догматических определений, обоим естествам, оно есть Имя Бога и Человека в их единстве. Значит, здесь имя это имеет совершенно иное значение, чем ветхозаветные Имена Божии: там они были для человека, но не принадлежали человеку, имели основание в Божестве, но не принадлежали Богу, а только давались Ему человеком в ответ на Его откровение. Теперь Имя должно принадлежать, быть присуще самому существу и Бога и Человека, соединившихся в Богочеловеке. Имя Богочеловека есть Имя Божие для человека в совершенно особом и новом смысле, ибо оно есть Имя и Человека, проникая в самую глубину Его су-

щества, образуя Его ядро, и вместе с тем это же самое Имя есть и Имя Божества, воплотившегося в человеке» (Там же. С. 201).

Вслед за свт. Димитрием Ростовским и имяславцами прот. С. Булгаков говорил о предвечном существовании имени Иисус (Там же. С. 202–203). Имя Иисус, согласно Булгакову, не является простым человеческим именем и не равно именам др. Иисусов, когда употребляется по отношению к Иисусу Христу. Общим для этого имени и имен др. Иисусов является только внешняя, звуковая оболочка имени. Но сама по себе эта оболочка не есть еще имя Божие: оно становится таковым, «будучи отнесено к своему Носителю, исполняясь Его силой» и энергией. Прот. С. Булгаков сравнивает имя Божие с миром, а звучание имени — с сосудом, в к-ром хранится мир: сосуд может быть таким или иным, но его задача заключается лишь в том, чтобы удержать содержащееся в нем миро (Там же. С. 211).

Во всяком имени помимо звуковой оболочки есть еще форма и смысл (у прот. С. Булгакова — «симема»). Мистический смысл имени есть его индивидуальная энергия, присущая ему и живущая в нем. В имени Иисус, когда оно употребляется применительно ко Христу, присутствуют и все предки Христа, а в расширительном смысле — и все человечество, вся мистическая Церковь Христова. Потому имя Иисуса есть «имя всех имен»: «Сладчайшее Имя Иисус чрез Сына Человеческого лежит начертанным и на всем человечестве, всему ему принадлежит. Все мы, помимо достоинства своего, причастны этому великому и святому Имени, в известном смысле его носим, его причащаемся... И как Господь принял на Себя всё человеческое (кроме греха), почему каждый человек может иметь в Нем и своего личного Спасителя и Искупителя, то в Нем, в Его святейшем Имени, как центре, соединены все человеческие имена, субстанциальные ядра всех индивидуальностей. И если Господь, в Котором все себя находят, есть всеиндивидуальность, то Имя Иисусово есть всеимья, Имя всех имен» (Там же. С. 206).

Имяславское учение основывалось на практике молитвы Иисусовой, а также на богослужебном почитании имени Божия. Именно из этого опыта выросла сформулирован-

ная прав. Иоанном Кронштадтским истина о том, что «Имя Божие есть Сам Бог». Ключом к правильному пониманию этой формулы являются, согласно прот. С. Булгакову, не логические спекуляции, а молитвенный опыт, в к-ром имя Божие не отделяется от Самого Бога. Прав. Иоанн Кронштадтский говорил о том, что, когда мы призываем имя Божие, мы в этом имени имеем всего Бога со всеми Его свойствами. Имяславцы развили это учение в том смысле, что всякое призывание имени Божия, вне зависимости от психологического настроения призывающего, является действенным, т. к. в имени Божиим присутствует Сам Бог. На это противники И. отвечали, что при таком понимании Бог становится «зависимым» от человека. Им казалось, «что Бог как бы отдает Себя в распоряжение человека, призывающего Имя Его, и отсутствует преграда между Ним и этим человеком». Отмечая это, прот. С. Булгаков задает вопрос: «Почему же имяборцы так смущены лишь по отношению к Имени Божию? Во всяком таинстве, и особенно в св. Евхаристии, Господь дает Себя человеку по желанию этого последнего: согласие, готовность Божественная всегда дана, как бы сама собой подразумевается, нужно лишь человеческое желание воспользоваться благодатью таинства» (Там же. С. 211).

Прот. С. Булгаков выступает против всякого психологизма в истолковании молитвенного опыта. Молитва — не смена психологических переживаний, но встреча с объективной реальностью. Бог всегда слышит молитву человека, но человек не всегда сознает это. Точно так же в имени Божиим Бог всегда присутствует, вне зависимости от психологического состояния или настроения человека: от человека зависит, ощутит ли он это присутствие или нет, будет ли имя Божие для него спасительным или нет. Объясняя это, прот. С. Булгаков сравнивает призывание имени Божия в молитве с причащением Тела и Крови Христа в таинстве Евхаристии: «Религиозная ложь (а не недоразумение только) имяборства заключается в его «психологизме», в том, что здесь действительность Имени Божия связывается исключительно с настроением: помолится человек горячо и искренно, и ему будет ощутима сила Имени Божия, в обратном случае — нет... Подобным же обра-



зом и сила Имени Божия, думают они, сообщается настроением молящегося, благодаря которому услышана или не услышана будет молитва, как будто Бога нужно особо убеждать и призывать для услышания человека. Но Бог слышит всякого призывающего, но не всякий призывающий обращается к Богу своим сердцем и слышит это слышание Бога. И как Святые Дары суть Тело и Кровь Христовы одинаково для причащающихся как во спасение, так и во суд и осуждение, так и Имя Божие есть Сила Божия, как бы мы ни относились к ней, благоговейно или кощунственно...» (Там же. С. 212–213).

Выражение прав. Иоанна Кронштадтского «Имя Божие есть Сам Бог» обретает смысл только в контексте молитвенного опыта. Прот. С. Булгаков решительно выступает против «имябожнического» понимания этого выражения, при к-ром связке «есть» придается смысл полного равенства и Бог отождествляется с именем Божиим. Это выражение, по его словам, «никак нельзя рассматривать... как попытку вероучительного определения об Имени Божиим». Оно должно пониматься исключительно в смысле энергийного присутствия Бога в Его священном имени: «В нашем понимании и в нашем толковании формула «Имя Божие есть Бог» означает только, что Имя Божие божественно, входит в сферу Божества, Его энергий. Этим, разумеется, нисколько не ослабляется тот факт, что при призывании Имени Божия... присутствует Сам Господь силою Своею, простотой Своею, нераздельностью Своею, и призывание Имени Божия в молитве есть непрестанное причащение Божества, простого и неделимого. Но это присутствие Божества в Имени Своем, заставившее благоговейного молитвенника в изумлении воскликнуть: «Имя Божие есть Сам Бог», вовсе не означает, что Бог есть самое Имя, не вводит фетишизма Имени, но являет вечное и непостижимое таинство боговоплощения и богоснисхождения, пребывания Бога в Имени Своем, которое удостоверяется в таинстве молитвы» (Там же. С. 217).

Учение прот. С. Булгакова об имени Божиим во всех аспектах соответствует учению имяславцев и может восприниматься как его наиболее полное богословское выражение. И если

апогеем философского осмысления И. явилось творчество Лосева, то вершиной его богословского обоснования стала именно работа прот. С. Булгакова. Самым существенным в этом осмыслении является то, что основные постулаты И. были поставлены последним на строгую почву научно-богословского анализа и рассмотрены в свете правосл. святоотеческой традиции, в частности в свете паламитского различения между сущностью и энергиями Божиими. Результатом этой работы явился синтез, в к-ром И. было очищено от элементов «имябожничества».

**Архимандрит Софроний (Сахаров).** Процесс освобождения И. от крайностей был завершён в творчестве архим. Софрония (Сахарова). В трактате «О молитве Иисусовой» он упоминает об имяславских спорах: «Приехал я на Афон в 1925 году. Незадолго перед тем там произошли бурные споры о природе Имени Божьего. В напряжении самих споров, подобных богословской полемике XIV века о природе Фаворского света, было допущено с обеих сторон немало поступков, которых не должно было бы быть среди людей, предавших свои души в руки Святого Вседержителя. Есть в этой полемике некая аналогия с вековыми распрями между номиналистами и реалистами, идеалистами и рационалистами. По временам они затихают, чтобы затем снова вспыхнуть в иной форме. Наблюдается наличие двух различных естественных расположений: с одной стороны — пророки и поэты; с другой — ученые и технократы» (Софроний (Сахаров). 1990. С. 140–141).

Изложение учения об имени Божиим архим. Софроний начинает с рассмотрения ветхозаветных свидетельств о призывании Бога и описания синайского откровения Бога Моисею. В этом откровении архим. Софроний видит прежде всего явление персонального Бога, а в именах Божиих — атрибуты Бога, названные Им Самим. Поскольку каждое ветхозаветное богоявление воспринималось как непосредственное действие Божие, то и всякое имя Бога, открытое в этом богоявлении, воспринималось как Его живое присутствие (Там же. С. 142–144). Все ветхозаветные откровения Бога рассматривались архим. Софронием в качестве постепенной подготовки к встрече человечества со Христом. Каждое но-

вое имя Божие, становящееся известным человеку, указывает на конкретное свойство Бога, но в то же время в каждом имени Божиим присутствует весь Бог: «Тот, Кто превыше всякого Имени в своей Сущности, раскрывается сотворенным «по образу» разумным существам во множестве имен: Вечный, Всеведущий, Всемогущий, Вседержитель; Свет, Жизнь, Красота, Мудрость, Благодать, Истина, Любовь, Праведный, Спасующий, Святой, Освящение и другие. В каждом из них и чрез каждое из них мы испытываем прикосновение к нам Единого Бога, и в силу Его неделимости мы имеем Его всего. Так достойно мыслить, но вместе с тем ни одно из них не дает нам полноты постижения, «как Он есть». Его Бытие в своей сущности превосходит все Имена. И все же Он продолжает открываться в Именах» (Там же. С. 149).

Боговоплощение, ставшее итогом и вершиной всех откровений Божиих, поворотным пунктом человеческой истории, принесло миру новое имя Божие — Иисус. Имя Иисус указывает на Бога как на Спасителя, делающего людей Своими сынами: «Имя Иисус прежде всего открывает нам смысл или цель прихода Бога во плоти: «нашего ради спасения». Восприятие Богом нашего естества указывает на возможность и для нас стать сынами Бога» (Там же. С. 149–150).

Архим. Софроний неоднократно говорил о величии имени Иисусова и подчеркивал его тринитарный характер: «Велико Имя Аз есмь; велико Имя Святой Троицы; так же велико и Имя Иисус. О Его Имени возможно сказать многое: оно неисчерпаемо в своем содержании; оно принадлежит Тому, Кому все сущее обязано своим бытием... Во внутри-троичной жизни Он обращен к Отцу; в акте же творения тот же Логос обратился к сотворенным по образу Его» (Там же. С. 153); «Имя Иисус — значит Бог-Спаситель; как таковое, оно может быть отнесено ко Святой Троице; возможно отнесение его к каждой Ипостаси отдельно. Но в молитве нашей Имя Иисус употребляется исключительно как собственное Имя Богочеловека, и ум наш обращен при этом вниманием к Нему» (Там же. С. 159); «Призывать Имя Иисуса с возможно полным сознанием того, что оно несет в себе, значит уже реально быть в единстве



с Богом Святой Троицей. Сей Бог открылся нам в Его новом отношении к человеку: уже не как Творец, но как Спаситель мира: как свет Истины и истинной вечности» (Там же. С. 195).

Вслед за свт. Димитрием Ростовским, схим. Иларионом и иеросхим. Антонию архим. Софроний говорил о предвечном бытии имени Иисус, являющегося следствием божественного откровения, а не продуктом человеческой деятельности. Как и прот. С. Булгаков, архим. Софроний подчеркивал вселенский, метакосмический характер этого имени: «Имя Иисус было дано по откровению Свыше. Оно исходит из вечной Божественной сферы, и никак не является измышлением земного разума, хотя и выражено тварным словом. Откровение есть акт — энергия Божества, и, как таковая, принадлежит иному плану и трансцендирует космические энергии. В своей надмирной славе Имя Иисус — метакосмично. Когда мы произносим сие Имя Христа, призывая Его к общению с нами, то Он, все наполняющий, внимает нам, и мы входим в живой контакт с Ним» (Там же. С. 159).

Архим. Софроний называл имя Иисус энергией Божией в том смысле, что это имя является соединительным звеном между человеком и Богом: благодаря его благоговейному и молитвенному произнесению человеку сообщается энергия Божия, подается присутствие Божие и нетварный божественный свет. Рассуждения архим. Софрония подтверждаются его собственным опытом и опытом знакомых ему лично афонских подвижников: «Имя Иисус и как смысл-познание, и как «энергия» Бога по отношению к миру, и как собственное Имя Его — онтологически связано с Ним. Оно есть духовная реальность; его звуковая сторона может сливаться с его реальностью, но не обязательно. По звуку оно давалось многим смертным, но когда мы молимся, мы произносим его с иным содержанием, с иной установкой духа нашего. Оно для нас — мост между нами и Им; оно канал, по которому к нам приходят потоки божественной силы. Как исшедшее от Святого Бога — оно свято и освящает нас чрез призывание его. С этим Именем и чрез него молитва принимает некую осязаемость: оно соединяет нас с Богом. В нем, этом Имени, присутствует Бог, как

в некоем сосуде — драгоценной вазе, полной благоухания. Чрез него Надмирный становится ощутимо имманентным. Как божественная энергия — оно исходит от Сущности Божества и божественно само по себе... Достойное призывание сего Имени делает присутствие Вечного Бога заполняющим все наше существо; уносящим ум и иные сферы; сообщаящим нам особую энергию новой жизни. Свет Божественный, о котором нелегко говорить, приходит с этим Именем» (Там же. С. 153–154).

Имя Божие онтологически связано с Богом — на этой связи архим. Софроний особенно настаивал: «Забвение об онтологическом характере Имен Божиих, отсутствие опыта сего в молитвах и тайносовершениях — опустошило жизнь многих. Для них молитва и самые таинства теряют свою вечную реальность. Литургия становится из Божественного акта простым воспоминанием, психологическим или ментальным» (Там же. С. 155). Об онтологической связи имен Божиих с Богом свидетельствуют, по мнению архим. Софрония, все церковные таинства и все правосл. богослужение. Архим. Софроний полностью принимал учение имяславцев о том, что таинства совершаются именем Божиим, и о том, что основой богослужения является призывание имени Божия: «Мы знаем, что не только Имя Иисус, но и все другие Имена, открытые нам Свыше, онтологически связаны с Ним — Богом. Мы знаем сие из опыта Церкви. Все таинства в Церкви нашей совершаются чрез призывание Имен Божиих, и прежде всего Святой Троицы: Отца и Сына и Святого Духа. Все наше богослужение основано на призывании Имен Божиих. Мы не приписываем им, как звуковым явлениям, магической силы, но производимые в истине исповедания веры и в состоянии страха Божия, благоговения и любви — мы воистину имеем Бога совместно с Его Именами» (Там же. С. 155).

Воспроизводя аргументацию иеросхим. Антония (Булатовича), защищавшегося от обвинений в магизме, архим. Софроний говорил о том, что «одно звуковое призывание Имени Божия недостаточно» (Там же. С. 195), ибо имя Иисусово только тогда действительно, когда призывается с сознанием его онтологической связи с его Носителем: «Нелишне подчеркнуть, что в молитве Име-

нем Иисуса мы не имеем ничего автоматического или магического. Если мы не подвигаемся соблюдать заповеди Его, то напрасным будет и призывание Имени... Очень важно, чтобы мы... призывали Его с сознанием онтологической связи Имени с Именуемым, с Персоной Христа. Любовь к Нему будет возрастать и совершенствоваться по мере того, как умножается и углубляется наше познание о жизни возлюбленного Бога» (С. 157–158).

Настаивая на сознательном характере призывания имени Иисусова в молитве, архим. Софроний, однако, не считал бесполезной и такую молитву, при которой «всякие ненужные мысли назойливо собираются вокруг ума, отрывая его внимание от сердца» и «ум не участвует в призывании Имени Иисуса, и только уста механически повторяют слова». Даже в такой молитве есть некий смысл, ибо «призыванием Имени Божия мы приводим в движение все тайное, скрывающееся внутри нас; молитва уподобляется снопу лучей света, брошенному на темное место нашей внутренней жизни, и открывает нам, какие страсти или привязанности гнездятся внутри нас». В таких случаях, считает архим. Софроний, «надо усиленно произносить Святое Имя, чтобы покаянное чувство возрасло в душе» (Там же. С. 177–178).

Звуки имени Божия — лишь внешняя оболочка, сама по себе не соединяющая с Богом: вся сила имени Божия заключена в его содержании. Для иллюстрации этой мысли архим. Софроний обращался к аналогии с иконой — аналогии, столь часто использовавшейся имяславцами (в отличие от которых, однако, архим. Софроний не утверждал, что имя Божие больше, чем икона): «Богословие Имени и богословие иконы — имеют общие черты. Взирая на икону Христа, мы духом восходим в личный контакт с Ним. Мы исповедуем Его явление во плоти: Он — и Бог, и человек; всецелый человек и совершенное подобие Божие. Мы идем дальше красок и линий, в мир умный, духовный. Так и в призывании Имени мы не останавливаемся на звуках... Звуки могут измениться в зависимости от различия языков, но содержание-познание, заключенное в Имени, пребывает неизменным» (Там же. С. 195).

Призывание имени Господа, согласно архим. Софронию, соединяет человека с Самим Господом. Поначалу человек не сознает, что за сила исходит от божественного имени, но многолетняя молитва настолько трансформирует падшую природу человека, что она становится способной воспринимать освящение (Там же. С. 189). Если огнем покаяния переплавляется природа человека, слезной молитвой убиваются в нем корни страстей, то призыванием имени Иисуса очищается, возрождается и освящается человеческое естество (Там же. С. 204). На каком-то этапе с призыванием имени Иисуса соединяется пришествие нетварного божественного света: «...тогда особенно ясно открывается нам значение сего Имени; тогда возможен опыт «Царствия Божия, пришедшего в силе»» (Там же. С. 193). В итоге молитва именем Иисусовым делает людей причастниками славы Божией, вселяет в них «мир, превосходящий всякий разум» (Там же. С. 195–196).

Имя Иисуса Христа, согласно архим. Софронию, для верующего «подобно высокой крепостной стене», препятствующей врагу проникнуть внутрь. Молитва Иисусова выводит человека за пределы молитвы о самом себе и подвигает его к молитве за мир: «Молитва Его Именем дает душе силу не только противостоять вредным влияниям извне, но и больше того: возможность влиять на среду, в которой живем: как бы исходить из внутренней глубины сердца и общаться с братьями в любви и мире. Умножающийся мир и любовь, заповеданная Богом, — становятся источником горячей молитвы за весь мир. Дух Христа выводит нас на просторы любви, обнимающей всю тварь» (Там же. С. 179). Говоря о действии имени Иисусова в Божественной литургии, архим. Софроний описывал свой опыт. Призывание имени Божия может оказать на священнослужителя столь сильное действие, что заставит его по-новому воспринять литургию, ощутить присутствие Бога в самом себе, в Св. Дарах, в словах богослужения: «Помню, я начал молитву Господню «Отче наш», и моя душа замерла в блаженном ужасе. Пойти дальше я не мог. Ум остановился; все во мне замолкло... По прошествии некоторого времени, скорее долгого, нечто подобное произошло со мною при призывании Имени Иисуса Христа.

В тот час я вынужден был прекратить произносить сие Имя: действие его было слишком могучим; душа, без слов, без мыслей, была в трепете от близости Бога. Тогда мне приоткрылась тайна священнослужения. На другой день я совершал литургию, и Христос-Бог был во мне, и со мною, и вне меня, и в святых тайнах Тела и Крови Его. И Имена Божии, и слова литургических текстов — выходили из уст, как пламя. В таком состоянии я пребыл три дня, и затем умалилась интенсивность переживания. Но память о нем резцом выгравировал Господь в уме и сердце моем» (Там же. С. 52–53).

Трактат архим. Софрония (Сахарова) «О молитве Иисусовой» является последним по времени «имяславским» сочинением, написанным в XX в. Ценность трактата заключается в том, что автором его является не просто богослов, сумевший оценить афонские споры со стороны, но человек, сам проживший много лет на Св. Горе и познавший силу имени Божия в своем собственном молитвенном и литургическом опыте. Воздерживаясь от догматизации этого опыта, архим. Софроний, однако, безусловно убежден в его подлинности. В своих высказываниях об имени Божием он близок к прот. Сергию Булгакову. Разница между ними заключается лишь в том, что архим. Софроний не употреблял имяславскую формулу и не называл имя Божие Богом, хотя плотную подходил к такому утверждению, когда говорил об имени Божием как энергии Божией, а энергию называл «Божеством». Кроме того, архим. Софроний не ставил имя Божие выше иконы и не отождествлял его с Фаворским светом, но сравнивал его с иконой и говорил о том, что оно может стать причиной пришествия божественного света. В главном же архим. Софроний сходится с прот. С. Булгаковым — а именно, в том, что имя Божие есть энергия Божия, вместе с присутствием Божия, онтологически связанное с Самим Богом.

**Церковная оценка имяславских споров.** Поместный Собор РПЦ 1917–1918 гг. лишь наметил основные вопросы, без ответа на которые взвешенная церковная оценка имяславских споров невозможна. В кон. 90-х гг. XX в. Синодальная богословская комиссия РПЦ включила вопрос об И. в реестр тем, подлежащих обсуждению. Т. о., в наст. время

допустимы лишь предварительные суждения об И.

История споров показывает, что они были вызваны не простым недоразумением, недопониманием, неточностью отдельных формулировок. В ходе споров выявились 2 принципиально разных подхода к природе имени вообще. В одном случае имя рассматривается как нечто неразрывно связанное с предметом, неотделимое от предмета, выражающее сущность предмета. В др. — в имени видят лишь добавленный к предмету опознавательный знак, перемена которого никак не влияет на сущность предмета. 1-е представление характерно для Библии, для античной философии (оно встречается, в частности, в платоновском «Кратиле»), для правосл. богослужения, для восточнохрист. аскетической традиции (в особенности для практики Иисусовой молитвы), для нек-рых учителей Церкви (напр., для Оригена) и для нек-рых рус. богословов (в особенности для свт. Филарета Московского и прав. Иоанна Кронштадтского). 2-е также отражено в античной философии (в частности, у Аристотеля) и у многих вост. отцов Церкви (в частности, у великих каппадокийцев).

Об имени Божием и имени Иисус отдельные восточнохрист. авторы писали по-разному (см. ст. *Имя Божие*). Тем не менее в высказываниях отцов Вост. Церкви имеется некоторое единство по следующим пунктам: 1) имя Божие не тождественно и не совечно Богу (было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени), оно не является неотъемлемой принадлежностью божественной сущности, имя Божие есть средство общения между Богом и человеком. 2) Бог неизменяем; никакое имя не может объять собою и адекватно выразить божественную сущность; все имена Божии указывают на те или иные свойства Бога, но ни одно из них не может дать полного и всестороннего представления о Боге. 3) Имена Божии заимствованы из различных действий Бога по отношению к тварному миру и потому являются собственно именами энергий Божиих; энергии Божии совечны Богу и неотделимы от божественной сущности; имена Божии, напротив, не совечны Богу. 4) Имена Божии существуют для человека и на человеческом языке; даже когда Сам Бог



называет Себя теми или иными именами, Он пользуется именами, которые существуют на языке человека. 5) У каждого из имен Божиих есть внешняя оболочка (буквы и звуки) и есть внутреннее содержание; внешняя оболочка может меняться в зависимости от языка, контекста, способ произнесения и написания, но внутреннее содержание остается неизменным. 6) Бог присутствует во всяком Своем имени; Его присутствие ощущается, когда имя Божие произносится с верой и благоговением, и остается неощутимым, когда имя Божие произносится всуе. 7) Всякое имя Божие достойно покланяемо, наряду с др. священными символами, такими как икона и крест; достойно покланяемой является не внешняя оболочка имени, а его внутреннее содержание; почитая имя Божие, человек воздает славу Богу: честь, воздаваемая образу, восходит к Первообразу. 8) В имени Божиим нет к.-л. собственной, автономно или магически действующей силы; через имена Божии действует Сам Бог. 9) В молитве имя Божие неотделимо от Самого Бога. 10) Имя Иисус относится к человеческой природе воплотившегося Слова, но может указывать также на Его божественную природу; как и всякое имя Божие, оно является достойно покланяемым. На основе этих положений и должны рассматриваться вопросы о природе имени Божия, поднятые в ходе имяславских споров.

Можно ли утверждать, что «имя Божие есть Сам Бог»? Нельзя, если понимать это утверждение как отождествление, т. е. считать, что Бог и имя Божие — одно и то же; если считать Бога именуемым; если считать, что сущность Божия может быть адекватно выражена при помощи того или иного имени Божия. Но можно, если это утверждение понимать в смысле присутствия в имени Божиим Самого Бога. Ввиду того что данное утверждение открыто к различного рода ошибочным толкованиям, оно не может считаться догматической формулой, адекватно выражающей суть правосл. учения об имени Божиим: оно указывает лишь на то, что в молитве имя Божие не отделяется от Самого Бога (в этом смысле оно употреблено и прав. Иоанном Кронштадтским).

Можно ли утверждать, что «имя Божие есть энергия Божия»? Нельзя, если термин «энергия» употреб-

лять в паламитском смысле, имея в виду совечную Богу и неотъемлемую от Его естества энергию, присущую Ему вне зависимости от бытия тварного мира. Менее уязвимыми являются следующие формулировки: в имени Божиим действует Бог; в имени Божиим присутствует энергия Божия.

Является ли имя Божие достойно покланяемым? Да, при условии, что поклонение воздается не внешней оболочке имени, но Самому Носителю имени, т. е. Богу.

Можно ли говорить об особой силе, присущей имени Божию? Можно, если под этой силой понимать силу Божию, действующую через имя Божие. Нельзя, если буквам и звукам имени Божия придавать магический смысл, если утверждать, что имя Божие в самой своей внешней оболочке обладает особой силой, отличной от силы Божией.

Есть ли основания утверждать, что имя Божие выше, чем икона, крест и др. священные символы? Достаточных оснований для такого утверждения в патристической традиции нет. Однако в ветхозаветном культе имя Божие занимает более важное место, чем икона в христ. Церкви: икона является изделием рук человеческих, тогда как священное имя Яхве воспринимается в ВЗ как открытое Самим Богом. В практике молитвы Иисусовой произнесение имени Иисуса Христа также имеет большее значение, чем икона. В то же время имя Божие, крест и икону едва ли уместно выстраивать в какую бы то ни было иерархию.

При оценке имяславского учения в свете библейской, литургической и патристической традиций Церкви необходимо учитывать, что понимание имени Божия у имяславцев в целом соответствовало Библии и литургическому опыту и по существу не противоречило восточнохрист. патристической традиции, хотя в отдельных пунктах от него отклонялось. Главной проблемой имяславцев в разгар споров 1912–1914 гг. было отсутствие в их стане богословов, способных найти точное и богословски выверенное выражение их молитвенного опыта. Наиболее уязвимыми местами их богословского учения были теория связи между именем и предметом и априорное понимание имени Божия как энергии Божией. В период имяславских споров учение свт. Григория Паламы

о сущности и энергиях Божиих не было достаточно широко известно ни в Русской Церкви, ни в среде греч. богословов, давших свою оценку И. При этом отождествление имени Божия с совечной Богу и неотъемлемой от сущности Бога энергией Божией не является правильным.

Основные деятели имяславского движения, такие как иеросхим. Антоний (Булатович), опровергали обвинения в том, что они обожествляют звуки и буквы имени Божия и придают имени Божию особую магическую силу. В то же время ученые имяславцы, в частности свящ. П. Флоренский и Лосев, разрабатывали тему «магической» природы слова и имени. С т. зр. святоотеческого предания всякий магизм ошибочен и неприемлем. Учение имяславцев о действии имени Божия в таинствах Церкви представляется односторонним. Так, преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы в Евхаристии требует не только произнесения над ними имени Божия, соблюдения ряда условий, напр. наличия рукоположенного священника. Неоправданной была претензия нек-рых имяславцев на то, что их учение об имени Божиим выражает «новый догмат», открытый ими и требующий соответствующего признания.

В то же время и в учении противников И. имеются существенные изъяны. Прежде всего они не сумели противопоставить имяславскому учению об имени Божиим сколько-нибудь законченную богословскую доктрину, а лишь собрали значительное число разрозненных аргументов. Между противниками И. наблюдались расхождения даже по ключевым пунктам учения об имени Божиим (в частности, по вопросу о том, является ли имя Божие достойно покланяемым, является ли оно энергией Божией). Сосредоточившись на критике И., его противники не уделили достаточно внимания положительной формулировке учения об имени Божиим. Критика противников И. в адрес имяславцев часто была основана не на произведениях имяславцев, а на тех выводах, к-рые, по мнению их противников, могут следовать из их сочинений. Так, напр., имяславцев обвиняли в том, что они считали сущность Божию именуемой, тогда как они говорили о ее именуемости; их обвиняли в том, что они обожествляли звуки и буквы



имени Иисус, придавая им магическое значение, тогда как они отрицают подобное понимание; их обвиняли в том, что они «сливают» имя Божие с Богом, тогда как они отличали Бога от имени Божия.

Ошибкой противников И. было стремление объяснить молитвенный опыт христианина как смену психологических переживаний, не выводящих человека за пределы его собственного сознания. Такой подход, намеченный уже в статье свящ. Хрисанфа Григоровича и затем развитый у архиеп. Никона, Троицкого и в Послании Синода от 18 мая 1913 г., был неприемлем по существу для афонских имяславцев, видевших в молитве прежде всего опыт реальной встречи с Богом, присутствующим в Своем имени.

Безусловно слабым местом противников И. было их стремление обосновать свою позицию при помощи «логики» и «здравого смысла». Позитивизм и номинализм, противопоставленные ими учению имяславцев, не могут служить основой подлинно правосл. церковной позиции, к-рая должна опираться только на Предание Церкви. Но церковное Предание было учтено противниками И. выборочно и односторонне.

Церковная оценка имяславских споров не должна ограничиваться рассмотрением только богословского их содержания. Необходима и каноническая оценка действий обеих сторон. Очевидно, что с канонической т. зр. мн. действия имяславцев в 10-х гг. XX в. являются неприемлемыми. Прежде всего это относится к «бунту», устроенному имяславцами во главе с иеросхим. Антонием (Булатовичем) в Андреевском скиту: именно с этого бунта началась цепь насильственных действий, которая привела к изгнанию сторонников И. с Афона. Канонически неоправданной является позиция Булатовича и его соратников и после возвращения в Россию, в частности их неподчинение церковной власти и многочисленные «отложения от духовного общения» с ней. Позиция сознательного противления церковной иерархии в конце концов — уже после 1917 г. — завела имяславцев в эклизиологический тупик, лишив их спасительной ограды Церкви и превратив в секту. В то же время представляется неадекватной реакция на действия имяславцев со стороны российских церковных властей, при-

ведшая к разгрому русского монашества на Афоне.

Библиогр.: *Иларион (Алфеев)*, еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007<sup>2</sup>. С. 844–896 (см. также библиогр. к статьям: *Антоний (Булатович)*, иеросхимонах; *Иларион (Домрачев)*, схимонах; *Имя Божие*). Арх.: ГА Ставропольского края. Ф. 135. Оп. 72. Д. 1089; НИОР РГБ. Ф. 765. К. 4. Д. 31; РГИА. Ф. 797. Оп. 83. Д. 59; Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80.

Лит.: *Иларион [Домрачев]*, схим. На горах Кавказа: Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников. Баталпашинск, 1907, 1910<sup>2</sup>. К., 1912<sup>3</sup>. СПб., 1998<sup>4</sup>; *Антоний (Булатович)*, иеросхим. К общению имяборцев: Разбор ст. «Письмо с Кавказа», помещенной в № 19 «Русского инока». Б. м., б. г. Литогр.; *он же*. Ответ на открытое письмо архим. Иеронима. Афон, 1912. Литогр.; *он же*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913; *он же*. Афонский разгром; Церковное бессилие. СПб., [1913]; *он же*. Истина о истине к предотвращению имяборства / Изд. иноков Св. Афонской горы, исповедников Имени Иисуса. [Афон, 1913]; *он же*. Кто виноват в афонском погроме // Новое время. 1913. № 13422, 25 июля; *он же*. Письмо в редакцию // Там же. № 13420, 23 июля; *он же*. По поводу именуемой грамоты патр. Иоакима // Моск. вед. 1913. № 57, 9 марта; *он же*. Возвращение афонских иноков в Церковь // Утро России. 1914. № 116, 22 мая; *он же*. Письмо в редакцию // Там же. № 21, 22 мая; *он же*. Письмо в редакцию // Колокол. 1914. № 2412, 18 мая; *он же*. Письмо в редакцию // Там же. № 2414, 21 мая; *он же*. Правда об Афонских событиях // Голос Москвы. 1914. № 6, 7 янв.; № 21, 26 янв.; *он же*. Прошение в Правительствующий Синод (по поводу имябожнической ереси). СПб., 1914; *он же*. Введение к сочинению: «Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Иисуса Христа». Пг., 1916; *он же*. Древние и новые учителя Церкви о Имени Господнем // МисОб. 1916. № 9/10. С. 462–497; *он же*. Имя Божие в понимании и толковании св. Григория Нисского и Симеона Нового Богослова // Там же. № 5/6. С. 17–57; *он же*. И паки клеветает на ны ритор Тертилл // Колокол. 1916. № 3086, 3 сент.; № 3089, 6 сент.; *он же*. Моя мысль во Христе: О деятельности (энергии) Божества. Пг., 1916; *он же*. Наше понимание Божества и Божественной силы Имени Господня // МисОб. 1916. № 12. С. 765–794; *он же*. Понимание Свящ. Писанием Имени Господня как Божественного действия и Божественной силы // Там же. № 7/8. С. 261–297; *он же*. Понимание Церковью Имени Божия как Божественного действия и Божественной силы, свидетельствуемое из молитв и возгласов Богослужений // Там же. № 12. С. 754–764; *он же*. Учение новейших учителей и пастырей Церкви о имени Господнем и молитве Иисусовой // Там же. № 11. С. 613–640; *он же*. Афонское дело // *Выходцев Е.* История афонской смуты. Пг., 1917. Вып. 1. С. III–XXVI; *он же*. Имяборческая пропаганда. Б. м., [1917]; *он же*. Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг., 1917; *он же*. Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. Пг., 1917; *он же*. Копия моих писем Государю Императору по поводу афонского дела // Начала, 1995. М., 1996. № 1/4: Имяславие. Вып. 1. С. 176–182; *он же*.

Святейшему Патриарху и Свящ. Синоду Рос. Церкви: Заявление... об отложении от духовного общения с церковною властью ради исповедания им боголепности почитания Имени Господня // Там же, 1998. М., 1998. № 1/4: Имяславие. Вып. 2. С. 174–182; *Антоний (Храповицкий)*, архиеп. Еще о книге схим. Илариона «На горах Кавказа» // Рус. инок. 1912. № 10. С. 63–64; *он же*. Письмо в редакцию // Там же. № 15. С. 60–62; *он же*. О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии» иером. Антония (Булатовича) // ПрибЦВед. 1913. № 20. С. 869–882; *он же*. Сущность афонского спора // Новое время. 1913. № 351, 14 мая; *он же*. Святое Православие и имябожническая ересь. Х., 1916; *Денасий [Десятковский]*, мон. Письмо автора книги «На горах Кавказа» схим. Илариона на Афон к духовнику — иером. Н. Ответ на письмо о. Илариона. Заключение и последствия // Рус. инок. 1912. № 15. С. 62–63; *Хрисанф, мон.* Отзыв о статье Святогорца «О почитании имени Божия» // Там же. № 17. С. 54–61; *он же*. Рецензия на сочинение схим. отца Илариона, называемое «На горах Кавказа» // Там же. № 4. С. 71–75; № 5. С. 57–59; № 6. С. 50–60; *он же*. О новоявленной ереси имябожников и ее распространении на Афонской горе // Там же. 1914. № 3. С. 164–172; № 4. С. 214–225; *он же*. По поводу статьи «Черный бунт» // ИВ. 1915. Т. 140. № 5. С. 718–719; *Алексий [Шур]*, иеросхим. Божественно ли Имя Иисус?: Голос из кельи старца Киево-Печерской Успенской лавры по поводу совр. споров о божественности имени. К., 1913; *Бердяев Н. А.* Гасители духа // Рус. молва. 1913. № 232, 5 авг.; Беседа о том, кто бунтует и против кого бунтуют / Св.-Андреевский общежит. скит на Афоне. К-поль, 1913; Благочестивому вниманию всех православных монашествующих и мирян / Св.-Андреевск. общежит. скит на Афоне. К-поль; Од., 1913; Божиею милостью Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братьям, во иночестве подвизавшимся // ЦВед. 1913. № 20. С. 277–286; Вести с Афона: почтенному вниманию всех наших благодетелей и благотворителей / Св.-Андреевский общежит. скит на Афоне. Од., 1913; Вести с правосл. Востока: [Волнения среди рус. иноков Св. Горы, в связи с спорами об имени Иисус] // СИППО. 1913. Т. 24. Вып. 1. С. 110–121; Высочайшее повеление командировать на Афон архиеп. Никона // ЦВед. 1913. № 22. С. 317; *Григорович Х., свящ.* Имя Божие: По поводу современных Афонских споров // МисОб. 1913. № 2. С. 203–214; № 3. С. 369–388 (отд. изд.: СПб., 1913); Кем ныне хуляется Имя Божие? / Рус. Пантелеимонов монарь на Афоне. М., 1913; *Лопатин Н.* Ватерлоо архиепископа // Утро России. 1913. № 157, 9 июля; Материалы к спору о почитании Имени Божия. М., 1913. Вып. 1. СПб., 1913<sup>2</sup> (доп. изд.); *Мельгунов С.* Современные еретики и Синод // Рус. вед. 1913. № 204, 4 сент.; *Мельников Ф. Е.* В тенетах ересей и проклятий: (К совр. спорам об именах Божиих). М., 1913; Меморандум афонских монахов // Рус. слово. 1913. № 52, 3 марта; *Никон (Рождественский)* архиеп. Великое искушение около святейшего имени Божия // ПрибЦВед. 1913. № 20. С. 853–869; *он же*. Живы ли мы?: (Мое доброе слово верующим интеллигентам) // Там же. № 43. С. 1980–1994; *он же*. Как учит Святая Церковь об именах Божиих?: (Выписки из св. отцов и церк. вероопределений). Афон, 1913; *он же*. Мое доброе слово имяславцам. Афон, 1913; *он же*. Мои дневники. Серг. П., 1913. Вып. 4; *он же*. Плоды великого искушения около святейшего

Имени Божия: (Из доклада Святейшему Синоду о поездке на Афон) // ПрибЦВед. 1913. № 34. С. 1504–1521; *он же*. Что значит слово «веровать»? Афон, 1913; *он же*. Яд гордыни // ПрибЦВед. 1913. № 33. С. 1464–1472; *он же*. Имебожники: Великое искушение около святейшего Имени Божия и плоды его. Серг. П., 1914; *он же*. На опасном пути // ПрибЦВед. 1914. № 17. С. 788–794; *он же*. Не пора ли одуматься? // Земщина: Газ. СПб., 1914. № 1701, 20 июня; *Новосёлов М. А.* По поводу «Послания Св. Синода» // Голос Москвы. 1913. № 269, 21 нояб.; Определение Святейшего Синода от 27 авг. 1913 за № 7644 о пересмотре решения Святейшего Синода относительно имябожников // ЦВед. 1913. № 35. С. 425–430; То же, изм. загл.: Биржевые вед. 1913. № 13721, 28 авг.; Новое время. 1913. № 13456, 28 авг.; Моск. вед. 1913. № 189, 28 авг.; Рус. вед. 1913. № 198, 28 авг.; *Павел (Кусмарцев), инок*. Мысли отцов Церкви о почитании Имени Божиего: Мат-л к выяснению Афонского богосл. спора. СПб., 1913; *Пантелеимон (Успенский), иером.* В защиту земного удела Божией Матери Св. Горы Афонской // Христианин. 1913. № 11 (отд. изд.: Од., 1914. Шамордино, 1914); *Парфений, схим.* Величит душа моя Господа и возрадовася дух мой о Бозе Спасе моем / Обитель Благовещения на Афоне. Од., 1913; *Петровский С. В., прот.* Имя Божие есть ли Сам Бог? Од., 1913; *Потехин С., прот.* Афонцы-имябожники. К., 1913; Почему Святая Православная Церковь отвергает новоизмышленное учение схим. Илариона и его последователей-имяславцев о том, что имя Божие есть якобы Сам Бог / Рус. Пантелеимонов мон-рь на Афоне. М., 1913; Правда о событиях, происшедших в 1-е полугодие 1913 г. в Пантелеимоновом мон-ре // ДС. 1913. № 10. Прил.; *Соборянин.* Афонская распря // ЦОВ. 1913. № 29. С. 1–3; *он же*. Ликвидация Афонской истории // Там же. № 42. С. 1–3; *Троицкий С. В.* Афонская смута // ПрибЦВед. 1913. № 20. С. 882–909 (перепеч.: Начала, 1995. М., 1996. № 1/4. С. 136–175); *он же*. Борьба с Афонской смутой // Там же. № 36. С. 1636–1643; *он же*. Новое исповедание имябожников. [СПб., 1913]; *он же*. Защитники имябожников // ПрибЦВед. 1914. № 5. С. 268–281; № 6. С. 337–344; № 7. С. 393–398; *он же*. Начало духовного суда над имябожниками // Там же. № 11. С. 598–599; *он же*. О Иоанн Сергиев (Кронштадтский) и имябожники // Там же. № 1. С. 17–25; № 2. С. 67–78; *он же*. Об именах Божиих и имябожниках: (Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Был ли имябожником о. Иоанн Кронштадтский. Борьба с афонской смутой. Защитники имябожников. Ответ С. Н. Булгакову). СПб., 1914; То же, изм. загл.: Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002; *он же*. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914; *он же*. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и «относительное» поклонение: (Ответ С. Н. Булгакову) // Итоги жизни. 1914. № 17. С. 1–8 (отд. отт.: СПб., 1914); *он же*. К истории борьбы с Афонской смутой: (Ответ В. М. Скворцову). Пг., 1916; *он же*. Новая позиция о. Антония (Булатовича). Пг., 1916; *он же*. Русские и греки на Афоне // ПрибЦВед. 1916. № 17. С. 459–461; *Читнов Г. В.* По поводу современных споров об имени Божием / Св.-Андреевский общежит. скит на Афоне. Од., 1913; *Daubray J.* Les onomatolâtres // EO. 1913. Vol. 16. P. 455–456; Heresy at Mount Athos // The London Times. 1913, 23 Aug., 19 Jun.; *Le-combe J.* Les moines onomatolâtres // EO. 1913. Vol. 16. P. 555–556; 1914. Vol. 17. P. 265–266;

The Mount Athos Heresy Case. Voluntary Exile in Siberia // The Times. L., 1913, 23 Aug.; Заявление иноков афонских в Свящ. Правительствующий Синод // Дым отечества. 1914. № 15/16, 17 апр.; То же, изм. загл.: Вечернее время. 1914. № 739, 16 мая; Злобствующий архиепископ // Там же. № 26, 26 июня; Имяславие: Богословские мат-лы к догматическому спору об Имени Божием по док-там имяславцев. СПб., 1914; *Кшмент, мон.* Письмо в редакцию // Колокол. 1914. № 2430, 10 июня; *он же*. Имябожнический бунт, или Плоды учения книги «На горах Кавказа» // ИВ. 1916. Т. 143. № 3. С. 752–785 (отд. изд.: Пг., 1916. М., 2005); Кн. В. П. Мещерский об афонском деле // Дым отечества. 1914. № 23, 5 июня; *Ковалевский Е. П.* Афонское дело // Голос Москвы. 1914. № 64, 18 марта; *Лукинский А.* Учение афонских имябожников // Россия. 1914. № 2561, 22 марта; *Милюков П. Н.* Запросы религиозной мысли // День. 1914. № 115, 29 апр.; Определение Святейшего Синода от 14–18 февр. 1914 г. о церковном суде над имябожниками // ЦВед. 1914. № 9. С. 62–65; Определение Святейшего Синода от 14–18 февр. 1914 г. за № 1471 по поводу послания Вселенского Патриарха на имя Святейшего Синода относительно монахов-имябожников // Там же. № 10. С. 69–75; Определение Святейшего Синода от 27 февр. – 4 марта 1914 г. за № 1676 по вопросу об издержках на проезд преданных суду Московской Святейшего Синода конторы монахов-имябожников // Там же. С. 69–75; *Пахомий, мон.* История Афонской смуты или имябожеской ереси / Примеч.: А. А. Павловский. СПб., 1914; Православная Церковь о почитании Имени Божиего и о молитве Иисусовой. СПб., 1914; *Эрн В. Ф.* Около нового догмата: Письма об имяславии. Письмо 1: Предварительные замечания // Итоги жизни. 1914. № 22/23. С. 4–9; *он же*. Спор об Имени Божием: Письма об имяславии. Письмо 1: Происхождение спора // Христ. мысль. 1916. № 9. С. 101–109; *он же*. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917; *Косвинцев Е. Н.* Черный «бунт»: (Странички из истории «афонской смуты») // ИВ. 1915. Т. 139. № 1. С. 137–160; № 2. С. 470–487; *Клуцкевич, Л.* Переписка с отшельником Иларионом, автором книги «На горах Кавказа» // Ревнитель. Воронеж, 1915. № 3. С. 23–35; Сборник документов, относящихся к Афонской имябожнической смуте. Пг., 1916; Святое Православие и именованнобожническая ересь: [Сб. ст. и докт-ов]. Х., 1916; *Выходцев Е.* История афонской смуты. Пг., 1917. Вып. 1; *Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1927; *он же*. Миф – развернутое Магическое Имя // Символ. П., 1992. № 28. С. 217–232; *он же*. Бытие, Имя, Космос. М., 1993; *он же*. Имяславие: Пер. с нем. // ВФ. 1993. № 9. С. 52–60; *он же*. Имя. СПб., 1997; *он же*. Из работ об имяславии / Публ.: А. А. Тахо-Годи // Начала, 1995. М., 1996. № 1/4. С. 206–273; *Половнев И.* Страна Псху: Очерки. Сухум, 1931; *Schultze V.* Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesus in der Russischen Theologie // OCP. 1951. Vol. 17. P. 321–394; *idem.* Untersuchungen über das Jesus Gebet // Ibid. 1952. Vol. 18. P. 319–343; *Булгаков С. Н., прот.* Философия Имени. П., 1953; *он же*. Православие. П., 1989; *Papoulidis С. А. К.* Vlatović: Sa participation parmi les Onomatolâtres du Mont-Athos // Balkan Studies. 1975. Vol. 16. N 1. P. 126–129; *idem.* (Παροῦλίδης Κ.) Οἱ Ρῶσοι ὀνοματολάτραι τοῦ Ἀγίου Ὄρους. Θεσσαλονίκη, 1977; *Флоренский П., свящ.* Словесное служение. Молитва // БТ. 1977. Сб. 17. С. 172–195; *он же*. Имена. М., 1993; *он же*. Переписка с М. А. Новосёловым. Томск; СПб.,

1998; *он же*. Собр. соч.: В 4 т. М., 2000. Т. 3(1); *Slenczka R.* Die Göttlichkeit des Namens und die Rechtfertigung des Sünders: Erwägungen zum dogmatischen Problem des Athosstreites von 1910 bis 1913 // Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten / Hrsg. P. Hauptmann. Gött., 1982. S. 417–433; *Nivière A.* Le mouvement onomatodexe: Une querelle théologique parmi les moines russes du Mont Athos (1907–1914). Lille, 1987; *idem.* Les moines onomatodexes et l'intelligentsia russe // Cahiers du Monde russe et soviétique. P., 1988. Vol. 29/2. P. 181–194; *idem.* L'expérience liturgique chez les moines onomatodexes de l'Athos // Liturgie, conversion et vie monastique: Conf. St.-Serge, 35<sup>e</sup> Semaine/Ed. A. M. Triacca, A. Pistola. R., 1989. P. 247–263; *idem.* L'onomatodexie: une crise religieuse a la veille de la Révolution // Mille ans de Christianisme russe: 988–1988. P., 1989. P. 285–294; *idem.* La philosophie du Nom dans l'œuvre de Père S. Boulgakov // Le Messager orthodoxe. P., 1994. N 124/1. P. 33–50; *Dykstra T. E.* Heresy on Mount Athos: Conflict over the Name of God among Russian Monks and Hierarchs, 1912–1914: Diss. / St. Vladimir's Theol. Seminary. Crestwood, 1988; *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. П., 1990; *он же*. Старец Силуан. Maldon, 1990; *Tittel V.* Vorwort // Ilarion, Schimonach. Auf der Bergen des Kaukasus: Gespräch zweier Einsiedler über das Jesus-Gebet. Salzburg, 1991. S. 11–42; *Slejsinski R.* Le Nom de Dieu dans la tradition byzantine // Communio: Revue Caholique Internationale. Spokane (Wash.), 1993. Vol. 18 N 1(105). P. 62–73; *он же* (Слесинский Р.), свящ. Начало своеобразной русской философии языка: Имяславие и именованнобожество // ППР. 1994. № 3. С. 72–95; *он же*. Поиски в понимании: Ввел. в филос. герменевтику. СПб., 2001; «Вменихомся яко овцы заколения» // Правосл. Абхазия. И. Афон, 1996. № 21. С. 4–5; *Василий (Зеленцов), еп.* Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об Имени Божием // БТ. 1997. Сб. 33. С. 165–205; *Кравецкий А. Г.* К истории спора о почитании Имени Божия // Там же. С. 155–164; *Тахо-Годи А. А.* Из истории создания и печатания рукописей А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997. С. V–XXI; *она же*. Лосев. М., 1997; *она же*. А. Ф. Лосев: Целостность жизни и творчества // Лосев А. Ф. Самое само. М., 1999. С. 5–28; *Феофан (Быстров), свт.* Имя Божие // Творения. СПб., 1997. С. 742–759; Философия языка и имени в России: Мат-лы круглого стола 25 июня 1997 г. М., 1997; *Вениамин (Федченко), митр.* Имяславие // Начала. 1998. № 1/4. С. 119–140; Обращение исповедников Имени Господня к суду Священного Собора // Там же. С. 182–187; Открытое письмо инока Досифея к игумену и старцам обители // Там же. С. 228–239; *Неофит (Осипов), архим.* Труды. Т. 1: Мысли об имени // Там же. С. 5–118; *Троицкий В. П.* «Имяславские» документы из архивного фонда Вячеслава Иванова // Там же. С. 225–247; *Андреевский П., свящ.* Ересь имябожничества в прошлом и настоящем // Благодатный огонь. М., 2000. № 5. С. 69–87; *Андроник (Трубачев), игум.* Афонский спор об Имени Божием и его последующая судьба // Правосл. Богословие на пороге третьего тысячелетия: Богосл. конф. РПЦ, 7–8 февр. 2000: Мат-лы. М., 2000. С. 261–270; *Войтовский Д.* Древняя тайна Церкви // НГ-Религия. 2000. Вып. 9(55), 17 мая; *Горунов Д. А.* Краткая история имяславских споров // Цивр. 2000. № 3(12). С. 179–220; *Постолова В. И.* Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические

основания // РЧ. 8-е: Христианство и философия: Сб. докл. конф. М., 2000. С. 119–141; Забытые страницы русского имяславия: Сб. док-тов и публ. по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. / Сост.: А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М., 2001; *Лескин Д. Ю., прот.* Философия имени в России в контексте афонских имяславских споров 1910-х гг.: Дис. 2001; *Михайлов П. Б.* Лингвистические аспекты имяславия в сопоставлении с представлениями святых отцов о языке // БСб. 2001. Вып. 8. С. 70–86; *Павленко Е.* Имяславие и византийская теория образа // Там же. С. 56–69; *Судариков В.* О некоторых вопросах полемики с имяславием // Там же. С. 87–92; *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введ. в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. 2 т., 2007<sup>2</sup>; Споры об имени Божием: Арх. и док-ты 1912–1938 гг. / Ред.-сост.: еп. Иларион (Алфеев). СПб., 2007.

*Архиеп. Иларион (Алфеев)*

**IN PÁRTIBUS INFIDÉLIUM** [лат. в странах неверных), наименование титулярных архиепископов и епископов (см. ст. *Викарий*), а также титулярных архиепископских и епископских кафедр (см. ст. *Диоцез*), употреблявшееся в Римско-католической Церкви до 1882 г.

«ИН РОСПЕВЪ», в древнерусской певч. практике одно из названий мелодической версии песнопения при существовании традиционной; появляется в нотированных рукописях приблизительно с сер. XVI в. в монодии, впоследствии фиксируется также в ранних гармонизациях знаменного и киевского распевов кон. XVII — нач. XVIII в. Появление термина «И. р.» связано с возникновением *многораспевности*, когда один и тот же гимнографический текст в рукописях нотировался по-разному. «И. р.» мог отражать незначительные расхождения в певч. тексте, связанные с существованием местных традиций, обозначать авторский развод песнопения или распев др. стиля (напр., вместо знаменного — путевой и т. д.). Иногда это же явление могло обозначаться др. терминами, напр. «ин розвод», «ино знамя», «ин перевод», «ин».

Лит.: *Фролов С. В.* «Иного переводу Лукошкова»: Опыт исследования // ТОДРЛ. 1979. Т. 34. С. 351–356; *он же.* Многораспевность как типологическое свойство древнерус. певч. искусства // Проблемы рус. муз. текстологии: (По памятникам рус. хоровой лит-ры XII–XVIII вв.): Сб. науч. тр. Л., 1983. С. 12–47.

*И. В. С.*

**ИНВЕСТИТУРА** [лат. vestitura, investitura, от investire — облачать], в средневек. Зап. Европе формальный юридический акт введения во

владение имуществом или в должность (светскую или церковную), к-рый сопровождался ритуальной передачей *инсигний*, символизировавших власть и право на осуществление должностных полномочий.

**В мире.** В И., исторические корни к-рой уходят в дохрист. древность, отражалось свойственное архаическому мышлению отождествление правовой нормы с формой ее реализации, казалось бы внешней по отношению к сути. Так, в раннесредневековом обычном праве процедура передачи земельной собственности новому владельцу предполагала следующие символические действия: после заключения устной сделки (*sala*) прежний владелец вел нового на участок и в присутствии свидетелей передавал ему горсть земли, иногда с воткнутой туда веткой, или сорванный на участке стебель, соломинку как знак передачи не только участка, но и всех связанных с ним прав (см., напр.: Салическая правда. XLVI: О передаче имущества. § 1 // Салическая правда / Пер.: Н. П. Грацианский. М., 1950. С. 46–47). Со временем правовые акты передачи собственности становятся все более символическими и ограничиваются передачей символов этой собственности (напр., кома земли) и составлением соответствующего документа (грамоты или договора).

По мере феодализации общества и развития вассально-ленных отношений И. стала одним из 3 основополагающих элементов оформления вассального договора (*commendatio*) наряду с оммажем (*homagium*) и клятвой верности (*fidelitas*). Ленные отношения имели двоякий характер: двусторонний личный союз вассала и сюзерена и отношения по земельной зависимости, к-рые устанавливались актом введения вассала во владение предоставляемого ему сеньором феодального лена, т. е. ленной И. Оформление договора варьировалось в зависимости от времени, региона, социального ранга сторон и лишь в XI в. обрело относительно законченную форму. Будущий вассал, с непокрытой головой, безоружный и коленопреклоненный, вкладывал сложенные ладони в руки сеньора, тем самым вручая себя (*commendare*) его покровительству, становясь его «человеком» (*homo*, отсюда *homagium*). Сюзерен поднимал его с колен, и они обменивались поцелуями. Принимая клятву верности и принимая на

себя обязательства военной службы (*auxilium*) и участия в судебно-адм. деятельности сеньора (*consilium*), вассал получал взамен гарантию военной и адм. защиты (*defensio*) и приносящее доход владение (см. *Бенефиций*). Введение во владение сопровождалось процедурой И., в ходе к-рой происходила передача инсигний (знамени, копы, скипетра, перчатки, шляпы, горсти земли и т. п.) и заявлялось о передаче прав пользования леном.

В средневековье понятийно не различались связанные с должностью обязанности и властные полномочия и сопряженное с нею владение (недвижимость, доход, привилегии) — на этом основывался весь социальный порядок эпохи. Используемые в акте И. инсигнии были своеобразной формой репрезентации права владельца бенефиция



Посвящение в рыцари.  
Коп. XIV — нач. XV в. Музей замка  
Буонконсильо в Арко (Тренто, Италия)

на свершение должностных полномочий и одновременно формой легитимации и манифестации его власти над территорией и людьми. Важную роль играл посох (*baculum, virga*) или его укороченная форма — скипетр (*sceptrum*), древнейший символ власти. В средние века он приобрел дополнительное значение как символ судебной власти (ср.: Пс 44. 7; Евр 1. 8). В процедуре И. ленников передача посоха (жезла, скипетра) означала делегирование сеньором судебных полномочий вассалу. Право принуждения, т. е. карающую и дисциплинирующую функцию власти,

символизировал меч (*gladius*), право приказывать — копьё (*lancea*) (обычай символической передачи копья известен с эпохи Меровингов — *Greg. Turon. Hist. franc. VII 33*). Вручение знамени (*vexillum, panna*) указывало на особый статус лена, делавшего его владельца королевским вассалом. В XII в. нормы светской И., в основном характерные для Ломбардии, были зафиксированы в «Книгах фео-дов» (*Libri feudorum*) — своде обычного сеньориального права.

В позднее средневековье И. как процедура введения в должность имела место и вне ленной системы, напр. И. жезлом управляющих большими поместьями (*gastaldus*). Символическая передача пера в акте И. нотариев (*investitura per pennam*) являлась не только формой репрезентации их права на свершение должностных полномочий, но и формой легитимации составленных ими документов.

Лит.: *Krieger K.-F.* Die Lehnshoheit der deutschen Könige im Spätmittelalter. Aalen, 1979; *Giordanengo G.* Le droit féodal dans le pays de droit écrit: L'exemple de la Provence et du Dauphiné: XII<sup>e</sup> — début XIV<sup>e</sup> siècle. R., 1988; *Keller H.* Die Investitur: Ein Beitr. z. Problem der «Staatsymbolik» im Hochmittelalter // Frühmittelalterliche Studien. B., 1993. Bd. 27. S. 51–86; *Bouzy O.* Les armes symboles d'un pouvoir politique: L'épée du sacre, la Sainte Lance, l'oriflamme, aux VIII–XII siècle // Francia: Forsch. z. westeuropäischen Geschichte. Münch., 1995. T. 22/1. S. 45–58; *Brückner Th.* Lehnsauftragung: Diss. Würzburg, 2002; *Investitur und Königsrituale: Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich* / Hrsg. M. Steinicke, S. Weinfurter. Köln, 2005.

**В Церкви.** При введении в церковную должность и во владение соответствующим ей бенефицием (диоцезом, аббатством, церковью) И. осуществлялась светскими лицами: короли или крупные князья на подвластных территориях проводили И. новоизбранных епископов, собственники частных церквей и монастырей — назначаемых в них по своему выбору священников и аббатов. Теоретически введение в церковную должность в отличие от И. в миру представляло собой 2 разные процедуры: каноническую (*ordinatio*), включавшую литургически оформленное рукоположение в сан (см. *Хиротония*) и передачу (*traditio*) соответствующих должности инсигний, символизирующих духовную власть носителя сана, и собственно И. духовного лица светским правителем, к-рый в качестве верховного собственника и субъекта права делегировал клирику «мирскую состав-

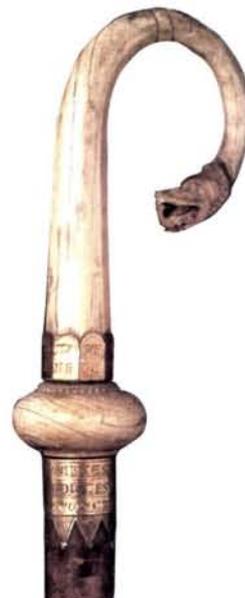
ляющую» его власти, т. е. положенные по должности владения, права и полномочия, что также сопровождалось передачей инсигний.

Достоверных сведений о том, как оформлялась процедура И. епископов вплоть до кон. IX в. и отличалась ли она от принятой в то время И. светских вассалов, не сохранилось, потому что сам этот феномен попадает в поле зрения средневек. авторов, критиковавших его, только в XI в. Известно, что клятва верности правителю и И. очень рано стали предшествовать каноническому введению в должность.

Знаками епископского сана, дававшего высшую духовную власть в диоцезе, были посох (*baculum pastoralis, pedum*) и кольцо (*anulus*). Посох, прообразом к-рого послужил античный пастуший посох, загнутый вверх, символизировал пастырские функции епископа, а кольцо — его духовное супружество с христ. Церковью, пожизненную связь с общиной диоцеза, руководство ею и ответственность за нее. По сложившейся в VII в. традиции (*Isid. Hisp. De eccl. offic. II 5*; 28-й канон *Толедского IV Собора* (633) — *De ordine quo depositi iterum ordinantur* // PL. 84. Col. 374–375) они передавались новому епископу митрополитом в последней части чина рукоположения. Однако ок. 900 г. в Германии (во Франции неск. позднее) И. новоизбранного епископа посохом, т. е. правовой акт передачи пастырских функций, который прежде осуществлял митрополит, переходит к королю. При этом произошло переосмысление символического значения передачи посоха: если посох, полученный от митрополита, означал пастырские функции епископа, королевская И. предполагала передачу власти над еп-ством (*sum pontificalis baculi iuxta morem commendatione episcopatus est sortitus dominium* — *Vita S. Rimberti. 11* // MGH. SS. T. 2. P. 770). По свидетельству *Петра Дамиани*, при этом король произносил соответствующую формулу: «Прими Церковь» (*accipe ecclesiam* — *Petrus Damianus. Ep. 13: Ad Alexandrum Secundum Romanum Pontificem* // PL. 144. Col. 221). С 1039 г. герм. кор. *Генрих III* стал проводить И. епископов, вручая им посох и кольцо (*investitura per anulum et baculum*), т. о. он взял на себя передачу епископу в акте мирской И. также и символов его духовной власти (после вручения королем эти

предметы освящались и передавались епископу вторично при рукоположении).

Практика И. клира мирянами, свидетелевавшая о высокой степени ритуализованности всех сфер социальной жизни в средние века, была результатом взаимодействия 3 исторических факторов, как идейно-политического, так и социально-экономического характера, определивших разные формы вовлеченности Церкви в юрисдикцию светской власти: вассально-ленного характера организации социальных отношений, теократической легитимации королевской (имп.) власти, понимаемой как единство «*regnum et sacerdotium*» (царства и священства), и развития института частной церкви (см. в ст. *Частной церкви право*). Поэтому в церковном мире И. обрела иное значение, нежели в мирской жизни: т. о. демонстрировались зависимость Церкви на всех ее структурных уровнях от мирян и ее сращение со светской властью, что во многом обусловило один из самых значительных в истории кризисов Зап. Церкви на рубеже IX и X вв., падение ее авторитета, обмирщение структур и служителей. Осознание



Епископский посох  
св. Аппо Кельнского.  
Ок. 1063 г. (Сокровищница  
ц. Санкт-Серватиус  
в Зигбурге, Германия)

негативного характера этой зависимости происходит только в X в. в общем русле движения за духовное обновление Церкви и общества, инспирированного реформирующимся

монашеством, прежде всего клянийским (см. ст. *Клянийская реформа*). В посл. трети XI в. под знаком *григорианской реформы* разворачивается процесс освобождения консолидирующейся вокруг папства католич. Церкви от любых форм вмешательства мирян в ее жизнь, получивший у современников название «спор об инвеституре» (*controversia investiturae*) и полностью изменивший взаимоотношения светской и духовной властей в лат. Европе.

**Исторические предпосылки и практика И. в католической Церкви. Феодализация Западной Церкви.** Проникновение И. из сферы ленного права в сферу церковной организации — специфическая черта средневека. Зап. Церкви, характеризующая ее как субъект феодальных отношений. Основы «мирской составляющей» власти высшего клира складывались вслед, постепенного вовлечения Церкви в бенефициальную систему распределения земельной собственности после секуляризации церковных владений Карлом Мартеллом в 1-й трети VIII в. и распространения при *Каролингах* системы королевских привилегий (*privilegium immunitatis*). С нач. IX в. все епископские кафедры, крупные аббатства и нек-рые приходы Франкской империи имели привилегии имп. защиты и покровительства. Они освобождались от налогов и вмешательства королевских чиновников, имели низшую судебную юрисдикцию, со временем многие из них получали графские права над подвластными территориями, т. о. превращаясь в звенья адм. гос. управления (см. ст. *Имперская Церковь*).

Церковные владения с пожалованными им привилегиями не были собственностью Церкви, а передавались ей королем в акте И. епископов (аббатов) как ленное владение, что ставило их в квазивассальное положение по отношению к королю: по настоянию короля прелаты, подобно мирским вассалам, приносили ему клятву верности, хотя духовным лицам запрещались подобные клятвы, и обязывались помимо церковного еще и к определенным формам светского служения королю (*servitium regis*). Они выполняли различные адм. поручения, чаще всего в роли «государевых посланцев» (*missi dominici*), высших представителей королевской власти на местах, принимали у себя королевский двор,

вопреки запрету духовенству носить оружие снаряжали войска и руководили ими в походе, а также молились о благе королевства. Лояльность церковной аристократии короне, обеспечиваемая правом И., делала Церковь «противовесом» светской родовой знати, конкурировавшей с королем в раннее средневековье.

В свою очередь Церковь, подчиняясь королевской власти, получала обоснование собственного мирского могущества: король открывал высшим иерархам доступ к гос. политике, делал их крупными землевладельцами, наделенными множеством политических прав, судебными и хозяйственными привилегиями. Такое смешение духовного и мирского приводило к обмирщению Церкви: мн. епископы и имперские аббаты жили, правили и воевали как мирские князья, и за возможность получить от короля высокий пост потенциальные кандидаты готовы были, демонстрируя лояльность, делать ему щедрые подношения. Эта практика осуждалась современниками как *симония*. Изначально под симонией понималось взимание священнослужителями (прежде всего епископами) даров от мирян и от клириков за совершение таинств (крещения, рукоположения и т. д.), что было осуждено Римским папой свт. *Григорием I Великим* (590–604). В X–XI вв. церковные авторы все чаще интерпретировали дары за посвящение в сан, ведущее к получению места, как форму продажи церковных должностей. С кон. X в. неканонические дары кандидатов в епископы королям приобрели столь масштабный и регулярный характер, что стали служить формой своеобразного перераспределения ресурсов казны, компенсируя королевские пожертвования Церкви, а когда кор. Генрих III отказался от этой практики, обнаружившийся дефицит пришлось восполнять масштабными конфискациями земель у мирян.

**И. как форма манифестации верховной власти короля над Церковью.** Присвоение королями в X–XI вв. права осуществлять И. епископов кольцом и посохом означало переосмысление акта ленной И. епископов, придание ему духовного смысла. Это было следствием развития идеи иерархического превосходства короля как верховного субъекта церковного права над епископа-

ми, возникновение к-рой обусловлено особенностями формирования франк. церковной орг-ции как гос. Церкви, а гос-ва как «христианского», что позволило светской власти в лице короля получить религиозно-идеологические рычаги влияния на Церковь, в т. ч. и на замещение церковных должностей. В нач. VI в., при кор. *Хлодвиге*, создание христ. королевства получило каноническое подтверждение на 1-м общезападн. Соборе (Орлеанском) (511), где епископы признали «священнический дух» (*mens sacerdotalis* — *Mansi*. Т. 8. Col. 350) короля и одобрили королевскую практику, известную со времен имп. *Константина I Великого* (306–337), созывать Соборы и утверждать принятые ими решения. Так была закреплена основополагающая для раннего средневековья идея, согласно к-рой персона короля трактовалась как сакральная вслед. распространения Божией благодати (*Dei gratia*), что последовательно развивалось меровингскими, затем каролингскими правителями и вплоть до «спора об инвеституре» сомнению не подвергалось.

Особое значение для идеи священнической миссии короля и сакральной легитимации его власти получили практика помазания на царство подобно библейскому *Мелхиседеку*, «царю Салимскому» и «священнику Бога Всевышнего» (Быт 14. 18–20), и с 800 г. коронавание Римскими папами франкских, а в посл. германских королей в Риме. Обе практики были возобновлены в Римско-Германской империи эпохи правления Саксонской (919–1024) и Салической (1024–1125) династий. Средневеков. идея империи, окончательно конституировавшая союз светской власти и Церкви, являла собой синтез позднеантичной традиции отношений гос-ва и Церкви (см. разд. «Империя и Церковь» в ст. *Византийская империя*), идеи христ. мировой империи и королевских претензий на господство над мн. гос-вами. Это единство политических и религ. компонентов власти (*regnum et sacerdotium*) обосновывалось общественной функцией короля (императора) быть защитником всех христиан, что характеризовало империю не как государственно-правовую, а как духовную величину: подвластные императору земли рассматривались как «христианский мир» (*christianitas*), к-рый вверен правителю Господом,

что означало для светского государя статус представителя Бога на земле (vicarius Christi), осуществляющего Его власть в земном мире, и особого покровителя Римского престола. Благодаря этому союзу более четким стало представление о христ. долге короля: справедливо управлять вверенным ему миром и защищать верующих и Церковь (defensor ecclesiae). Как «defensor ecclesiae» король обозначался уже в первых capitularиях Карла Великого (см., напр.: *Karoli Magni Capitulare primum* // MGH. Cap. T. 1. P. 44). К защите Церкви призывали франк. королей Римские папы (MGH. Ep. T. 3. P. 651). Речь шла о 2 концессиях «защитника Церкви», к-рые объединил Карл Великий: папской (франк. король как светский защитник прав Римского папы) и светской (франк. король как защитник и организатор церковной жизни в рамках своего королевства). Трактовка *Алкуином* королевской власти в духе *двух мечей теории* по сути также предполагала королевское верховенство над властью священников и епископов: король, по его мнению, держит 2 символических «меча», один должен служить для искоренения ересей внутри Церкви, другой — для защиты ее от язычников (*Alcuini* Ep. 136, 171 // MGH. Ep. T. 4. P. 205–210, 281–283). Сходным образом определял соотношение функций императора и Римского папы Карл Великий в письме *Льву III* (*Karoli Magni* Ep. 93 // MGH. Ep. T. 4. P. 136–138): императору следовало защищать Церковь, а понтифику — молиться за его успех. Т. о., сакрализация идеи королевской (имп.) власти означала ответственность носителя этой власти перед Богом. Именно об этой ответственности позднее, в эпоху «спора об инвеституре», папство напало на герм. императора, заявив о своей претензии контролировать исполнение им религ. долга правителя.

На практике ответственность мирского правителя за судьбу Церкви и вверенных ему христиан, обязывающая Церковь к послушанию, выражалась во вмешательстве короля во все церковные дела: он созывал Соборы и руководил ими, основывал церкви, мон-ри, еп-ства, влиял на назначение епископов и аббатов, нарушая тем самым древний принцип независимого избрания епископа «клиром и народом» (см. в ст. *Епис-*



*Иисус Христос вручает мечи церковной и светской властью папе и императору. Миниатюра. 1423 г. Воспроизведение в кн. «Gratiani decretum cum apparatu Bartholomaei Brixiensis». Moguntiae, 1472. Fol. 1*

коп). Зап. (Римская) Церковь в раннее средневековье только теоретически была «вселенской» — епископские Церкви в отдельных странах и регионах были ориентированы на королевский двор и подчинялись королям или др. крупным властителям: в Германии вплоть до сер. X в. — племенным герцогами Саксонии, Баварии, Швабии; во Франции еще в XI в. во власти короля находилась только 1/3 еп-ств, остальные принадлежали крупным территориальным князьям, лишь формально бывшим его вассалами и часто совмещавшим епископские должности. Право королей осуществлять И. епископов было следствием обусловленного как экономически, так и идеологически влияния, к-рое со времен Хлодвига они могли оказывать на выбор кандидата, притом что Церковь стремилась защитить компетенцию митрополитов в этом вопросе и сохранить каноническую практику: действительный вплоть до эпохи «спора об инвеституре» канон о выборах епископа Парижского Собора 614 г. напоминал, что кандидат должен быть сначала назван «народом, клиром и митрополитом с епископами его провинции», причем «без какой-либо выгоды или мзды», и, напротив, того, кто будет навязан силой или без выборов, нельзя признавать законным епископом (*Mansi*. T. 10. Col. 539–540). Однако подобные усилия вплоть до последних десятилетий XI в. остава-

лись безрезультатными; при кор. Генрихе III, распорядившемся возведением на кафедру не только епископов, но и Римских пап (см. ст. *Германия*), королевская (имп.) власть над Церковью и практика И. достигли наивысшего развития и выбор кандидата на епископское место стал фактическим правом короля.

**И. в частной церкви и проблема ущемления епископских полномочий.** В диоцезах, на уровне более мелких церковно-адм. структур — приходов, а также подчиненных им церквей и капелл вовлеченность клира в юрисдикцию светской власти, подтверждаемая правом И., наиболее отчетливо проявилась в сфере частной церкви. Между сер. VII и сер. VIII в. частные церкви, т. е. основанные по инициативе и на средства частного лица (мирянина или клирика, часто — епископа) или церковного института (мон-ря, епископской кафедры, церкви), становятся обычным явлением. Они возникали тогда, когда гос. управление и церковная администрация оказывались слабы и фактически уступали часть своего суверенитета власти местных магнатов, напр. во времена христианизации праворейнских областей в VI–VII вв. или в период развала гос. структур (особенно во Франции в IX — сер. XI в.), а также там, где относительно поздно образовались еп-ства (напр., в Баварии после 739). Все основанные приватно церкви и мон-ри в соответствии с нормами светского имущественного права находились в полной собственности их основателей, большинство из них принадлежали к светской знати. Это была своеобразная форма принадлежащей им недвижимости, доменная владение, на которое распространялись все действия из области имущественного права: наследование, купля-продажа, обмен, аренда. Притом что основание церкви традиционно мотивировалось «спасением души» (pro remedio animae), частные церкви, особенно если владелец покупал им права прихода, были весьма выгодным капиталовложением с гарантированным доходом: подобно епископским церквам, они имели право на взимание с прихожан *десятины*, поступавшей, однако, в полное распоряжение их собственника, а приписанные к ним владения налогом в казну не облагались. В компетенции собственника находилось не только решение лю-



бых правовых вопросов, распоряжение имуществом и всеми доходами церкви, из которых священнику выделялось меньше  $\frac{1}{3}$ , но и право назначать на церковные должности, согласно принятому на Соборе в Ахене «Капитулярию о церквах» Людовика Благочестивого (*Capitulare ecclesiasticum*, 818/9). Названного собственником кандидата епископ рукополагал во священника или, если тот уже был рукоположен, благословлял на ведение пастырских дел в данной церкви, а собственник в акте И. (*investitura ecclesiae*) вручал ему алтарный покров, канат от колокола, ключ от церкви или *стóлу* как символы его новой должности, что в контексте типичной для средневековья неразделенности представления о должности и владении означало ее «материальную составляющую». Священник получал церковь, как правило, на правах простой аренды, а не лена, т. е. конституируемых клятвой верности взаимных отношений между сеньором и вассалом здесь не предусматривалось.

Аналогичная ситуация наблюдалась и в отношении основанных частными лицами на землях собственного домена монастырей. Собственник также имел право на все доходы и имущество мон-ря и назначал аббата, проводя И. посохом (*baculum abbatialis*) до литургического посвящения в сан, осуществляемого епископом. Иногда аббатом становился он сам или кто-то из его близких. Наличие в мон-рях таких «мирских аббатов» (*abba comes* — граф-аббат), т. е. людей, не переживших внутреннего религ. обращения (*conversio*) и не расставшихся не только с мирскими интересами и обязанностями, но и с семьями и с тягой к развлечениям, было чревато ослаблением монашеской дисциплины, отступлениями от устава и извращало саму идею монашества как сообщества людей, живущих «вне мира» (*extra mundum*).

Притом что для рядовых прихожан не имело значения, является ли церковь епископской или частной, с т. зр. церковной организации негативной стороной права частной церкви было весьма ощутимое ущемление правовых компетенций епископа (*iurisdictio episcopalis*) и его статуса единовластного управителя (*ordinarius*) своего диоцеза. Он не мог сам выбирать достойных священников и влиять на выбор аббатов или конт-

ролировать хозяйственную деятельность церквей и мон-рей в диоцезе. В отношении дисциплинарного надзора и наказания за проступки против Церкви (*censura ecclesiastica*) частные церковные институты фактически изымались из епископской компетенции, что вело к нарушениям церковного порядка (*disciplina ecclesiastica*), в т. ч. к симонии, бракам священников, отклонениям от литургического канона. Так, в сер. VII в. на Соборе в г. Кабиллон (ныне Шалон-сюр-Сон) разбирались жалоба: магнаты (*potentes*) не только сами назначали клириков в своих церквах (*oratoria*), но и настаивали на их неподвластности дисциплинарному контролю епископов (*Mansi*. Т. 10. Col. 1189–1193). Кроме того, епископы были практически бессильны против многочисленных хозяйственных злоупотреблений собственников церквей и монастырей. Насколько служащие в них клирики, находившиеся в правовой и экономической зависимости от собственника, были уязвимы для их произвола, свидетельствует ряд королевских капитуляриев и канонов Соборов IX–X вв., в которых регулярно повторялись адресованные землевладельцам запреты взимать чрезмерные поборы с церкви или полностью присваивать полагающийся ей доход, оставляя священников без содержания, требовать от них исполнения несвойственной духовному сану службы или применять к ним телесные наказания, делить церковные владения между наследниками собственника или отбирать что-либо из церковной утвари, использовать церковные здания под зернохранилища и т. п. Право частной церкви узаконивало постоянное присутствие мирян внутри церковной организации, где они практически беспрепятственно использовали свое положение собственников для реализации вполне светских интересов. Кроме того, их свобода назначать священника или аббата, т. е. самостоятельно оценивать, достоин ли претендент пастырского места, и единовластно распоряжаться десятиной, изначально предназначавшейся для материального обеспечения церковей (*fabrica ecclesiae*) и священников, а также главным источником церковной (епископской) благотворительности в отношении бедных, противоречила предписаниям о церковном порядке и дискреди-

тировала Церковь. Именно в этом контексте теоретики клюнийской реформы задолго до «спора об инвеституре» первыми стали связывать критику существовавшего положения с темой поправки «свободы Церкви» (*libertas ecclesiae*) мирянами.

Неизбежность назревавшего вокруг практики И. конфликта была обусловлена 2 принципиальными изменениями в общественной мысли в кон. X — нач. XI в.: постепенным отходом от универсализма социального мышления, в свое время породившего «геласианскую модель» истолкования общественного устройства (см. статьи *Двух мечей теория*, *Геласий I*), и переосмыслением понимания «свободы Церкви» с последующим перемещением этой темы в центр общественных дискуссий о целях церковной реформы.

Практика И. клира мирянами, прежде всего епископов — королями, не подвергалась сомнению вплоть до сер. XI в., потому что вполне вписывалась в существовавшую более 500 лет схему истолкования социальной действительности в аспекте взаимодополнительности мирской и церковной властей в едином христ. мире, обозначаемом метафорой тела (*unum corpus christianorum*), имеющего 2 главы. Метафизическое обоснование этой схемы дал Римский папа Геласий I (492–496). Он высказался о взаимодействии духовных и светских властей в аспекте функционального соподчинения «двух сословий Церкви» (*duo ordines ecclesiae*) — мирян и клира, их должностей (*officia*), деятельности (*actiones*) и достоинств (*dignitates*) (*Gelasii Ep. ad Anastasios* // PL. 187. Col. 458–459). Суть его учения кратко выражается в 2 максимах. Во-первых, Христос единственный был священником и царем в одном лице, потому что, предвидя слабость рода человеческого, Господь разделил обе власти, правящие миром. Какой из властей отдавать предпочтение, церковные теоретики до сер. XI в. открыто не высказывались, однако настаивали на том, что церковные иерархи не должны вмешиваться в дела мирские, а светские правители — в дела Церкви, что на практике не соблюдалось. Во-вторых, идея функционального взаимодействия 2 упомянутых «сословий», мирян и клира, для светской власти означала единство империи и «christianitas» в ответственности за христ. мир, а для





Церкви — распространение ее ответственности за спасение души всех христиан на ответственность за христ. империю. То обстоятельство, что, взяв на себя совместную ответственность за гос. и церковное управление в империи, обе власти фактически дублировали друг друга, как противоречие не осознавалось. Противоположность и внутренняя противоречивость этих максим оставались неосознанными в силу своеобразного универсализма раннесредневеков. общественной мысли, объединившей мирскую и церковную сферы под эгидой христ. идеи спасения. В силу этого же универсализма мышления, нечувствительного к внутренним противоречиям, в «геласианскую модель» вполне вмещалось и теологическое обоснование «свободы Церкви» как предоставляемой королем привилегии.

Теологема «*libertas ecclesiae*» — центральная категория церковного права, в целом означающая независимость Церкви, основанной Христом, Который даровал ей привилегию свободы (ср.: Мф 16. 18–19). Привилегия (*privilegium*) в средние века осознавалась как право (*ius*). В разные периоды средневековья это евангельское понимание свободы подменялось неск. иными истолкованиями, но при этом «*libertas ecclesiae*» никогда не означала совр. трактовки независимости (т. е. отделения) Церкви от гос-ва. Более того, право короля распоряжаться раннесредневеков. *государственной Церковью*, обоснованное его священнической миссией (*rex et sacerdos*), не только не препятствовало ее свободе, но и в прямом смысле обеспечивало свободу за счет пожалования привилегий, в т. ч. королевской «защиты». В Германии и на др. территориях Свящ. Римской империи свобода большого числа церковных институтов, даже находившихся формально в частных руках, обеспечивалась имперским статусом, а потому «свобода Церкви» понималась там весьма своеобразно — как свобода отдельно взятых церковных институтов — епископской кафедры (*libertas episcopalis*), церкви (*ecclesia libera*), мон-ря (*monasterium liberum*) — от любого вмешательства извне, но при этом прямо подвластных королю, являющиеся гарантом этой свободы.

Но если в X–XI вв. такое понимание свободы вполне соответствовало системе имперской Церкви в Гер-

мании в правление Оттонов и представителей Салической династии, примером чему служит сотрудничество имп. Генриха III, способствовавшего возвышению Римской кафедры, и папы Льва IX, со своей стороны поддерживавшего абсолютный авторитет и власть императора в католической Церкви, то в раздираемой феодальными усобицами Франции ситуация была иная. Там на фоне слабости королевской власти, неспособной предоставить эффективную защиту, частные церкви и мон-ри страдали от произвола собственников, а епископские — от поставленных для их защиты местных графов (*comes*). На юге Франции герцоги и крупные графы могли быть собственниками еп-ств и обращались со своими диоцедами как с др. подвластными землями: передавали их по наследству, обменивали. Поэтому именно из бургундского аббатства *Клюни*, получившего свободу от своего основателя герц. Гильома Аквитанского и подчиненного только папе Римскому (что означало высокий статус — «*libertas romana*»), впервые прозвучала совсем др. идея «*libertas ecclesiae*» — возвращение к идеалам апостольской Церкви с ее новозаветным пониманием свободы, т. е. полное освобождение Церкви от управления мирянами, осуществляемого посредством раздачи церковных должностей по праву И. и праву частной церкви (см., напр.: *Oddonis Cluniacensis abbatis Collationum libri tres* // PL. 133. Col. 517–638). В строгом смысле теории как монашеской, так и вполн. церковной реформы не выступали тогда за принципиальное уничтожение частной церкви: Папский престол, церковные структуры и мон-ри сами основывали или получали в дар частные церковные учреждения — это был основной путь распространения реформы. Речь шла о вытеснении светской аристократии из сферы церковного управления. Главным следствием власти мирян над Церковью реформаторы считали полное пренебрежение дисциплинарным контролем Церкви над умами и деяниями современников, в чем усматривался корень всех зол: войн и социальной дезорганизации, падения морали и права, обмирщения священнослужителей. Речь пока шла лишь о духовном контроле, понимаемом в контексте противостояния «*преходящего*», «*мирского*» (*tempo-*

*ralis*) и «*вечного*», «*духовного*» (*spiritualis*) в средневеков. смысле этих слов. Церковь напоминала власть предохраняющим об их христ. долге защитников Церкви и «*бедных*» (в XI в. эти идеи в полной мере будут развиты движением *Божьего мира*) и о том, что власть мирян над «*духовным*», т. е. над частными церквями и аббатствами, назначение их предстоятелей и распоряжение имуществом, является попранием церковного порядка; лишь свобода от верховенства светских властей как залог успеха реформационных преобразований позволит восстановить «*истинный*» порядок не только в стенах мон-рей, но и в миру, покончив с симонией, *николаитизмом* и др. злоупотреблениями в рядах служителей католич. Церкви. Так на смену универсалистскому мышлению приходит осознание различия сфер «*духовного*» и «*мирского*», т. е. «*spiritualia*» и «*temporalia*», в кон. XI в. обоснованного епископом и канонистом *Иво Шартрским* также и применительно к практике И. Только в этом контексте стало возможно поставить под сомнение право короля на И. и по-новому определить соотношение церковной и светской властей.

Борьба церковных реформаторов с симонией также подводила к вопросу о светской И. прелатов. В первые десятилетия XI в. изменившееся под влиянием реформационных настроений в среде монашества понимание «свободы Церкви» вызвало принципиальное смещение акцентов и в самом понятии «И.», к-рое обрело негативные коннотации как право «определения на должность» и в этом смысле — как вмешательство мирян в компетенцию Церкви и попрание «*libertas ecclesiae*». В И. стали видеть разновидность симонии.

Изменения в общественном сознании самым радикальным образом отразил труд кард. *Гумберта*, еп. Сильва-Кандидского, «*Libri tres adversus simoniacos*» (Три книги против виновных в симонии, 1054–1058). В 3-й кн., предвосхитившей все основные пункты грядущего «спора об инвеституре», он активно критикует институт гос. Церкви: каждое из созданных Богом сословий, миряне и клир, имеет свое право и свои обязанности, но мирские князья (*principes saeculi*) вторгаются в права Церкви, руководят Соборами, на-



значают церковных предстоятелей, так что все свершается по их произволению, тогда как у Церкви есть свои законы и свои судьи, а епископов должны избирать клирики в соответствии с канонами. Право королевской И. посохом и кольцом Гумберт рассматривает как форму узурпации свободы Церкви и греховный акт симонии. Его главным теологическим аргументом было утверждение, что король, не будучи рукоположен в духовный сан, не имеет права проводить И., к-рая свершается Божией благодатью; король же как мирянин ею не располагает (*Humberti cardinalis Adversus simoniacos*. III // MGH. Lib. T. 1. P. 198–253). Священническую функцию короля и распространение на него как на Божия помазанника благодати Божией, в чем теологи раннего средневековья не сомневались, кард. Гумберт игнорирует. Впрочем, особый статус короля в Церкви ставился под вопрос и раньше, в т. ч. и еп. *Бурхардом* Вормским († 1025), однозначно причислявшим короля к мирянам.

Существование в сер. XI в. такого рода сочинений еще не означало, что представленное в них мнение было господствующим в католич. Церкви, тем более в имперской, где основу власти епископата составляли пожалованные императорами земли и привилегии. Однако уже на Соборе в Риме (апр. 1059) было принято решение запретить мирянам «назначать в церковь клириков или священников, будь то за вознаграждение или бескорыстно» (*Synodica generalis*. 6 // MGH. Const. T. 1. P. 547). Это было 1-е выступление против светской И., серьезно же этим вопросом занялся папа Григорий VII.

**Борьба за инвеституру.** Понятием «борьба за инвеституру», или «спор об инвеституру» (*controversia investiturae, querela investiturarum*; впервые этот термин приводит в «Истории английских королей» (1125) *Уильям из Малмсберу* — *Willelmi Malmesbiriensis monaci Gesta Regum Anglorum*. L., 1840. Vol. 2. P. 668), современники обозначили конфликт герм. королей с Римскими папами в период с 1056 г. (смерть Генриха III) до 1125 г. (конец правления Генриха V) по поводу правомочности назначения королем епископов и имперских аббатов. Истоки конфликта следует искать глубже, в переплетении функций 2 высших земных властей —



Имп. Генрих III.  
Миниатюра из Евангелиария  
Генриха III. Ок. 1040 г.  
(Государственная и университетская  
б-ка Бремена. Ms. b. 21. Fol. 3v)

папской и императорской, к ожесточенной конкуренции к-рых привели изменения европ. реалий после 1000 г. Конфликт по поводу И. затронул прежде всего Германию, где со времен династии Оттонов имело место сращение Церкви и гос-ва в форме имперской Церкви и назрела необходимость по-новому определить соотношение «regnum» и «sacerdotium».

Смерть Генриха III, правление к-рого считается расцветом имп. власти, и то обстоятельство, что его малолетний сын не сможет править в прежнем стиле, по сути уже означали конец периода «единства «regnum» и «sacerdotium»». За время регентства до совершеннолетия Генриха IV (1065) мирские и духовные князья значительно упрочили свои позиции. На фоне ослабления королевской власти инициатива в проведении церковной реформы окончательно переходит к папству. Со смертью *Виктора II* (1057) пресеклась череда «немецких пап», лояльных императору. Римскую кафедру занимают ставленники радикального крыла реформаторов, руководимого кардиналами Петром Дамиани, Гумбертом, Гильдебрантом (вплоск. папа *Григорий VII*) и поддерживае-

мого давними противниками герм. имп. Салической династии — тосканскими маркграфами. На этом этапе реформы предпринимаются первые, еще осторожные попытки Рима реализовать новый принцип взаимоотношения католич. Церкви со светской властью: ограничить влияние императоров на выбор пап и влияние мирян на Церковь в целом. Декретом папы *Николая II* от 1059 г., поводом для к-рого послужили разногласия между рим. духовенством и кардиналами (избрание антипапы *Бенедикта X* (1058–1059)), император устранялся от участия в выборах папы, теперь это было в компетенции только кардиналов (*Decretum electiones pontificiae* // MGH. Const. T. 1. P. 538–541). Тогда же в русле начатой борьбы с симонией впервые прозвучало сформулированное в общих чертах требование установить повсюду свободные канонические выборы прелатов и запретить мирянам назначать клириков на должность.

С целью укрепить авторитет Римской кафедры при папе *Александре II* (1061–1073) и особенно в первые годы понтификата *Григория VII* (1073–1085) усилия Римской курии направлялись на ужесточение церковной дисциплины, притом что *Григорий VII* использовал обвинение в симонии, чтобы обуздать власть епископов и установить папскую супрематсию над клиром в Германии и Италии. Антиреформационные настроения в среде имперского епископата росли, надежды папы на поддержку реформ кор. *Генрихом IV* не оправдались. *Генрих IV*, с начала правления ставший заложником сложной внутривластной ситуации, был занят восстановлением отчужденной за время регентства королевской собственности и укреплением своей власти в многочисленных конфликтах с региональной знатью. В марте 1075 г. на Соборе в Риме *Григорий VII* отлучил от Церкви некоторых подозреваемых в симонии нем. епископов — *Лимара* Бременского, *Вернера* Страсбургского, *Генриха Шпайерского* и *Германа* Бамбергского (после покаяния последний был восстановлен в сани); тогда же впервые прозвучал офиц. запрет И. епископов, отныне им не дозволялось становиться ленниками мирян, т. е. принимать клятву верности светским сеньорам; мирянам предписывалось назначать

даже домашних капелланов только с согласия епископа.

Началом открытого противостояния стали события лета 1075 г., когда Генрих IV назначил своего капеллана Тедальда архиепископом Милана, а затем самовластно провел И. еще 2 епископов на вакантные кафедры в городах Сполето и Фермо, находившихся в Папской области. Папа не принял эти назначения и в дек. 1075 г. направил королю послание, где под угрозой отлучения призвал его соблюдать запрет мирянам проводить И. и упрекнул в общении с отлученными за симонию нем. епископами. Это письмо было выдержано в духе новой концепции папской власти, о к-рой можно судить по составленному Григорием VII в февр. 1075 г. документу, известному как «*Dictatus papae*» (Диктат папы; см. в ст. *Григорий VII*). В этом документе папа поставил под сомнение тезис о единстве светской и духовной властей и древнее теократическое представление о короле как о заместителе Бога на земле, высказав претензию на духовное руководство всем христ. миром и утверждая единственно за собой права, ранее принадлежавшие императору (назначение и смещение епископов и др. духовных лиц, созыв Соборов, высшая судебная власть, роль организатора Церкви и т. д.). Главным аргументом в этой концепции была давно известная, но получившая новый импульс от Петра Дамиани идея особой миссии Римского папы, унаследовавшего от ап. Петра власть «вязать и разрешать» (Мф 16. 18–19) и в этом смысле являющегося высшим нравственным арбитром христ. мира. Королевская власть, т. о., лишилась ореола сакральности: король, к-рому запрещалось проводить И. епископов, становился всего лишь мирянином; не он, а папа объявлялся «викарием Христа» на земле, контролирующим и направляющим всякую власть и уполномоченным низлагать любого властителя, пренебрегающего на своем посту христ. долгом. Последнее касалось как церковных иерархов, так и королей.

Генрих IV воспринял письмо папы как открытый вызов. В янв. 1076 г. на Wormском рейхстаге было объявлено о низложении папы: 24 епископа и 2 архиепископа заявили об отказе признавать власть Григория VII, а Генрих IV направил ему послание

с требованием освободить Папский престол. Неизвестно, было ли это низложение инициативой короля или же епископов, — обе стороны выразили недовольство укреплявшейся властью папы, так что на данном этапе в «споре об инвеституре» участвовали 3 заинтересованные партии, и епископы твердо держались за свою власть и привилегии. В письме Генрих IV обвинил папу в попрании прав императора в Риме и в Италии и в том, что он нарушил «как Божий, так и человеческий закон», своим вмешательством ущемив наследственные прерогативы короля. Письмо было размножено и распространено во всей империи. Григорий VII отлучил Генриха IV и отказавшихся подчиниться Риму епископов от Церкви. На Соборе в марте 1076 г. папа низложил Генриха IV как короля (хотя отлучение от Церкви само по себе уже освобождало подданных от клятвы верности). Притом что правовой аспект этого низложения был сомнителен, поскольку свой пост король получает не от папы, а от участвующих в выборах князей, его можно рассматривать как первую пробу сил в реализации примата папской власти в соответствии с заявленным в «*Dictatus papae*» (пункт 27) правом папы освобождать подданных от присяги лицу, впавшему в грех. Это означало, что в основе конфликта между королем и папой лежал не вопрос об И.: ключевым моментом «спора об инвеституре» была формула «свобода Церкви», по-разному понимаемая обеими сторонами. Генрих IV действовал как гарант юридической свободы церковных институтов, т. е. как гарант «*libertas ecclesiarum*» (свободы [отдельных] церквей), к-рая обеспечивалась посредством даруемых им привилегий. Папа же, опираясь на идеи и цели церковной реформы, требовал «*libertas ecclesiae*» не для отдельных церквей, а для всей католич. Церкви, т. е. той самой привилегии свободы, на к-рую указывали теоретики клюнийской монашеской реформы: свобода была дарована Церкви от основания Христом, однако обычное право (*consuetudo*) исказило этот принцип. В папском понимании «*libertas ecclesiae*» христианская свобода воплощалась в абсолютной подвластности Богу и Его заместителю на земле — папе Римскому, который осуществлял ее в миру. Дарованная Церкви Христовой свобода трактовалась



*Гуго Клунийский, имп. Генрих IV и Матильда Тосканская. Миниатюра из «Жизни Матильды» Доницо Канюсского. 1115 г. (Vat. lat. 4922. Fol. 49r)*

валась Григорием VII как абсолютная власть папы в католич. Церкви (папский примат), как невмешательство мирян, даже короля, в процесс принятия Церковью решений, прежде всего в И. епископов, и как верховный авторитет папы для всего христ. мира.

Отлучение Генриха IV от Церкви развязало руки его политическим врагам. Саксонская оппозиция намеревалась выдвинуть своего кандидата на королевский престол, а сохранившие свои кафедры немецкие епископы поспешили перейти на сторону папы. Генриху IV не оставалось ничего иного, как в унижительных переговорах добиваться примирения с понтификом. Оно было достигнуто в янв. 1077 г., когда Генрих IV, перейдя через зимние Альпы, явился в принадлежащий тосканским графам замок Каносса и после демонстративного покаяния (он 3 дня простоял у ворот замка в рубище и босой) был допущен к папе.

Кратковременное примирение стон дало Генриху IV возможность предотвратить союз оппозиционных князей с папой и удержаться на троне, хотя и дав клятву подчиняться папе, которой он, впрочем, никогда не следовал. Однако борьба пап с императорами на этом не закончилась. «Хожжение в Каноссу» продемонстрировало, что расстановка сил в империи изменилась. В начале понтификата Григория VII подобный конфликт вряд ли был возможен. Более того, когда папа как «*dux et pontifex*» собирался возглавить крестовый поход, он обращался к юному королю с просьбой стать

защитником Рима и Папского престола. Однако неск. лет спустя этому же королю, сыну имп. Генриха III, к-рому папство в первую очередь было обязано своим освобождением и возвышением, папа ясно дает понять, что Римская Церковь — это не частная церковь короля. Из принципа единства империи и «христианского мира», прежде означавшего возможность короля (императора) руководить Церковью, Григорий VII вывел др. следствие: признание единства «christianitas» означало, что государство только часть Церкви и глава Церкви имеет право и даже обязан при необходимости призвать гос-во к порядку. Назвав Генриха IV в булле об отлучении «немецким королем» (rex teutonicum), он уравнил его империю с др. европ. гос-вами и т. о. обесценил саму идею универсальности империи. В этом смысле «хождение в Каноссу» символизирует один из самых критических моментов в истории идеи имп. власти как высшей власти на земле, момент, когда теократический дуализм природы этой власти был оспорен. С этого времени начинается новый период в истории империи и папства.

Ни отлучение Генриха IV, ни его примирение с папой не разрешили проблемы И.: во время переговоров в Каноссе эта тема вообще не затрагивалась. В 1078 г. Григорий VII запретил духовенству получать еп-ства и аббатства из рук мирян, к к-рым он причислял королей и императоров. Этот запрет был повторен в 1080 г. на великопостном синоде в ужесточенной форме: светским лицам, осуществляющим И. даже на уровне самых низовых структур церковной организации, грозило отлучение. Был сформулирован новый порядок избрания епископов: под контролем присланного папой или архиепископом прелата, к-рый должен был следить, чтобы в процедуру не вмешивались светские власти. Генрих IV отказался признавать решения синода, и тогда папа вновь отлучил его от Церкви, демонстративно заявив о передаче королевства ставленнику княжеской оппозиции Рудольфу Швабскому как «леннику апостола Петра». Повторное отлучение не только не достигло цели, но и укрепило решимость к сопротивлению сторонников Генриха IV среди епископов. Противники папы собрались под председательством короля на Собор в Бриксене (июнь 1080) и

приняли решение о низложении папы, обвиняемого вполне справедливо также и в том, что он вопреки церковному порядку ставил своих епископов на уже занятые имперские ка-



жил начало уничтожению института частной церкви, растянувшегося до XIII в. В 1096 г. запрет И. и клятвы верности повторяются на провинциальном Соборе в Руане. Но ни

Генрих IV, ни его сын Генрих V (1098–1125, самостоятельно с 1106, император с 1111) от И. аббатов и епископов, давав-

*Имп. Генрих IV и антипапа Климент III изгоняют папу Григория VII из Рима. Смерть папы Григория VII. Миниатюра из «Хроники» Оттона Фрайзингского. 1157 г. (Codex Jenesis Bose g. 6. Fol. 54)*

шей им рычаги контроля над церковной орг-цией, главной опорой их власти в империи, отказываться не собирались. «Спор об

федрь, что вело к распрям. Новым папой под именем *Климент III* был провозглашен лидер итал. антипапской оппозиции Равеннский архиеп. Гвиберт, в 1084 г. коронованный имп. короной Генриха IV, который к тому времени захватил Рим. Григорий VII, в течение неск. лет безуспешно пытавшийся сохранить власть при поддержке графини Матильды Тосканской и норманнских герцогов, умер в изгнании (1085).

На этом этапе борьбы за И. позиции церковных реформаторов пошатнулись даже в Риме. Имперский епископат поддержал антипапу Климента III, Генрих IV продолжал сам назначать епископов, а Римский папа *Урбан II* (1088–1099) не отваживался напоминать ему о каноническом запрете И. Лишь к 1095 г. политическая дальновидность и готовность к компромиссам Урбана II позволили поднять авторитет Римской кафедры в Италии, на Сицилии и в Англии, а также привлечь на ее сторону мн. нем. епископов, чтобы вернуться к борьбе за очищение Церкви. На Соборе в Клермоне (1095) вновь прозвучало осуждение симонии, к-рая четко связывалась со светской И., на этот раз в форме запрета епископам и священникам становиться ленниками короля и др. мирян, т. е. приносить им оммаж и клятву верности. Кроме того, мирянам запрещалось владеть церковными зданиями и пользоваться церковной десятиной. Этот канон поло-

инвеституре» продолжался еще почти 20 лет, но уже под знаком борьбы короля за право строить свои отношения с епископами как с вассалами.

После смерти антипапы Климента III (1100) реформаторы во главе с папой *Пасхалием II* (1099–1118) сконцентрировали усилия на отношениях со светской властью и на окончательном уничтожении светской И. клира. Но и Генрих V начал свое правление с претензий на право участвовать в выборе епископов, проводить их И. кольцом и посохом, принимать от них оммаж и клятву верности, поскольку на рубеже XII и XIII вв., на пике развития института вассально-ленных отношений, И. понималась в империи прежде всего как передача епископу регалий (regalia) — феодальных прав собственности, юрисдикции и администрации, т. е. как введение в ленное владение. Поэтому король не видел причин отказываться от соответствующих ритуалов как от неотъемлемых правовых частей вассального договора. Генрих V потребовал от Собора в Гуасталле (окт. 1106) признать за ним «имперское право» (ius imperii) на И. Папа Пасхалий II требование отклонил, но и отлучению Генриха V не подверг. В 1109 г. в окружении короля появилось сочинение, в духе времени обосновывавшее правовую позицию Генриха V, — «Трактат об инвеституре епископов» (Tractatus de investitura episcoporum // MGH. Lib. T. 2. P. 495–504) Сигиберта из



Жамблу. Со ссылкой на письмо (1097) Иво Шартрского к Гуто, архиеп. Лионскому, автор поясняет, что передача королем епископских инсигний в процедуре И. не имеет принципиального значения, поскольку они используются до литургического акта рукоположения, когда епископ получает их с алтаря. Сам по себе акт И. важен для того, чтобы защитить церковное владение как законное, поэтому клятвы верности должна предшествовать рукоположению. В этой интерпретации отношений епископа и короля, вполне в духе ленного права проводящей различие между вещественным компонентом регалий и личностным компонентом оммажа, выражаемым в клятве верности, намечен путь выхода из тупика, куда завел стороны многолетний конфликт. Переговоры Генриха V с папой в 1110–1111 гг. успеха не имели. Накануне коронации Генриха V в Риме (1111) настроенный на радикальное решение проблемы И. папа Пасхалий II заключил с королем сделку: Церковь обязалась возвратить короне все полученные от нее со времен Карла Великого регалии, сохранив только то, что было в ее собственности, а взамен король должен был отказаться от церковной И., т. е. на позднем этапе «спора об инвеституре» на первый план выдвигается политический интерес: независимость католич. Церкви от светской власти любой ценой. Однако условия договора возмутили не только собравшихся на коронацию епископов, оказавшихся перед угрозой потери позиций имперских князей, но и светских магнатов, большая часть владений к-рых состояла из полученных от Церкви ленов. Скандал в соборе св. Петра закончился пленением папы, после чего Генрих V вынудил его подтвердить право королевской И. кольцом и посохом до чина рукоположения, т. е. своего рода право вето на выбор кандидата. Когда год спустя под давлением радикальных «григорианцев» папа отменил свое решение (на Латеранском Соборе 1112 г. был повторен запрет мирянам под угрозой отлучения осуществлять И. духовными инсигниями), король продолжал назначать епископов и проводить их И.

Только во время понтификата прагматически настроенного папы *Каллиста II* (1119–1124) было найдено компромиссное решение, закрепленное соглашением сторон (*Вормсский*

*конкордат* (1122), ратифицирован I Латеранским Собором в 1123). Еще не будучи избран на Римский престол, радикальный «григорианец» Гвидо (впосл. папа Каллист II) выступил с предложением обсудить условия примирения. Генрих V и члены рейхстага приняли предложение, но из-за взаимного недоверия сторон и развивавшегося параллельно конфликта императора с оппозиционными князьями дело затянулось (в условиях этого конфликта император тем более не был готов отказаться от ленной И. епископов, обеспечивавшей ему вассалов). Однако потребность мира с Церковью в среде нем. знати неуклонно росла. На рейхстаге в окт. 1121 г. между Генрихом V и оппозиционными имперскими князьями был подписан мирный договор, условием к-рого по инициативе Майнцского архиеп. Адальберта было выдвинуто примирение императора с Римским папой.

Договор между папой и императором, разрешивший многолетнее противостояние в «споре об инвеституре» и по-новому определивший положение католич. Церкви в Священной Римской империи, был заключен 23 сент. 1122 г. в Вормсе при посредничестве имперских князей. Теоретической базой для него стало обоснованное в кон. XI в. Иво Шартрским понятие и соотношение правового различия между «духовным» и «мирским» компонентами во власти прелата, снимавшее противоречие между требованиями канонического права о свободном, независимом от светских властей замещении епископских кафедр и нормами вассально-ленных отношений: светские сеньоры имели право И. применительно к «мирским» прерогативам (*temporalia*) епископа и вводили его во владение пожалованными регалиями, а дающее духовную власть (*spiritualia*) посвящение в сан осуществлялось актом И. церковной. В нач. XII в. этот компромисс (без заключения письменного договора) принял франц. король Филипп I (в 1104), затем англ. кор. Генрих I (Вестминстерский конкордат, 1107), в этих странах конфликт королевской власти с папством не принял столь жесткой формы.

Папские легаты выдвинули минимальные требования, решения по которым были зафиксированы в 2 грамотах, императорской (*Heinricianum*) и папской (*Calixtinum*). В имп. гра-

моте, подписанной большим числом имперской знати, светской и церковной, Генрих V отказывался от И. кольцом и посохом, гарантировал свободные канонические выборы и беспрепятственное рукоположение избранного. Папа со своей стороны разрешал католич. Церкви в Германии проводить выборы в присутствии короля (*praesentia*) и в спорных случаях избирать того, кого по совету прелатов поддержал король. За королем также закреплялось право еще до процедуры посвящения в сан проводить И. новоизбранного епископа новым символом светской власти над пожалованными регалиями — скипетром. В Италии и Бургундии эта процедура, напротив, совершалась только спустя 6 недель после церковного посвящения, т. е. по сути Церковь в этих странах изымалась из сферы влияния императора, что означало разрушение имперской Церкви как важного орудия его власти. В этом смысле Вормсский конкордат был более выгоден папе, нежели императору.

«Спор об инвеституре» повлек за собой кардинальные изменения в понимании сущности светской власти: традиц. единство «*regnum et sacerdotium*» сменилось дуализмом властей. Крушение имперской Церкви и переосмысление теократической природы королевской власти привели к сущностному изменению отношений между королем и знатью: они окончательно приобрели характер вассально-ленных на фоне роста самостоятельности церковных и светских князей и ослабления центральной власти. Независимый от императора выбор епископа церковным капитулом означал укрепление позиций аристократических семейств, представители к-рых были его членами. Епископы превращались в церковных князей, 2-й после короля социальный «ранг» и отдельное имперское «сословие», в соперничестве со светскими князьями стремившееся к максимально возможной независимости своих церковных княжеств. Королевская власть, лишившись влияния на Церковь, стала искать поддержку у министерялов, а католич. Церковь все более консолидировалась в замкнутое иерархизированное сообщество клириков во главе с Римским папой, отдельное от мирян.

Ист.: Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti / Ed. E. Dümmler et al. Hannover, 1891–1897. 3 т.; *Anselmi Lucen-*





sis Collectio canonum, una cum collectione minore / Ed. F. Thaner. Innsbruck, 1906–1915. 2 vol.; *Bernheim E.* Quellen zur Geschichte des Investiturstreites. Lpz., B., 1913–1914<sup>2</sup>. 2 Bde; *Dictatus papae* // Das Register Gregors VII. / Hrsg. E. Caspar. B., 1920. Tl. 1. S. 202–203. (MGH. EpSel.; 2); *Pax Wormatiensis cum Calixto II* // MGH. Const. Vol. 1. P. 159–161; *Wattenbach W.* Das Zeitalter des Investiturstreites: 1050–1125 // Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter / Hrsg. R. Holtzmann. B., 1940. Bd. 1. H. 3. S. 360–617; *Quellen zum Wormser Konkordat* / Hrsg. W. Fritz. B., 1955; *Götz H.-W.* Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter. B., 1999. S. 243–280; *Der Investiturstreit: Quellen und Materialien* / Hrsg. J. Laudage. Köln, 2006<sup>2</sup>.

Лит.: *Braun J.* Die liturgische Gewandung im Occident und Orient: Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg i. Br., 1907; *Schamagl A.* Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites. Stuttg., 1908; *Weise G.* Königtum und Bischofswahl im fränkischen und deutschen Reich vor dem Investiturstreit. B., 1912; *Schwarz W.* Der Investiturstreit in Frankreich // ZKG. 1923. Bd. 42. S. 255–328; 1924. Bd. 43. S. 92–150; *Tellenbach G.* Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Stuttg., 1936; *idem.* Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jh. Gött., 1988; *Brooke Z. N.* Lay Investiture and its Relation to the Conflict of Empire and Papacy. L., 1939; *Fliche A.* La querelle des investitures. P., 1946; *Schramm P. E.* Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte // Studi gregoriani. R., 1947. Bd. 2. S. 403–457; *Feine H. E.* Ursprung, Wesen und Bedeutung des Eigenkirchentums // MIOG. 1950. Bd. 58. S. 195–208; *Levison W.* Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern // DA. 1952. Bd. 9. S. 14–42; *Stickler A. M.* Sacerdotium et regnum nei decretisti et primi decretalisti: Considerazioni metodologiche di ricerca e testi. Torino, 1953; *Becker A.* Studien zum Investiturstreit in Frankreich: Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform (1049–1119). Saarbrücken, 1955; *Borino G. B.* L'investitura laica dal decreto di Nicolo II al decreto di Gregorio VII // Studi gregoriani. 1956. Vol. 5. P. 345–359; *Fleckenstein J.* Die Hofkapelle der deutschen Könige. Stuttg., 1959–1966. 2 Bde; *Krause H.-G.* Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit. R., 1960; *Gilchrist J. Th.* Canon Law Aspects of the 11<sup>th</sup> Cent. Gregorian Reform Programme // JEcclH. 1962. Vol. 13. P. 21–38; *Hofmeister A.* Das Wormser Konkordat: Zum Streit um seine Bedeutung. Darmstadt, 1962; *Hoffmann H.* Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter // DA. 1964. Bd. 20. S. 78–114; *Twining E. F.* European Regalia. L., 1967; *Benson R. L.* The Bishop Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office. Princeton (N.J.), 1968; *Zimmermann H.* Papstabsatzungen des Mittelalters. Graz; W.; Köln, 1968; *idem.* Der Canossagang von 1077: Wirkungen und Wirklichkeit. Mainz; Wiesbaden, 1975; *Schieffer R.* Spirituales Latrones: Zu den Hintergründen der Simonieprozesse in Deutschland zwischen 1069 und 1075 // Historisches Jb. Münch.; Freiburg i. Br., 1972. Bd. 92. S. 19–60; *Fried J.* Der Regalienbegriff im 11. und 12. Jh. // DA. 1973. Bd. 29. S. 450–528; *Investiturstreit und Reichsverfassung* / Hrsg. J. Fleckenstein. Sigmaringen, 1973; *Santantoni M. A.* L'ordinazione episcopale: Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche Liturgie dell'Occidente. R., 1976; *Miethke J.* Geschichtsprozess und zeitgenössisches Bewusst-

sein: Die Theorie des monarchischen Papsts im hohen und späteren Mittelalter // Hist. Zschr. 1978. Bd. 226. S. 564–599; *Münninger M.* Von Clermont zum Wormser Konkordat: Die Auseinandersetzungen um den Lehnsnexus zwischen König und Episkopat. Köln; W., 1978; *Trautz F.* Zur Geltungsdauer des Wormser Konkordats in der Geschichtsschreibung seit dem 16. Jh. // Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter: FS für H. Löwe. Köln, 1978. S. 600–625; *Maass F.-D.* Libertas ecclesiae: Freiheit als Ziel der kirchlichen Reformbewegung im 11. Jh. // Pietismus, Herrnhutertum, Erweckungsbewegung: FS für E. Beyreuther / Hrsg. D. Meyer. Köln, 1982. S. 443–480; *Zielinski H.* Der Reichsepiskopat in spätottonischer und salischer Zeit (1002–1125). Stuttg., 1984. Tl. 1; *Szabó-Bechstein B.* Libertas ecclesiae: Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte, 4.–11. Jh. R., 1985; *Beulertz S.* Das Verbot der Laieninvestitur im Investiturstreit. Hannover, 1991; *Gilchrist J. Th.* Canon Law in the Age of Reform, 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Cent. Aldershot, 1993; *Laudage J.* Gregorianische Reform und Investiturstreit. Darmstadt, 1993; *Raddatz A.* Kirchliche Insignien // TRE. Bd. 16. S. 196–202; *Schimmel-pfennig B.* König und Fürsten, Kaiser und Papst nach dem Wormser Konkordat. Münch., 1996; *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: Эпоха формирования. М., 1998; *Jakobs H.* Kirchenreform und Hochmittelalter: 1046–1215. Münch., 1999<sup>4</sup>; *Weinfurter S.* Canossa: Die Entzauberung der Welt. Münch., 2006<sup>2</sup>; *Vollrath H.* Der Investiturstreit begann im Jahr 1100: England und die Päpste in der späten Salierzeit // Salisches Kaisertum und neues Europa / Hrsg. B. Schneidmüller, S. Weinfurter. Darmstadt, 2007. S. 217–244; *Goez W.* Kirchenreform und Investiturstreit: 910–1122. Stuttg., 2008<sup>2</sup>.

Ю. Е. Арнаутова

**ИНВИТАТОРИЙ** [лат. *invitatorium, vitatorium*; от *invitare* – приглашать], песнопение традиц. римского обряда, сопровождающее Пс 94 в начале утрени (*matutinum*). В богослужение Римской Церкви И. вошел, вероятно, при свт. Григории I Великом († 604). Амаларий Симфозий Мецский (ум. ок. 850) писал о традиции совершать две утрени в день Рождества Христова, одна из которых не имела И., являясь реликтом древней богослужебной практики. Амаларий также впервые провел терминологическое разграничение между И. и инвитационным псалмом (*psalmus invitatorius*) и сравнил И. с использованием Пс 94 (в качестве *входного стиха* с присоединением тропаря-припева – *Mateos. Célébration*. P. 48–50) в начале к-польской литургии (*Amalarius Symphosius. Liber de ordine antiphonarii. XXI 2* // *Idem. Opera liturgica omnia* / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1950. Vol. 3. P. 57; также: PL. 105. Col. 1275–1276). И. не исполняется на праздник Богоявления, в последние 3 дня Страстной недели, на заупокойных службах в течение года (за исключением дня Всех

верных умерших – 2 нояб.) и в день кончины умершего.

**Литургическая функция и содержание текста.** Функция И. в официальной сопоставима с функцией *интроита* в мессе: оба песнопения являются вступлениями к богослужению, и в том и в другом обозначена тема праздничного, воскресного или буднего дня. Кроме того, в И. выражено побуждение верующих к совместной молитве, к-рое перекликается по содержанию и лексике с началом инвитационного псалма. Так, во мн. И. встречаются слова «venite adoremus» (приидите, поклонимся), напр.: «Christus natus est nobis: venite adoremus» («Христос родился нам: приидите, поклонимся» – рождественский И.); «Surrexit Dominus vere: Alleluia» («Воскрес Господь воистину: Аллилуия» – пасхальный И.); «Regem cui omnia vivunt, venite adoremus» («Царю, для Которого все живет, приидите, поклонимся» – И. заупокойной службы). Тексты мн. И. представляют собой точные цитаты из 94-го псалма: «Venite exultemus Domino» (Приидите, возрадуемся Господу), «Iubilemus Deo salutari nostro» (Возликуем Богу, Спасителю нашему) – или парафразы и центоны: «In manu tua, Domine, omnes fines terrae» (В руке Твоей, Господи, все концы земли). Обращение к псалму как к источнику текста подчеркивает его смысловое первенство в паре «И. – инвитационный псалом». В то же время имеется небольшое количество И., тексты которых не связаны с 94-м псалмом. Часто это поэтические тексты – ритмизованные (в соответствии с античными количественными и более поздними качественными стихотворными размерами) и иногда рифмованные.

Латинский текст инвитационного псалма – единственный в средневек. официальной – заимствован из Римской Псалтири (*Psalterium Romanum*), тогда как проч. псалмы использовались в официальной в редакции Галликанской Псалтири (*Psalterium Gallicanum*, в переводе блж. Иеронима Стридонского, вошедшем в Вульгату).

В *Novus Ordo* допускается замена Пс 94 псалмами 24, 67 или 100 для пения с И.

**Особенности псалмодии.** Муз. структура И. следует его словесному тексту: каждая из 3 фраз каждого стиха открывается собственной начальной интонацией и завершается собственной каденционной



формулой; в каждой фразе возможны разные теноры (тоны речитации). При этом напевы отдельных стихов инвита торного псалма разнятся в деталях, т. о. в отличие от др. псалмов инвита торный псалом невозможно исполнить целиком во всех подробностях по образцу 1-го стиха: для этого необходимо иметь муз. запись всего псалма. Вероятно, эта изменчивость инвита торных псалмовых тонов от стиха к стиху коренится в древней импровизационности, присущей устной традиции церковного пения.

**Модальная структура И.** также указывает на древнее происхождение этого жанра и связанной с ним псалмодии. Во-первых, инвита торные псалмовые тоны не укладываются в рамки 8 псалмовых тонов, соответствующих 8 модусам октоиха. Так, отсутствуют 1-й и 8-й псалмовые тоны (поэтому в позднее время производились попытки создать недостающие тоны). Зато количественно преобладают 4-й и в меньшей мере 6-й тоны, в к-рых в отличие от остальных тонов имеется неск. наборов формул. Кроме того, несмотря на то что в певч. изданиях все инвита торные псалмовые тоны формально отнесены к одному из псалмовых тонов октоиха, в них имеются явные следы более древних модусов, не входящих в октоих. Так, в 6-м псалмовом тоне тенором может быть не только обычный для этого тона звук ля, но и до<sup>1</sup> (напр., в псалме при пасхальном И. «Surrexit Dominus vere, alleluia» (Воистину воскрес Господь, аллилуия) наряду с менее значимыми тенорами ля и фа) или си-бемоль (напр., в псалме, связанном с заупокойным И. «Regem cui omnia vivunt, venite adoremus», наряду с тенором соль в 3-й фразе стиха).

Во-вторых, т. к. И. модально согласуются с инвита торными псалмовыми тонами, среди И. тоже отсутствуют песнопения 1-го и 8-го модусов и преобладают напевы 4-го и 6-го модусов. И. никогда не распределялись по 8 модусам октоиха и, следов., не были включены в *тонарии*.

В-третьих, сочетание И. с инвита торными тонами в модальном отношении весьма свободное, допускающее несовпадение модальных опор (доминанты в И. и тенора в псалмовом тоне). Напр., И. «Regem cui omnia vivunt, venite adoremus» 6-го модуса опирается на ступени ля (доминанта) и соль (второстепенная, модально сильная ступень), в то время

как тенором псалмового тона служат си-бемоль в первых 2 фразах и соль в 3-й фразе стиха. Как отмечают мн. исследователи, в целом модальность И. изучена еще недостаточно.

**Способ соединения И. и инвита торного псалма** отличается от способа соединения аналогичных элементов др. антифонов мессы и официия: 1) Пс 94 никогда не подвергается сокращению; 2) И. повторяется после каждого псалмового стиха, включая «Gloria Patri...» (Слава:) (а не после всего псалма с «Gloria Patri...»), при этом через раз звучит только его 2-я половина (аналогично 2-й половине *респонсория*, называемой *repetenda*), а после «Gloria Patri...» повторяются подряд 2-я половина И. и И. целиком. Общая схема формы И. с псалмом такова: И. (целиком, напр.: «Christus natus est nobis: venite adoremus») — стих 1: «Venite! Exultemus...» — И. (целиком) — стих 2: «Quoniam Deus...» — И. (2-я половина, напр.: «Venite adoremus») — стих 3: «Quoniam ipsius...» — И. (целиком) — стих 4: «Hodie...» — И. (2-я половина) — стих 5: «Quadraginta...» — И. (целиком) — «Gloria Patri...» — И. (2-я половина) — И. (целиком). В связи с тем что при повторении звучит то весь текст, то его 2-я половина, И. имеет в большинстве случаев 2-частное строение текста и мелодии.

**Жанровая принадлежность.** Уже в первых сохранившихся источниках, где упоминается И., — в «Правиле учителя» и в «Правиле» прп. *Венедикта* Нурсийского (1-я пол. VI в.) — содержится различное толкование И.: как респонсория (Reg. Magistr. 32, 14) и как антифона (Reg. Ven. 9). Позднее об И. как об антифоне писали Амаларий Мецский (Ord. Antiphon.) и Псевдо-Алкуин (De div. offic. Cap. 5 // PL. 101. Col. 1179). Двойственность в понимании И. сохранилась до наст. времени. Так, помещение тонов инвита торного псалма в изд. «Liber Responsorialis» (Solesmes, 1895) указывает на респонсорный характер его исполнения. Взгляд на И. как на респонсорное песнопение отражен в трудах П. Ферретти (Ferretti. 1934; раздел об инвита торном псалме помещен в параграф о псалмодии и респонсорных песнопениях официия) и А. Ж. Бескона (Bescond. 1972). Об антифонном характере исполнения И. писали В. *Апель* (Apel. 1958, 1966), Б. *Штеблайн* (Stäblein. 1996), Р. Штайнер (Steiner. 1980; Steiner, Falconer. 2001),

Д. Хайли (Hiley. 1993), А. Турко (Turco. 1996), И. Павлак (Pawlak. 1997). Возможно, трактовка И. как респонсорного песнопения подсказана особым способом соединения И. и псалма, к-рый предполагает повторение И. после каждого псалмового стиха, а не после всего псалма, как в обычном антифоне.

**Количество И.** В древности И. было не много. Ферретти (Ferretti. 1934) приводит перечень из 29 И., составленный на материале Антифонария из Компьяна (Paris. lat. 17436, кон. IX в., изд.: PL. 78. Col. 725 sqq.) и старорим. Антифонария собора св. Петра в Ватикане (Vat. S. Pietro. B. 79, XII в., изд.: Tommasi M. G. Opera omnia. R., 1749. Vol. 4. P. 1 sqq.). В X–XVI вв. появилось огромное количество текстов и напевов И. Состав инвита торных псалмовых тонов в отличие от И. вырос со временем незначительно.

**Источники.** И. помещались прежде всего в Антифонариях (одна из древнейших записей — в Антифонарии X в. Monza. Bibl. Capitolare. с-12–75), с XI–XII вв. — также в полных (с муз. нотацией) Бревиариях, в службах отдельных праздников и в Псалтирях. Обычно рядом с полным текстом И. указывается соответствующий инципит инвита торного псалма («Venite»). Такой порядок сохранен, напр., в рукописи сер. XII в., содержащей рифмованный официий св. *Виллигузу*, архиеп. Майнцскому (РГБ. Ф. 183. № 368), и во францисканском полном Бревиарии 1423–1441 гг. (ГИМ. Щук. № 1049). Множество И. опубликовано в факсимильных изданиях древних Антифонариев, таких как Антифонарий Харткера, Антифонарии из Лукки, из Вустера, из Солсбери и др. И. содержатся в типовых изданиях «Liber usualis» (Solesmes, 1896; R.; Tornacium, 1903 и др.; И. на Рождество Христово, на Пасху и в заупокойном официи), в «Processionale monasticum» (Solesmes, 1893), «Liber Responsorialis» (Solesmes, 1895) и «Antiphonarium ad usum sacri et canonici ordinis Praemonstratensis» ([S. I.], 1934; 22 И.).

Тоны инвита торного псалма в отличие от И. фиксируются реже, и, как правило, не в основной части литургической книги, а в приложении. Помимо рукописей источника для изучения тонов инвита торного псалма являются также издания «Liber Responsorialis» (Solesmes,



1895; 9 тонов) и «Liber Hymnarius» (Solesmes, 1983; 16 тонов).

Лит.: *Bäumler S.* Invitatorium // *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon.* Freiburg i. Br., 1889<sup>2</sup>. Bd. 6; *Pothier J.* Remarques sur le chant des Invitatoires, en particulier sur «Regem apostolorum», [etc.], et «Venite exsultemus Domino» // *Revue du chant grégorien.* 1895/1896. Vol. 4. P. 145–151; *Wagner P.* Einführung in die gregorianischen Melodien. Lpz., 1921. Tl. 3: Gregorianische Formenlehre; *Cabrol F.* Invitatoire // *DACL.* Vol. 7. Pt. 1. Col. 1419–1422; *Ferretti P.* Estetica gregoriana ossia tratto delle forme musicali del canto gregoriano. R., 1934, 1977; *Apel W.* Gregorian Chant. Bloomington, 1958, 1966<sup>3</sup>; *Hesbert R.-J.* Invitatoires et antiennes. R., 1968 [крит. изд. текстов И. и антифонов григориан. Антифонария в алф. порядке]; *Heskenbach W.* Das Antiphonar von Ahrweiler. Köln, 1971. S. 70–104; *Bescond A.-J.* Le chant grégorien. P., 1972, 2000. P. 80–82; *Steiner R.* Invitatory // *NGDMM.* 1980. Vol. 9. P. 286–289; *eadem.* Reconstructing the Repertory of Invitatory Tones and their Uses at Cluny in the Late 11<sup>th</sup> Cent. // *Musicologie médiévale: Notations et sequences / Ed. M. Huglo.* P., 1982. P. 175–182; *eadem.* Tones for the Palm Sunday Invitatory // *J. of Musicology.* 1984. Vol. 3. P. 142–156; *eadem.* Local and Regional Traditions of the Invitatory Chant // *Studia musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae.* 1985. Vol. 27. P. 131–138; *eadem.* The Twenty-Two Invitatory Tones of the Ms. Toledo, Bibl. Capitular. 44. 2 // *Music in Performance and Society: Essays in Honor of R. Jackson / Ed. M. Cole and J. Koegel. Warren (Mich.).* 1997. P. 59–79; *Harris S.* Psalmodic Traditions and the Christmas and Epiphany Troparia as Preserved in 13<sup>th</sup>-Cent. Psaltika and Asmatika // *Cantus Planus Study Session. Pécs,* 1988. Vol. 4. P. 205–219; *Hiley D.* Western Plainchant: A Handbook. Oxf., 1993; *Stäblein B.* Invitatorium // *MGG.* 1996. Bd. 4. Sp. 1389–1393; *Dyer J.* Psalm. II: Lateinisch, einstimmig // *Ibid.* 1997. Bd. 7. Sp. 1862–1876; *Turco A.* Il canto gregoriano. R., 1996<sup>3</sup>. Vol. 2. Toni e Modi. P. 227–244; *Pawlak I.* Invitatorium // *Encyklopedia katolicka.* Lublin, 1997. Bd. 7. Kol. 422–423; *Steiner R., Falconer K.* Invitatory // *NGDMM.* 2001. Vol. 12. P. 513–516; *Москва Ю. В.* Латинские певч. литург. рукописи в РГБ // *Рус. архивы за рубежом. Зарубежные архивы в России: Мат-лы междунар. конф. М., 2004. С. 169–188.* (Науч. тр. МГК им. П. И. Чайковского; Сб. 50); *она же.* Францисканские муз. литург. рукописи в собр. ГИМ: К вопр. датировки и локализации // *Манрусум: Вопр. истории, теории и эстетики духовной музыки: Междунар. музыковедческий ежег. Ереван, 2005. Т. 2. С. 65–74.*

Ю. В. Москва

**ИНГБЕРТ** [Ингеберт, Ингоберт; лат. Ingobertus, Ingebertus] (VI–VII вв.), прп. (пам. зап. 22 окт.), отшельник. Упоминания о нем сохранились в поздних источниках: в Житии Магнериха, архиеп. г. Треверы (ныне Трир) (ок. 1000), в «Деяниях треверцев» (XII в.), в «Древностях и хрониках Трирских» (1670–1671). Во времена архиеп. Магнериха (566 — после 586) И. вместе со святыми Павлом (впосл. епископ Веродунский), *Дизибодом*, *Венделином*, *Карилефом*,

*Вульфлаком* и пресв. Бантом (см. в ст. *Бант и Беат Трирские*) подвизались в горах Восег (ныне Вогезы). Согласно преданию, И. вел подвижническую жизнь в предгорьях Пфальцского леса (на месте совр. г. Санкт-Ингберт). Вероятно, там, где жил святой, после его смерти была воздвигнута капелла, к-рая и дала имя городу (название в честь И. окончательно утвердилось лишь в XVII в., до этого поселение называлось Лантольвинга (лат. Lantolvinga; нем. Lendelfingen), среди др. вариантов названий — Санкт-Ангельберт (Энгельберт) и Санкт-Ингебрехт).

Почитание И. носило локальный характер. Впервые приходская церковь св. И. в Лантольвинге упоминается в 1264 г. Предположительно она располагалась близ Старого кладбища, где, по преданию, жил И., и на территории к-рого до 1911 г. находился св. источник. Во время *Тридцатилетней войны* (1618–1648) церковь была уничтожена. Новая приходская церковь, законченная в 1755 г., была освящена уже во имя св. Энгельберта, архиеп. Кёльнского (1216–1225), на кладбище же в XVIII в. была построена капелла (перестроена в 1857). До кон. XIX в., когда было закончено строительство ц. св. Иосифа (1893), ц. св. Энгельберта считалась главным храмом г. Санкт-Ингберт.

Ист.: *Gesta Treverorum.* 24 // *MGH. SS.* Т. 8. P. 159; *Eberwinus.* Vita S. Magnerei. 4 // *ActaSS. Iul.* Т. 6. P. 188–189; *Brower C., Masen J.* Antiquitatum et annalium Trevirensium libri XXV. Leodii, 1670. Т. 1. [An. 587].

Лит.: *ActaSS. Iul.* Т. 6. P. 171; *Krämer W.* Geschichte der Stadt St. Ingbert. St. Ingbert, 1955. 2 Bde; *Sauser E.* Ingbert // *BBKL.* Bd. 17. Sp. 673; *Heinz A.* Heilige im Saarland. Saarbrücken, 1991<sup>2</sup>.

Э. П. К.

**ИНГЕНИАН, САТУРНИН, ПАРФЕН, ДИОНИСИЙ, ПАНФЕР И АЛЕКСАНДР** [лат. Ingenianus, Saturninus, Parthenus, Dionisius, Pantherus, Alexander], мученики (пам. 1 апр.). В итальянской редакции *Мартиролога* блж. *Иеронима Стридонского* (1-я пол. V в.) под 1 апр. помещена заметка об этой группе мучеников, пострадавших в Фессалонике. По предположению И. *Делез*, *Парфен* и *Панфер* являются одним и тем же лицом (*MartHieron. Comment.* P. 169), а указание «в Фессалонике» относится к мученицам *Агати*, *Хионии* и *Ирине*, к-рые упоминаются в этот же день и ошибочно именуется Ираклейскими.

Память Александра и Дионисия (по др. чтению — Диона), пострадавших в Фессалонике, отмечена также под 13 и 14 марта. Запись под 13 марта в *Мартирологе* сохранилась в искаженном виде, имена мучеников в ней повторяются 2 раза. По поводу записи под 14 марта *Делез* отметил, что указание «в Фессалонике» скорее всего первоначально относилось не к Александру и Дионисию, а к мч. *Фронто* и 3 мученикам, с ним пострадавшим. В записи под 14 марта имена Александра и Дионисия также повторяются 2 раза. Из-за серьезных искажений *Делез* отказался от попытки воссоздания первоначального вида записей, указав, что реконструкция, произведенная А. Кантенем, является неверной. Возможно, группа мучеников не была единой: память Александра и Дионисия первоначально могла отмечаться 13 или 14 марта, память Ингениана, Сатурнина, Парфена и Панфера в М. Армении или в Гераклее — 1 апр. Позднее в результате многократных ошибок переписчиков *Мартиролога* имена Александра и Дионисия были помещены под 1 апр. Однако из-за отсутствия к.-л. сведений о мучениках не представляется возможным сделать окончательные выводы.

Из *Мартиролога* Иеронима память мучеников была перенесена в *Мартиролог* Узуарда (2-я пол. IX в.).

Архиеп. *Сергий (Спасский)* «Месяцеслове» привел имена Ингениана и Парфена в жен. форме в соответствии с разночтениями в рукописях *Мартиролога* Иеронима, однако, согласно реконструированной версии Кантена и *Делез*, имена мучеников следует читать как Ингениан и Парфен. Ист.: *MartHieron.* P. 32, 38; *MartUsuard* // *PL.* 123. Col. 896.

Лит.: *MartHieron. Comment.* P. 141–144, 169–170; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 655.

Э. П. Г.

**ИНГЕНУИИ** [Генуин; лат. Ingenuinus] (VI — нач. VII в.), св. (пам. зап. 5 февр.), еп. Сабियोны (нем. Зебен, близ совр. г. Кьюса (Клаузен), обл. Трентино-Альто-Адидже, Италия). Достоверные сведения о происхождении И. и его жизни до вступления на епископскую кафедру отсутствуют. Вероятно, Сабийонская кафедра была основана в V в. (во время археологических раскопок 1978–1982 обнаружены остатки кафедрального собора V–VI вв.). Первым исторически засвидетельствованным епископом



Сабियोны является Маркелл, ему было адресовано послание Римского папы *Пелагия I* о воспитании духовенства (март 559). Некий Сабсионский епископ подписал акты Собора в Градо, созданного патриархом Илий I (между 571 и 577–586) в 1-й год Патриаршества. Акты Собора частично сохранились в деяниях Собора в Мантуе (827), где указан Сабсионский еп. Матернин (MGH. Conc. T. 2. Pars 2. P. 588) или Мартин (*Mansi*. T. 14. Col. 497). Преемником этого епископа стал И., чья подпись стоит под актами Собора в Градо 579 г.: «Ингенуий, еп. Второй Реции» (Саббиона находилась на территории рим. пров. Вторая Реция) (*Cronache veneziane antichissime*. P. 7, 49, 70–71). В др. версии актов вместо И. под решениями Собора поставил подпись пресв. Маркиан: «Пресв. Маркиан за блаженнейшего Ингенуина, епископа св. Церкви Второй Реции» (*Mansi*. T. 9. Col. 926). Т. о. И. был возведен на кафедру между 571 и 579 гг. Как и его предшественник, И. поддержал патриарха Илию, возглавившего т. н. аквилейскую схизму (см. ст. *Аквилия*). Ряд епископов Сев. Италии отказались принять решения *Вселенского V Собора* (553), усмотрев в осуждении «Трех Глав» посягательство на авторитет *Вселенского IV Собора* в Халкидоне. Несмотря на давление визант. властей Равеннского Экзархата, Патриаршая кафедра в Аквилее поддерживала схизму. Согласно *Павлу Диакону* († ок. 800), между 588 и 590 гг. И. участвовал в Соборе в Мариане (ныне Марано), на к-ром Аквилейский патриарх Север, ранее признавший под давлением Византии решения V Вселенского Собора, принес покаяние и был принят епископами-схизматиками (*Paul. Diac. Hist. Langobard.* III 26). Эти сведения были заимствованы Павлом Диаконом из несохранившейся «Маленькой истории» Секунда Тридентского († 612), в которой епископы-схизматики были представлены как православные (отсюда путаница в оценке событий у Павла Диакона). В 591 г. вместе с др. епископами И. подписал послание визант. имп. *Маврикия* о поддержке схизмы и выступил против Римского папы свт. *Григория I Великого* (*Gregorii I Papae Registrum epistolarum*. I 16a // MGH. Ep. T. 1. P. 17–21). Подпись И. под этим посланием стоит на первом месте. Эти данные свидетельствуют, что И. не только принадлежал к схизматической ак-



бионы (в Бриксен были перенесены и мощи И.). При еп. Гартмане (1140–

Мон-рь Св. Креста  
в Саббионе

1164) мощи И. и Альбуина поместили в главный алтарь собора, а память святых стали праздно-

вильейской партии, но и был одним из самых видных ее представителей. Под влиянием обращения епископов имп. Маврикий рекомендовал папе Григорию воздержаться от принятия мер против аквилейской партии. По мнению ряда католич. исследователей, впол. И. отверг схизму и вступил в общение с папой Григорием Великим (*ActaSS. Febr.* T. 1. P. 674; *Gelmi*. 1984. S. 30). Согласно Ф. Ланцони, «Ингенуин и прочие епископы были благочестивыми и милосердными иерархами. Можно полагать, что эти простые люди были оправданы Богом, потому что следовали за своим митрополитом» (*Lanzoni. Diocesi*. P. 941–942).

В годы епископского служения И. сев. часть территории Аквилейского Патриархата, с 568 г. принадлежавшая лангобардам, подвергалась нападениям. В 590 г. франк. кор. Австризии Хильдеберт II по договоренности с византийцами вторгся в Сев. Италию, разрушая укрепления лангобардов. И. вместе с еп. Агнеллом Тридентским был вынужден укрыться в крепости Верруке (близ совр. г. Тренто). Он принял участие в переговорах между враждующими сторонами и организовал уплату выкупа за осажденную крепость (*Paul. Diac. Hist. Langobard.* III 31). Ок. 600 г. окрестности Саббионы подверглись также нападению племен баварцев. Дата смерти И. неизвестна; по предположению нек-рых исследователей, он скончался ок. 605 г. (*Gelmi*. 2005. S. 26–28).

История Сабсионского епископства в VII–VIII вв. плохо известна. В 798 г. оно вошло в церковную пров. Зальцбург. В 901 г. кор. вост. франков Людовик IV Дитя подарил еп. Захарии поместье Присна, где впол. был основан мон-рь св. Стефана и И. (известно о его существовании в 60-х гг. X в., при еп. Рихберте), вокруг к-рого возникло сел. Бриксен (ныне г. Брессаноне). Ок. 990 г. св. *Альбуин* (до 977–1005/06) перенес туда епископскую кафедру из Са-

вать 5 февр. (день кончины св. Альбуина). Впервые память И. отмечалась отдельно в календаре Бриксенского еп-ства XII в., память И. и Альбуина — в календаре XII в. из Инсбрука (*Baur*. 1938. S. 4, 142).

С развитием легенды об основании Сабсионского еп-ства в IV в. начало распространяться почитание мч. *Кассиана*, который считался 1-м епископом Саббионы, и св. Лукана, по преданию занимавшего кафедру в V в. Св. Альбуин освятит новый собор в Бриксене во имя святых Кассиана и И. В XI–XII вв. на основе сведений о мученичестве Кассиана в г. Форум Корнелия (ныне Имола), приведенных *Пруденцием* в цикле гимнов «О венцах мучеников», и местных преданий было составлено «Житие и деяния епископов Кассиана, Ингенуина и Альбуина», представляющее собой вымышленную историю Сабсионско-Бриксенской кафедры. Касающиеся И. факты преимущественно почерпнуты из сочинения Павла Диакона и документов, связанных с аквилейской схизмой. В «Житии и деяниях...» рассказывается о проповеди святого среди язычников в Альпах, о многочисленных чудесах, отрицается его участие в схизме (*Resch*. 1755. P. 431–439).

В Брессаноне после пожара 1174 г. был сооружен новый кафедральный собор св. Петра в романском стиле (в 1234 опять сильно пострадал от пожара). Боковые алтари храма были посвящены И. и св. Кассиану. В 1745–1754 гг. собор перестроили в стиле барокко (освящен в 1758 в честь Вознесения Богородицы и св. Кассиана). В наст. время мощи И. и Альбуина хранятся в алтаре св. Кассиана, в ризнице собора находится серебряный бюст-реликварий И., выполненный в 1504 г. ювелиром Г. Кринисом. После перенесения кафедры церковный комплекс в Саббионе использовался как епископский замок и был заброшен после пожара 1535 г. В 1686 г. на руинах



замка был основан жен. бенедиктинский мон-рь Св. Креста. В монастырской церкви с 1854 г. находится саркофаг с останками древних епископов Сабियोны. Почитание И. и Альбуина получило распространение в еп-ствах Тренто, Фрайзинг и Айхштетт. В XVI в. кард. Цезарь Бароний внес память обоих бриксенских святых в Римский Мартиролог (как Генуина и Альбина). В Юж. Тироле И. и Альбуин почитаются как избавители от засухи, И. — как покровитель рабочих-горняков.

Самые ранние изображения И. и Альбуина сохранились среди росписей ц. св. Иоанна в Брессаноне (ок. 1350). На фреске XV в. (Епархиальный музей, Брессаноне) И. изображен вместе со святыми Альбуином, Кассианом и блж. Гартманом. В том же музее хранится деревянный бюст И. (1490, приписывается Х. Клоккеру), где святой изображен с виноградной гроздью в руке (по преданию, И. первым ввел виноградарство в долине р. Изарко). Изображения И. и др. св. покровителей епископства находятся на барочных фресках П. Трогера в кафедральном соборе и А. Цайлера (1764) в семинарской церкви Брессаноне.

Ист.: BHL, N 4273–4274; ActaSS. Febr. T. 1. P. 669–675, 712; *Pelagii I Papae* Epistolae quae supersunt (556–561) / Ed. P. M. Gassò, C. M. Batlle. Montserrat, 1956. P. 149–152; *Cronache veneziane antichissime* / Ed. G. Monticolo. R., 1890. Vol. 1; Concilium Mantuanum // MGH. Conc. T. 2. Pars 2. P. 583–589; *Resch J.* Annales ecclesiae Sabionensis nunc Brixinensis. Augustae Vindelicorum, 1755. T. 1. P. 430–441; MartRom. Comment. P. 50–51.

Лит.: *Resch J.* Annales ecclesiae Sabionensis. Augustae Vindelicorum, 1760. T. 1. P. 385–464; *Tinkhauser G.* Topographisch-historisch-statistische Beschreibung der Diocese Brixen. Brixen, 1855. Bd. 1. S. 19–20, 143; Austria Sancta: Der Heiligen u. Seligen Tirols. W., 1910. Bd. 1. S. 67–78; *Lanzoni.* Diocesi. P. 941–942; *Heuberger R.* Der hl. Ingenuinus // FS. A. Brackmann / Hrsg. L. Santifaller. Weimar, 1931. S. 17–39; *Baur J.* Die Spendung der Taufe in der Brixner Diocese in der Zeit vor dem Tridentinum. Innsbruck, 1938; *idem.* Ingenuino e Albuino // BiblSS. Vol. 7. Col. 798–801; *Sparber A.* Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Entwicklung. Brixen, 1942. S. 40–71, 110–111; *idem.* Kirchengeschichte Tirols. Innsbruck, 1957. S. 10–11; *Gelmi J.* Der Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols. Bozen, 1984. P. 29–31; *idem.* Kirchengeschichte Tirols. Innsbruck, 1986. P. 10–12, 42–44; *idem.* Bischof Ingenuin von Säben. Brixen, 2005; *Lotter F.* Völkerverschiebungen im Ostalpen-Mitteldonau-Raum zwischen Antike u. Mittelalter (375–600). B.; N. Y., 2003. S. 56–69.

А. А. Королёв

ИНГИЛОЙЦЫ — см. в ст. Саинило.

**ИНГОРÓКВА** [груз. ინგორკვა] Павел Иессеевич (1.11.1893, г. Поти Сенакского у. Кутаисской губ. — 1983), картвелолог, литературовед, кодиколог, писатель. Начальное образование получил дома. Студент Новороссийского ун-та Е. Г. Бокерия (юрист, расстрелян 15 сент. 1937 — АП РФ. Оп. 24. Д. 411. Л. 75) преподавал И. и Г. Читая (впосл. этнограф, академик) историю, лит-ру, алгебру и др. предметы. И. продолжил учебу в классической муж. гимназии во Владикавказе. В 1912 г. при содействии Историко-этнографического об-ва Грузии изучал скриптории и книгохранилища монастырей *Мартвили*, *Джручи*, *Гелати*, *Убиси*, *Удабно*, о чем 8 февр. 1913 г. представил отчет собранию об-ва. В 1912 г. поступил на историко-филологический факультет С.-Петербургского ун-та. В 1915 г. из-за перенесенного туберкулеза оставил учебу и вернулся в Грузию.

После восстановления 12 марта 1917 г. автокефалии *Грузинской Православной Церкви* (ГПЦ) избран членом Временного Управления ГПЦ. 8–17 сент. 1917 г. принимал участие в Соборе ГПЦ, провозгласившем автокефалию ГПЦ и избравшем Первоиерарха — Католикоса-Патриарха сщмч. *Кириона III (Садзаглишвили)*. И. стал членом созданного при Католикосе-Патриархе Совета, состоявшего из светских лиц.

И. — один из инициаторов создания в окт. 1917 г. Союза писателей Грузии. В 1918 г. на К-польской конференции, посвященной проблемам Кавказа и прошедшей с участием представителей республик Закавказья и Горской республики Сев. Кавказа, он зачитал доклад «О территориальном разделе государств Кавказа» (издан при содействии П. Харисчирашвили // Прометей. К-поль, 1918. № 2 (на груз. яз.)), содержащий исторический обзор территориальных владений Грузии. В том же году И. принял участие в военных действиях в Самцхе-Джавахети, оккупированной тур. войсками в июне–нояб. 1918 г. (*Чхеидзе*. 1990. Т. 1. С. 42–46).

В знак протеста против присоединения Грузии к Советской России в февр. 1921 г. И., писатель К. Гамсахурдия, В. Котетишвили и поэт А. Абашели неск. месяцев не снимали траурные чохи. Их действия привели к возникновению движения, названного «чохоснеби» (груз. — носящие чоху). В 1924–1925 гг. И. уч-

редил и был редактором журналов «Кавкасион» (Кавказ) и «Ахали Кавкасион» (Новый Кавказ). Вместе с Гамсахурдия, Абашели, И. Гришашвили и др. И. стал членом Академической ассоциации писателей — антисоветского лит. движения, основанного 27 нояб. 1925 г. В 1928 г. И., Абашели и др. создали изд-во «Сакартвелос цигни» (Грузинская книга). В 1929–1939 гг. И. руководил отделом рукописей в Гос. музее Грузии (ныне Гос. национальный музей Грузии). В нач. 30-х гг. исключен из Союза писателей Грузии. Несмотря на это, принимал участие в подготовке доклада о груз. лит-ре для М. Г. Торошелидзе, представлявшего Грузию на Первом Всесоюзном съезде советских писателей (авг. 1934); в дальнейшем репрессиям не подвергался.

И. занимался исследованиями грузинской гимнографии. В 1913 г. опубликовал сб. «Древнегрузинская духовная поэзия», куда вошел «Сацелицо Иадгари» (Ежегодник Иадгари) Микаела *Модрекли*, содержащий сочинения гимнографов *Модрекли*, *Иоанна Минчхи*, *Иоанна Мтбевари*, *Стефана Чкондидели* (Сананоисдзе), *Иоанна (Конкозисдзе)*, *Езры*, *Карданаи*. К 1920 г. И. подготовил к изданию 2-й т., но не смог его напечатать.

Обширная монография «Георгий Мерчуле» (1954, в 2 ч.) стала итогом более чем 20-летних трудов И. в области груз. гимнографии и истории. Первая часть посвящена биографии прп. *Георгия Мерчуле* (X в.), автора Жития прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели), его гимнографическим сочинениям, культурно-политической обстановке эпохи, истории ГПЦ этого периода. И. составил хронологию появления отдельных груз. гос. образований вплоть до X в. (восточногруз. царство Картли, южногруз. Месхети (Земо-Картли), западногруз. Абхазское царство). Во 2-й ч. рассмотрены содержание песнопений и стихотворные формы древнегруз. поэзии; впервые собрано лит. наследие прп. Григория: «Похвала Кларджетской долине» (т. е. *Кларджетской пуст.*, где находились мн. груз. мон-ри), «Похвала Савве и Сабацминде» (прп. Савве Освященному и основанной им на Св. земле лавре (груз. Сабацминда), где подвизалась также груз. диаспора), «Похвала грузинам и грузинскому языку»; исследовано гимнографическое творчество Мерчуле. Основываясь на том, что в «Сацелицо





Иадгари» к церковным песнопениям есть приписки «Мерчулиулни» и «Мерчулиулни чужие», И. предположил, что во 2-м случае речь идет о песнопениях, написанных в поэтической форме, к-рую разработал Мерчуле (*Ингороква*. Георгий Мерчуле. 1954. С. 549–550). В монографии также приведены тексты др. древнегруз. церковных песнопений, рукописи которых И. изучал в Сванети: это ежегодники «Иадгари» (Иельский, Цвирмский), манускрипты из *Екатерины в мц. мон-ря на Синае* (Sinait. Iber. 60, 977 г.; Sinait. Iber. 59, Sinait. Iber. 65, X в.), из мон-ря Голгофы (Гроба Господня) (НЦРГ. Н 2337, 1049 г.), из Эрүшети (нач. XI в.; хранятся в Сванети), из монастыря Опиза (НЦРГ. А 93, 1093 г.). Выделено неск. пластов песнопений.

Т. зр. И. относительно наличия ритма в гимнографических текстах вызвала много споров: до него церковные песнопения воспринимались как прозаические сочинения. Однако ученый заметил в песнопениях систему метрической пунктуации, экфонетические знаки: 12-слоговые тексты ямба были записаны в ряд, где каждая строка и каждая полустрока была выделена точками, а также строки делились надвое цезурой. И. определил и др. формы древнегруз. стихосложения. Так, используя песнопения Иоанна Минччи, он показал, что строки, разложенные в системе метрической пунктуации, расположены по принципу ровного слога. Согласно выводам И., произведения литургической гимнографической поэзии строились с учетом числа слогов и строфической формы. В классификации И. использовал гимнологическую терминологию грузинского церковного писателя и богослова XI в. прп. *Ефрема Мцире*: «численное» (წიგნული) и «слоговое мерное слово» (მზრკველი). Древнегруз. классический стих И. охарактеризовал как «силлабо-коленчатый»; свободный стих со слоговым мерным словом, тяготеющий к визант. стихосложению — как «силлабо-нерасчеченный»; свободный стих без слогов, с содержательно-тапной ритмикой — как «мерное численное слово», или «мерное слово» (*Ингороква*. Георгий Мерчуле. 1954. С. 557–558, 591).

По мнению К. Экономоса, Ж. Питра, И., С. Каухчишвили, знаки сечения в песнопениях, содержащихся в древнегруз. рукописях, обо-

значают меру стиха. Эту т. зр. разделяла гимнологическая школа *Института рукописей Корнелия Кекелидзе* (ныне Национальный центр рукописей Грузии). Прот. Корнелий *Кекелидзе*, Г. Имедашвили и др., а в последнее время музыковеды-гимнологи М. Андриадзе, Д. Долидзе полагают, что это муз. знаки, и исследовать поэтические основы песнопений необходимо исходя из иного принципа.

И. осуществил кодикологический, исторический и богословский анализ приписываемого Иоанну-Зосиму соч. «Восхваление и возвеличивание языка грузинского» (сохр. 4 ркп.), легшего в основу восстановленного в 1985 г. *Грузинского языка празднования*, приуроченного к Лазаревой субботе (Там же. С. 145–153, 747–753).

Отдельное исследование И. касается «ямба Борены», посвященного Пресв. Богородице и празднику Благовещения и написанного на обратной стороне иконы Пресв. Богородицы из ц. Ленджери (ныне в Местийском краеведческом музее). И. датировал ямб сер. XIII в. и приписал его авторство супруге мч. *Цотне Дадвани* (*Шота Руставели*. 1970. С. 475–478; *Силогава*. 1999).

И. первым обратил внимание на лит. наследие св. царицы *Тамары*, в 1941 г. опубликовав научный труд в ж. «Мнатоби» (Светоч), где не только рассмотрел жизнеописание св. царицы, но и куда включил философский, богословский и художественно-лит. анализ ее цикла 5-строчных ямбов «Цата цатасас» (Небесам Небес), «Калцулебритаса» (Деве) и «Мзис шаравандис» (Лучезарности солнца). Изыскания последнего времени позволили установить, что 4 однострочных ямба из цикла «Мзис шаравандис» не принадлежали св. Тамаре (*Сулава*. 2003. С. 69–111).

И. — автор многих трудов по истории древней Грузии. Среди них — «Хеттско-грузинский мир», «Хеттская иероглифическая письменность и хеттско-грузинский (тобал-месхетинский) язык», «Древнегрузинская летопись «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли) и список царей Иверии античных времен (IV в. до Р. Х. — 10-е гг. IV в.)», «Памятники грузинской письменности античного периода (I в.)». В сб. «Исторические документы Сванети» (1941) И. опубликовал древние источники.

Мн. труды И. посвящены истории груз. лит-ры: «Краткий обзор исто-

рии древнегрузинской литературы: Античная эпоха. Средние века до эпохи Руставели», «Древнегрузинский языческий календарь», «Леонти Мровели». И. изучал памятники груз. переводной и оригинальной агиографической лит-ры: «Абукуру», Мученичества святых Або Тбилисского, Константи-Кахи, Гоброна-Михаила, Жития св. Нины, прп. Серапиона Зарзмского, а также средневек. эпос «Балавариани» (Мудрость Балавара). В соч. «Чахрухадзе, поэт, путешественник» написано об авторе хвалебного гимна «Тамариани».

Ученый посвятил несколько монографий и очерков биографии *Шота Руставели*, вопросу датировки его поэмы «Витязь в тигровой шкуре», исследованию текстологической, художественно-эстетической и мировоззренческой проблематики произведения, литературе этого времени. В 1926 г. И. издал соч. «Руставелиана», в 1937 г. был одним из участников организационного комитета, учрежденного к 750-летию создания «Витязя в тигровой шкуре», и членом редколлегии юбилейного издания поэмы. И. уточнил дату рождения Шота Руставели (1166). В 1-й т. своего 7-томного собрания сочинений (1963) И. поместил «Руставелиану», «Эпилог «Руставелианы»», предисловие и послесловие к «Витязю в тигровой шкуре» (текстологический очерк). В 1953 и 1970 гг. издал поэму. И. предполагал, что Руставели, представитель боковой, Эретской линии груз. царской династии Багратиони, был приверженцем *манхейства*, однако в исследованиях последних лет доказана ошибочность мнения И.

Много внимания И. уделял изданию и текстологическому анализу произведений груз. писателей и поэтов XIX в.: Н. Бараташвили, А. Церетели, прав. *Илии Чавчавадзе*, В. Орбелиани, Важа Пшавелы.

В Ин-те груз. лит-ры им. Шота Руставели (Тбилиси) учреждена премия И. (4 июня 2009), к-рая будет присуждаться 2 раза в год по номинациям «Научная статья», «Научная монография» и «Перевод научной книги (на груз. яз.)».

Соч.: Древнегруз. духовная поэзия. Тбилиси, 1913. Т. 1 (на груз. яз.); О территориальных границах Грузии. К-поль, 1918 (на груз. яз.); Руставелиана. Тифлис, 1926 (на груз. яз.); Ямбы царицы Тамары // Мнатоби (Светоч). 1941. № 3. С. 115–153 (на груз. яз.); Ист. памятники Сванети. Тбилиси, 1941. Вып. 2; Георгий Мерчуле. Тбилиси, 1954 (на груз.



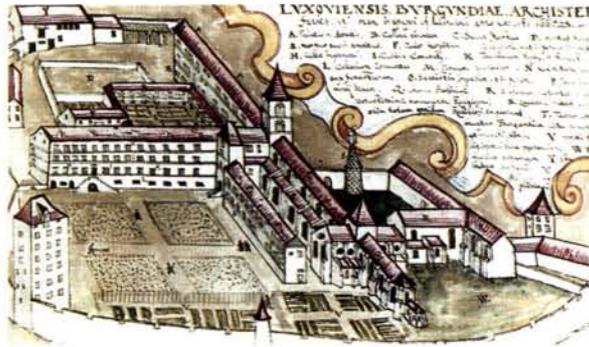
яз.); Собр. соч. Тбилиси, 1963. Т. 1; 1965. Т. 3; 1978. Т. 4 (на груз. яз.).

Изд.: *Шота Руставели*. Витязь в тигровой шкуре / Ред.: П. Ингороква. Тбилиси, 1970 (на груз. яз.).

Лит.: *Каухчишвили С.* Новые мат-лы для истории древнегруз. поэзии // Мнатоби (Светоч). 1956. № 10. С. 109–119 (на груз. яз.); *он же*. История визант. лит.-ры. Тбилиси, 1973. Т. 3 (на груз. яз.); *Имедашвили Г.* Вопросы поэтики груз. классического церк. песнопения // Лит. изыскания. Тбилиси, 1959. Т. 12. С. 177–193 (на груз. яз.); *Кекелидзе К.* История груз. литературы. Тбилиси, 1960. Т. 1 (на груз. яз.); *он же*. Эпюды. 1960. Т. 6 (на груз. яз.); *Менабде*. Очаги. 1960<sup>1</sup>, 1962<sup>2</sup>. Т. 1; 1980. Т. 2; *Гахария В.* Развитие груз. муз. систем, X–XVIII вв. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.); *Джамая Ц.* О «мехури» и «мехели» // Вестник АН Грузии. 1962. № 3. С. 152–160 (на груз. яз.); *она же*. Грузинские гимнографы X в. // Мацне. 1973. № 4. С. 51–63; 1974. № 3. С. 54–66; (на груз. яз.); *Метрели Е.* Для понимания «мехели» и «мехури» // Шота Руставели: Ист.-филол. изыскания: Сб. Тбилиси, 1966. С. 160–177 (на груз. яз.); *она же*. Для понимания гимнографических терминов «фарафони» и «мосартави» // Иберийско-кавказское языкознание. Тбилиси, 1973. Вып. 18. С. 144–154 (на груз. яз.); *Хевсуриани Л.* Новый труд о песнопении груз. лексиконография // Мацне. 1973. № 2 (на груз. яз.); *она же*. Об одной рукописи Иоанна-Зосима // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1980. Вып. 7. С. 50–63 (на груз. яз.); *Чаишвили С.* Предисловие // Древнегруз. поэзия V–VIII вв. // Груз. поэзия. Тбилиси, 1979. Т. 1 (на груз. яз.); *Метрели Е. и др.* Предисловие // Древнейший Иадгари / Соет., исслед., указ.: Е. Метрели, Ц. Чанкиева, Л. Хевсуриани. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.); *Челидзе Е.* Для лит. наследия Григола Хандзели // Мнатоби (Светоч). 1984. № 10. С. 157–161 (на груз. яз.); *Хачидзе Л.* Предисловие // *Иоани Мипхси*. Поэзия / Соет., исслед.: Л. Хачидзе. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *Чхеидзе Р.* Судьба Павле Ингороква: Биогр. роман. Тбилиси, 1990. Т. 1; 1998. Т. 2 (на груз. яз.); *он же*. То же. 2003 (на груз. яз.); *Чумбуридзе Т.* Предисловие // *Таркишвили М.* Нисьма: Сб. / Соет., исслед.: Т. Чумбуридзе. Тбилиси, 1994 (на груз. яз.); *Безарашиани К.* Ефрем Мшире: Эллионизмы и греч.-груз. стихосложение // Филол. изыскания. Тбилиси, 1995. Вып. 2. С. 289–344 (на груз. яз.); *Хевсуриани Л., Долахидзе М.* Клатированию лексиконография Кали // Там же. С. 64–80 (на груз. яз.); *Накудашвили Н.* Структура гимнографического текста. Тбилиси, 1996 (на груз. яз.); *Силагидзе А.* Древнегруз. стихи и проблема древнейшей ступени груз. поэзии. Тбилиси, 1997 (на груз. яз.); *Сулава Н.* Филипп Бетлемеи // Лит. изыскания. Тбилиси, 1998. Вып. 19. С. 90–103 (на груз. яз.); *она же*. Иоанн-Зосим — автор «Кебан» // Мцхнобары (Друзья памятников культуры). Тбилиси, 2000. С. 145–156 (на груз. яз.); *она же*. Груз. гимнография XII–XIII вв. Тбилиси, 2003. С. 69–111 (на груз. яз.); *она же*. Груз. гимнография: Традиция и поэтика. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); *Силогава В.* Вокруг стиха Борены // Литературыли Сакартвело (Лит. Грузия). Тбилиси, 1999. 15–22 янв. (на груз. яз.); *Хевсуриани Л., Джамая Л.* Об одном списке Великого Иадгари X в. // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1999. Вып. 18. С. 30–59 (на груз. яз.).

Н. Сулава

**ИНГОФРИД** [лат. Ingofridus, Ingofredus] († до 678), св. (пам. зап. 9 апр.), 4-й аббат монастыря Луксовий (Люксей, на месте совр. г. Люксей-ле-Бен, Франция). Разрозненные сведения об И. содержатся в житиях различных святых. И. был преемником св. *Вальдеберта*, 3-го аббата Луксовия, к-рый скончался в 670 г. (*Harvet J.* Questions mérovingiennes.



3: La date d'un manuscrit de Luxeuil // Bibl. de l'École des chartes. P., 1885. Vol. 46. N 1. P. 438). При Вальдеберте монастырь достиг наивысшего расцвета, монахи из Луксовия основывали новые обители и возводились на епископские кафедры. Согласно «Чудесам Вальдеберта и Евстасия», составленным Адсоном, аббатом монастыря Монтъан-Дер (2-я пол. X в.), преемником Вальдеберта был избран «святой Ингофред, замечательный и выдающийся всякого рода добродетелями» (Miracula SS. Waldeberti et Eustasii. 1). Аббаты Деикола, Леонемунд и И. были адресатами Жития св. Германа, основателя мон-ря Грандис Валис (Мутье-Гранваль, на месте совр. г. Мутье, Швейцария), составленного пресв. Боболеном. Согласно Житию св. Адельфия († ок. 670), аббата мон-ря Хабенд (ныне Ремирмон), И. принимал Адельфия в монастыре Луксовий. Вскоре по прибытии в обитель Адельфий скончался (Vita Adelphii. 3–4).

После прихода к власти в Бургундии и Нейстрии кор. Хильдерика II (673–675) глава влиятельной придворной группировки майордом Эброин был сослан в Луксовий и пострижен там в монахи. В 675 г. противник Эброина св. *Леодегарий*, еп. Августодунский (Отёнский), по обвинению в измене был смещен с кафедры и также сослан в Луксовий. Однако в том же году кор. Хильдерик был убит, после чего Эброин и Леодегарий получили свободу (Passio Leudegarii. 6,

12–16). Несмотря на то что эти события произошли в годы настоятельства И., в источниках не сообщается о непосредственном участии аббата.

Скудость сведений о Луксовии при И. контрастирует с обилием информации о монастыре при первых аббатах — святых Колумбане, Евстасии и Вальдеберте. Вероятно, при И. монастырь утратил значение духовного центра, о чем косвенно

Мон-рь Люксей.

Рис. Г. Букелдина из Хроники 1665 г. (Stuttg. HBV. 15a. P. 529)

свидетельствует отсутствие сведений об основании в это время монахами из Луксовия новых обителей.

Луксовий поддерживал отношения с некоторыми из дочерних обителей — Хабендом и Грандис Валисом, основанными по благословению Евстасия и Вальдеберта. Год кончины И. неизвестен, однако в 678 г. аббатом Луксовия был уже Кунктан (*Cugnier P.* Histoire du monastère de Luxeuil à travers ses abbés (590–1790). Langres, 2003. Vol. 1. P. 233). Несмотря на то, что в перечнях аббатов Луксовия И. именовался святым, сведений о его почитании нет. С. и Л. де Сент-Март, составители 1-го изд. «Христианской Галлии» (Gallia Christiana), произвольно указали память И. под 9 апр.

Ист.: Vita Germani abbatis Grandivallensis auctore Boboleno presbytero // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 25–40; Vitae Amati, Romarici, Adelphii abbatum Habendensium // Ibid. T. 4. P. 208–228; Passio Leudegarii episcopi Augustodunensis I. 6, 12–16 // Ibid. T. 5. P. 282–322; Miracula SS. Waldeberti et Eustasii auctore Adsono, abbate Dervensi // MGH. SS. T. 15. Pars 2. P. 1170–1176.

Лит.: [Martène E., Durand U.] Voyage littéraire des deux religieux bénédictins de la Congrégation de Saint Maur. P., 1717. Vol. 1. P. 168–169; Vie des saints de Franche-Comté. Besançon, 1854. Vol. 2. P. 443; Delacroix É. Luxeuil: Ville, abbaye, thermes // Mémoires de la société d'émulation du Doubs. Sér. 4. Besançon, 1867. Vol. 3. P. 103, 109–111; Pidoux P.-A. Vies des saints de Franche-Comté. Lons-le-Saunier, 1908. Vol. 2. P. 236–242; Boillon C. Ingofredo // BiblSS. T. 7. Col. 814–815; Moysse G. Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles) // Bibl. de l'École des chartes. P., 1973. Vol. 131. N 1. P. 91–92; Aubert R. Ingofroy // DHGE. T. 25. Col. 1149; Wood I. The Merovingian Kingdoms, 450–751. L.: N. Y., 1994. P. 233, 247–249.

А. А. Королёв

**ИНГУШЕТИЯ** [Республика Ингушетия — офиц. название с 1992], субъект РФ. Территория — 3,6 тыс. кв. км. Столица — Магас (ингуш. — город солнца). **География.** И. расположена на сев. склонах Б. Кавказского хребта, в центральной его части. Делится на 3 природные почвенно-климатические зоны: степь с черноземными почвами, занимающую сев. часть республики; лесостепь с преобладанием среднесиловых черноземов, занимающую юж. часть; горно-луговую зону с соответствующими почвами. Протяженность Кавказских гор на территории И. — ок. 150 км. С юга на север республику пересекают реки Терек и Асса, а с запада на восток — Сунжа. Климат континентальный. И. граничит с Грузией, Чечней, Сев. Осетией. Входит в состав Южного федерального окр.

**Население.** По данным Госкомстата РФ (2008), в И. проживает ок. 530 тыс. чел., представители 71 национальности, среди них: ингуши — 83%, чеченцы — 11,2, русские — 4,0 и другие — 1,8%. Название республики происходит от наименования населения (ингуши — от названия с. Ангушт) с прибавлением груз. суффикса -ети, означающего «место, где живут». Самоназвание народа — «галгаи» (ḡalḡai).

**Административное устройство.** И. включает 4 района, 4 города (число жителей на 1 янв. 2002, тыс. чел.): Назрань (132,2), Малгобек (44), Карабулак (34), Магас (0,3), 48 сельских адм. единиц. Система органов гос. власти определяется Конституцией Республики Ингушетия 1994 г.

**Религия.** Подавляющее большинство населения И. мусульмане-сунниты шафиитского мазхаба. В республике (по данным Духовного управления мусульман И.) функционируют 148 мечетей, 29 религиозно-образовательных учреждений, 28 медресе и Исламский ин-т (с 1993). Исполняется также христианство. На территории И. действуют 3 прихода *Ставропольской и Владикавказской епархии* РПЦ: в ст-цах Орджоникидзевской, Троицкой, в г. Карабулаке.

**История.** Древнейшие археологические памятники на территории совр. И. (близ сел Плиево, Гамурзиево) относят к среднему палеолиту (мустье). Памятники мезолита и неолита не выделены. В раннем бронзовом веке здесь взаимодействовали общности майкопской, ку-



ро-аракской и катакомбной культур (близ с. Мужичи (бывш. Луговое)). К III тыс. до Р. Х. относятся древности северокавказской культуры, их сменили памятники, близкие к памятникам гинчинской культуры. На рубеже II и I тыс. до Р. Х. в горной И. распространилась восточнокобанская группа (культура) кобанской культуры (общности), представленная Пседахским могильником и Кескемским кладом; в VI—V вв. до Р. Х. в ней усилились черты культур скифо-савроматского (Луговой и Нестеровский могильники), а позднее — сарматского круга. Ранние письменные известия о предках ингушей относятся к I тыс. до Р. Х. В груз. источниках фигурируют такие этнонимы, как «глигви», «дзурдзуки», «кисты», «гелави». В «Картлис Цховреба» (сборнике груз. летописей) сообщается, что древнейшим предком нахских народов (ингушей, чеченцев (включая аккинцев и кистинцев), бацбийцев) был легендарный «Кавкас». А его удел составлял территорию «от реки Ломеки до рубежей Кавказа на западе». Осетины называют ингушей «маккалон» (племя коршунов), а кабардинцы — «мичкиш». В рус. истории они известны под именами «киштинцы», «калканцы» и «ингушевцы». Местная культура I — нач. II тыс. была тесно связана с сарматами, в т. ч. с аланами

(некоторые исследователи считают, что «вайнахи» («дзурдзуки») и «аланы» — разные названия одного народа (Я. С. Вагапов, М. Б. Мужухоев, Р. Д. Арсанукаев, Н. Д. Кодзоев и др.)). Совр. историки полагают, что к кон. V в. на территории Алании сложились 2 этнокультурные группы: западная (Асдигор), локализовавшаяся в верховьях совр. Кубани, в Пятигорье и совр. Балкарии, и восточная — протоиронцы (Ирхан), находящаяся на территории совр. Сев. Осетии, И. и Чечни. В 550—551 гг. восточные аланы вместе с савирами в составе персид. войск вторглись в Колхиду, а в 562 г. совершили поход на Вост. Грузию. Находки сасанидских монет

на территории Вост. Алании говорят также о ее тесных связях с Персией. Зап. аланы традиционно придерживались дружественных отношений с Византийской империей. С 558 по 572 г. визант. историки упоминают «вождя», «царя» зап. аланов Сарозия (Сародия, Сароя) — друга и союзника ромеев. В кон. V в. территория совр. И. наряду с др. районами Сев. Кавказа подверглась нашествию кочевников из Центр. Азии — гуннов. Часть аланов, живших в степных районах, была уничтожена, часть вместе с гуннами отправилась в походы на Зап. Европу, а оставшиеся двинулись на юг, ближе к горам. Начиная с этого времени на Кавказе появились кочевники различной этнической принадлежности: болгары, утригуры и кутригуры, позднее авары, савиры, господствующее положение заняли тюрки. В V в. здесь сложился болг. союз тюркских племен. Хазары, впервые появившиеся в Предкавказье в период гуннского нашествия, в сер. VI в. были включены в состав Тюркского каганата. К кон. 70-х гг. VI в. аланы (вероятно, обитатели равнин и предгорий) попали в зависимость от Тюркского каганата. Основанием для этого, возможно, послужили их союзнические отношения с аварами (в 558 царь аланов Сарозий помог аварскому послу добраться до К-поля). В сер.

VII в. на обломках Тюркской державы возник Хазарский каганат. С его усилением вост. аланы, владевшие Дарьяльским проходом, попали в зависимость от хазар и стали их данниками (вост. часть Алании входила в состав каганата как особая административно-территориальная единица, в к-рой находилась ставка наместника кагана и постоянно размещалось хазар. войско). Контроль над этим и др. проходами в Закавказье играл для хазар стратегически важную роль, особенно в период арабо-хазар. войн (сер. VII в.). Арабо-хазар. войны привели к ослаблению Хазарского каганата, и в кон. IX в. аланы смогли вернуть политическую независимость. В кон. IX — нач. X в. развернулась борьба между Византией и Хазарией за влияние на Аланию. Византийцы начали миссионерскую деятельность среди аланов, стараясь обратить их в христианство и тем самым укрепить свой союз. Византийцам удалось распространить христианство среди части зап. аланов, но все же во время византийско-хазар. войны в 913–914 гг. аланы поддержали хазар и сыграли решающую роль при разгроме визант. армии. Но уже ок. 932 г. аланы пошли войной на хазар. Потерпев поражение, аланы под давлением хазар отреклись от христианства и изгнали визант. священников. Окончательно Хазарский каганат был уничтожен в X в. в результате похода дружины рус. кн. Святослава в 965 г.

В XIII в. Сев. Кавказ, в т. ч. территория И., был завоеван монголо-татарами и вошел в состав Золотой Орды. В кон. XIV в. *Тамерлан* (1336–1405) проник в предгорья И., в район совр. селений Галашки, Мужичи, Даттых, Ангушт. В нач. XV в. ингуши селятся по долинам рек Сунжа, Назранка, Камбилеевка, Ачалук. Но во 2-й пол. XVI в. в результате похода кабард. кн. Темрюка (дек. 1562), поддержанного ногайскими мурзами и рус. царем *Иоанном IV* Грозным, ингуши вновь были вынуждены уйти в горы. В горах складывались общества, основанные по территориальному принципу, — шахары. По письменным источникам известен ряд обществ (самоуправляющихся сельских общин или их объединений) — Кякалинское (Галгаевское), Цоринское, Фешинское (Кистинское), Джайраховское. В нач. XVII в. ингуши стали возвращаться в лес и лесостепь, миграция шла по

ущельям рек Фортанга, Асса, Терек, Сунжа, Камбилеевка и продолжалась до 1-й пол. XIX в. В XIX в. общества слились в единый ингуш. народ и определилась территория их совр. расселения.

В XVII в. некоторые из равнинных ингушских обществ были при-



ли основаны казачьи станицы Терского казачьего войска — Троицкая (1845), Карабулакская (1859). Сунженская (ныне Орджоникидзевская, 1850) и др. По состоянию на 1879 г. на территории 3 ингуш. адм. участков (Сунженского, Назрановского, Ачалукского), входивших во Владикавказский окр., действовали 12 православ-

*Сражение войск кн. Святослава с войсками Хазарского каганата в 965 г. Миниатюра из Радзивилловской летописи Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 34)*

ных храмов. С 1888 г. городское население наряду с казачьим в военном

и гражданском отношении подчинилось атаману. Население Сунженского участка было многонациональным (по Всероссийской переписи населения 1897, ингуши составляли 40%, среди других народов — кабардинцы, осетины, русские, чеченцы). В 1905 г. на землях Сунженского участка был образован Назрановский окр. с центром во Владикавказе. В гражданскую войну 1917–1922 гг. противостояние казачьего и местного городского населения вылилось в вооруженные столкновения. Одна часть населения поддерживала образованную в регионе в марте 1918 г. Терскую советскую республику, др. часть — Горскую республику (май 1918 — май 1919). В ходе Северо-Кавказской операции Красной Армии 1920 г. территория совр. И. была занята войсками РККА. 20 янв. 1921 г. Терская советская республика была упразднена, часть ее территории, включая Назрановский окр., вошла в образованную Горскую АССР. В 1924 г. из части территории Горской АССР была образована автономная обл. Ингушетия (в составе Юго-Восточной обл.), в том же году преобразованная в Ингушскую автономную обл. в составе Северо-Кавказского края. Адм. центр — Владикавказ (имел права отдельного округа края, являлся также адм. центром Северо-Осетинской автономной обл.). Ингушская автономная обл. делилась на 4 округа: Галашкинский (Асиновский), Назрановский, Пригородный, Пседахский (Ачалукский). В 1934 г. она была объединена с Чеченской автономной обл. в Чечено-Ингушскую автономную обл., к-рая

знаны нейтральной зоной между Российской и Османской империями. С 40-х гг. XVIII в. начались контакты ингушей с администрацией российских пограничных крепостей (Кизляр, Моздок и др.), некоторые ингушские роды приняли российское подданство, подписав присягу на верность Российской империи. По Кючук-Кайнарджийскому миру 1774 г. территория расселения ингушских обществ вошла в состав Российской империи. Для освоения новых земель и управления ими с 1774 г. строилась Азовско-Моздокская (Кавказская) укрепленная линия, сюда российское правительство стало переселять жителей из центральных губерний (наибольшее количество людей было переселено на Терек в 1880–1890). 22 авг. (3 сент.) 1810 г. был подписан «Поручительный акт», по к-рому еще ряд ингуш. родов, живших в Тарской долине, принял российское подданство, обязавшись охранять район Военно-Грузинской дороги и оказывать военную помощь Российской империи в регионе. Им было предоставлено право пользоваться землями вдоль правого берега р. Терек. В 1810 г. близ аула Назрань была возведена российская крепость.

В 1822 г. территория современной И. вошла в состав Кавказской обл., 8(20) февр. 1860 г. — в состав Терской обл., 24 марта (5 апр.) 1888 г. — в состав образованного Сунженского отдела Терской обл. В 40-х гг. XIX в. вдоль течения р. Сунжа началось сооружение крепостей Сунженской укрепленной линии между крепостями Владикавказ и Грозная, бы-

в 1936 г. была переименована в Чечено-Ингушскую АССР.

В сент. 1942 г. зап. часть территории Чечено-Ингушской АССР была занята немецко-фашистскими войсками, в янв. 1943 г. освобождена в ходе Северо-Кавказской операции. 31 янв. 1944 г. было принято постановление (ГКО СССР) № 5073 об упразднении Чечено-Ингушской АССР и о депортации ее населения в Ср. Азию и Казахстан. В 1944 г., после депортации ингушей и чеченцев, Чечено-Ингушская АССР была упразднена, часть ее территории вошла в состав Северо-Осетинской АССР и Дагестанской АССР. Чеченцам и ингушам вменялись в вину пособничество фашистским оккупантам и обращение к нем. властям с просьбой о предоставлении автономии.

9 янв. 1957 г. Президиум Верховного Совета СССР постановил восстановить автономию чеченцев и ингушей и разрешить их возвращение на прежнее место жительства. При этом Пригородный р-н и часть Малгобекского р-на остались в Сев. Осетии, сюда же вернулись ингуши из ссылки, что стало одной из причин вооруженного осетино-ингуш. конфликта в окт.—нояб. 1992 г. В качестве компенсации Чечено-Ингушской АССР были переданы 3 района Ставропольского края, населенные терскими казаками. В нояб. 1990 г. Верховный Совет Чечено-Ингушской АССР принял декларацию о государственном суверенитете, в мае 1991 г. переименовал ее в Чечено-Ингушскую республику. 1 окт. 1991 г. Временный высший совет Чечено-Ингушской республики провозгласил разделение Чечено-Ингушской республики на суверенную Чеченскую республику и Ингушскую автономную республику в составе РСФСР. В дек. 1991 г. на всенародном референдуме ингуши подтвердили, что И. является частью РФ. 26 апр. 1991 г. Верховным Советом РФ был принят Закон «О реабилитации репрессированных народов», а 4 июня 1992 г.— Закон «Об образовании Ингушской Республики в составе РФ». 28 февр. 1993 г. был избран 1-й Президент И.— Р. Аушев. С 31 окт. 2008 г. пост президента И. занимает Ю. Евкуров.

**Архаические верования.** Свидетельства тотемизма сохранились в топонимике И.— названиях сел в горной части республики: Эрзи (орел), Акх-Борз (дикий волк), Овлург (яг-

ненок) и т. д. Особо почитались у ингушей медведь, волк, олень, кабан, орел, удод, ласка и др. По мнению кавказоведа Е. И. Крупнова, одним из самых почитаемых животных у ингушей был олень: его рога вывешивали над домом и помещали в комнатах в качестве оберегов. Не меньшим почетом пользовался волк: встретить его означало счастливую дорогу. Похвала «Он храбр как волк» являлась высшей оценкой муж. доблести. С птицами у вайнахов были связаны различные поверья, поэтому мн. орнитонимы вошли в именованье. В фольклоре птица является воплощением чистоты и доброты. Священной птицей считали удода — с его появлением связывали начало весны, зарождение новой жизни. Среди ингушей был широко распространен культ благодатной птички — голубя (файра хъазилг). Анимизм у ингушей был связан с почитанием местных гор (Мят-Лоам (Столовая), Беш-Лоам (Казбек) и др.), священных рощ, пастбищ, скал, камней, рек и водопадов. В системе верований ингушей значительное место занимал культ домашнего очага. По представлениям вайнахов, домашний очаг — место священное, он неприкосновенен. Не только сам очаг, но и очажная цепь, огонь, зола и сажка на потолке считались священными. Чем больше котлов насытивалось в тейпе (родовой общине), тем сильнее и почетнее он считался. До наст. времени одно из самых страшных проклятий звучит как: «Пусть погаснет очаг твоего отца». Название дома по-ингушски соответствует словам «огонь» и «очаг».

Магия в системе религ. представлений ингушей, как правило, была связана с хозяйственной деятельностью. Так, напр., в засуху ингуши прибегали к обряду мистагударг, суть к-рого заключалась в вызывании дождя ряжеными в окружении детей и подростков. Их гоняли по селу, обливая водой. Магические действия применялись в животноводческой деятельности, охоте, ремесленном производстве, лечении. Местные знахари использовали обереги и амулеты из рогов и зубов диких животных, т. к. ингуши верили, что человеку можно нанести вред словом или взглядом. Вредоносная магия использовала обувь, кусок одежды намеченной жертвы, изображение, обрезки ногтей и волос. Отсюда появились 2 основных вы-

ражения: «обида» (хьам) и «сглаз» (бларьг). Для лечения этих «болезней» сохранился обряд, суть которого в том, что женщина замеряет кусок материи (локоть) и, произнося имя «больного», читает специальную молитву языческой богине Села Сата. Если размер «локтя» увеличивается, то, значит, у человека «сглаз» или «обида». Большое распространение получила любовная приворотная магия. Она включала в себя действия, имеющие целью приворожить любимого человека или мужа: гадания, угощение ослиным мясом, вшивание в одежду заклинания, языка ящерицы и т. д. Особенно было распространено гадание на бараньей лопатке и камешках. Поверья, магические обряды и формулы систематизировались в «звездных книгах» (седкъа жайнаж). Их содержание хранилось в тайне от непосвященных и толковалось астрологами-ведунами (хьежа нах), которых надеялись загадочной колдовской силой. Кроме того, древние ингуши верили в существование злых и добрых духов. Они считали, что у каждого человека есть свой дух, охраняющий его, — двойник, дух-хранитель (таграм). Духа болезней называли «мать болезней» (уна-нанильг). Ее представляли женщиной невзрачного вида с котомкой за плечами. Существовали заговоры и обряд хваления болезни (лазар хьестар), к-рый сопровождался песнопениями, танцами, жертвоприношениями.

У ингушей существовал обряд посвящения в мужчины, когда испытываемый юноша для превращения в мужчину должен был поднять «черный камень»: «Он (черный камень) постоянно хранился в святилище на Цей-Лоаме, откуда жрец выносил его только в дни состязаний» (см.: Базоркин И. М. Собр. соч.: В 6 т. Магас, 2001. Т. 1: Из тьмы веков).

Умерших хоронили не раньше 3–4-го дня после смерти, будучи уверенными, что дух умершего 3 дня остается у тела на земле и лишь потом отходит вместе с погребенным телом или в могилу (более раннее верование), или в подземный мир. Покойника одевали в чистое новое платье и в полном вооружении, с шапкой на голове и с буркой на плечах опускали в могилу. Возле него в яму ставили штоф араки и клали 3 чурека (лепешки), чтобы уснувший по дороге на тот свет ни в чем не нуждался и мог сделать кому следу-



Склеп (маул-каш) на территории  
Государственного природного заповедника  
«Эрзи». XII в. (?)

ет подарки. Потом подводили к могиле коня в полном убранстве и конец узды давали в руки покойнику. Коня 3 раза обводили вокруг могилы, причем один из стариков читал молитву, посвящая коня покойнику.

**Пантеон.** Божества разделялись по степени значимости и распространности их культов на общеплеменные, региональные, сельские и фамильно-семейные. Пантеон возглавлял ингуш. Дала (Дела, Даьла) — демиург, создатель всего сущего: он создал небо и землю и все, что на ней, мужчину и женщину; он творец добра, справедливости и красоты, обладающий всесильным могуществом (Танкиев А. Х. Духовные башни ингуш. народа: Сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. С. 21). Дала всегда справедлив, ибо поступает по законам высшей целесообразности, которые невозможно постичь человеческим разумом («тайны Дала»). Его действия могут быть как поощряющими, так и карающими, но человеку «нельзя изменить судьбу, предначертанную Дала». Ропот или возмущение деяниями Дала считались святотатством. Никто из смертных не удостоился видеть Дала, он настолько ослепителен, что один взгляд, брошенный на него, может навеки лишить человека зрения. Даже не все из божеств удостоивались чести лицезреть его. К немногим, для кого было сделано исключение, относилось весеннее божество Тушоли-ццу. Ее культ, связанный с возрождением природы и плодородием, во многом напоминал культ Кибелы во Фригии и др. языческих божеств в религиях Др. Востока. Тушоли — единственное из вайнахских божеств, которое имело изображение. Праздник в честь Тушоли устраивали в марте—апр. (Тушоли бутт), когда в горы прилетал

удод, которого называли «курица Тушоли» и никогда не убивали. В период позднего средневековья культ Тушоли трансформировался; ей стали поклоняться в первую очередь бездетные женщины, надеющиеся получить помощь богини. В древних верованиях ингушей зафиксированы следующие названия божеств: Цув — один из позднейших основных богов; Села — бог грома и молнии, отсюда «селапад» — «лук Села» (радуга); Сигал — бог неба; Сата — дочь бога Села (Села Сата), иволга — покровительница невест, помогающая нахскому Прометею (Пхьармату) похитить огонь у отца; Тушоли — богиня деторождения, кумир женщин; Гушмали — один из богов; Хи-нана — мать воды; Елта — покровитель хлебов и охоты; Фурке — богиня ветров; Ерд — один из богов; Аза — дочь солнца (по др. источникам, мать солнца и покровительница всего живого на земле), она чествовалась 2 раза в год, в дни зимнего и летнего солнцестояния; Кинч — мать луны, однако культ луны не был столь популярен, как на Востоке; богиня вьюг Дардза-нанильг считалась матерью «7 сыновей», которые являлись звездами из созвездия Большая Медведица; Елта — бог охоты и злаков, сын бога Села, покровитель охотников и диких животных, часто принимает облик белого оленя.

Одним из основных мест отправления языческих культов на территории И. была Столовая гора. Там располагались 3 языческих святилища, посвященные 3 «патронам» И.: Мятцели, Мятер-Дала и жен. божеству Сусон-Дала. Гора счита-

3 божеств. Жители И. и соседних регионов (Хевсурети, Мохеви, Осетии, Тушети) поднимались на гору с жертвенными животными и возносили молитвы Мятцели и др. божествам о здоровье и благополучии в сельскохозяйственных делах. Последним жрецом И. был Элмарз Хатутиев, проживший 157 лет, — он выполнял свои религ. обязанности до 20-х гг. XX в. (см.: Мужухоев М. Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам // Археол. памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979. С. 51).

**Христианство.** По церковному Преданию (записано Оригеном и Евсевием Кесарийским), в 40 г. св. ап. Андрей Первозванный проповедовал христианское вероучение среди горских народов: аланов, абазгов и зикхов. Свт. Кирилл Иерусалимский, свт. Иоанн Златоуст и позднее Иоанн Зонара и Феодор IV Вальсамон упоминают об учреждении в V в. христ. иерархии на Сев. Кавказе. Позднее значительную роль в распространении христианства на Сев. Кавказе стала играть Грузия. Христианизацией Сев. Кавказа еще в V в. занимался груз. царь св. Вахтанг Горгасали (Гурген-Аслан). В уставе имп. Льва VI Мудрого (866–912) содержатся сведения о существовании Тмутараканской и Никонской архиепископий и упоминается об Аланской митрополии. В 858 г. имп. Михаил III направил в Хазарию проповедовать Евангелие преподобных Кирилла и Мефодия (см. ст. Седмочисленники). На пути из Византии в Хазарский каганат они посетили Сев. Кавказ.

Христианизации аланов содействовал также абх. (западногруз.) царь Георгий II (922/9–957), к-рому К-польский патриарх Николай I Мистик писал: «Ты немало прило-



Храм Таба-Ерды  
в Ассинском ущелье.  
Рубеж X и XI вв., XII и XIII вв.,  
XVI–XVII вв.

жил стараний в деле просвещения аланов и тех, которые удостоились крещения». Аланов крестил греч. миссионер еп. Ев-

фимий. Впоследствии была учреждена Аланская епархия (сначала архиепископия, преобразованная затем в митрополию). Она занимала 61-е место в составе К-польской

Патриархии и шла вслед за Русской митрополитической кафедрой. Аланские митрополиты ездили в К-поль для участия в церковных Соборах, поддерживали тесное общение с Патриархией. Архиеп. Харьковский Макарий утверждает, что по росписи Палеолога в XIII в. Аланская митрополия титуловалась Вичинской — по имени города на Кубани. Араб. историк аль-Масуди указывает, что аланы «приняли христианство во времена халифов Аббасидской династии, но после 932 г. вновь вернулись к язычеству, изгнав из своей страны епископов и священников, присланных византийским императором». В анонимном персидском географическом соч. «Худуд ал-Алем» (Границы мира) сообщается об Алании: «Эта область в ущельях и горах; богатое место; царь их христианин. У них тысяча больших деревьев; между жителями есть христиане и идолопоклонники, горцы и стенники». Принятие христианства аланами способствовало появлению письменности на основе греч. графики (свидетельствует об этом Зеленчукская надпись на могильной плите, датированная сер. X в.). Совр. историки Б. В. Скитский и М. С. Тотоев утверждают, что аланы приняли христианство между 921 и 925 гг. В XIII в. Сев. Кавказ подвергся монгольскому нашествию. Черкесы, аланы и др. горские народы попали под власть завоевателей, пытавшихся насильственно распространить среди них ислам.

В эпоху от царствования св. Тамары (1184–1213) до царствования Георгия V Блистательного (1318–1346) из Грузии на Сев. Кавказ проникли строители древнейших христ. храмов и проповедники христианства, приносившие с собой церковные книги, через посредство к-рых груз. письменность распространилась в местном крае. Наследием той эпохи является пласт груз. лексики, вошедшей в ингуш. язык (напр., джавари-жар — крест, эглиси — элгац — храм). Особо отметим, что пятница в Византии и Грузии была посвящена св. Параскеве (Параскиви-Шаьраска). Немало фактов христ. влияния на ингушей приводит И. Дахкильгов (см. подробнее: *Дахкильгов И. А. Вайнаьха христианско-язычески легендаш // Лоаман Гуйре. 1977. № 2*).

В XIII в. Грузия также вступила в борьбу с монголо-татарами, и это

приостановило ее миссионерскую деятельность на Сев. Кавказе. Согласно письменным источникам 1-й пол. XVII в., Грузия вновь предпринимала попытки распространить свое влияние на северокавказ. народы, уделяя особое внимание религ. аспекту. Но они оказались безрезультатными: по-прежнему всеильным оставался пантеон языческих божеств. Как отмечал Л. П. Семёнов, «новое религиозное учение, проникая в край, не вытесняло совершенно предшествовавшее, но уживалось с ним. Первоначально это выразилось в двоеверии (христианство и язычество)... впоследствии сложилось троeverие,



Башня с изображением Голгофского креста в сел. Верхний Лейми. XVII–XVIII вв.

сохранявшееся в XVIII–XIX вв.» (Семёнов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963. С. 85). В 1638 г. царь Кахети Теймураз I (1606–1648) отмечал, что он провел в ингуш. горах 2 месяца, крестил людей, ставил (восстанавливал) церкви, что местные жители «мне подчинились и принесли мне свои старые записи, и я их скрепил, и многие крестились, и теперь еще стоят церкви, иконы и колокола» (цит. по: Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Зап. коллегии востоковедов. Л., 1930. Т. 5. С. 730–731). Ряд исторических источников свидетельствует о существовании в ингуш. среде грузиноязычной религ. лит-ры, в т. ч. Евангелий, хранившихся в храме Тхаба-Ерды (Архив РАН (СПб.). Ф. 800. Оп. 6. Д. 154. Л. 1–1 об.). Г. А. Вертепов в 1896 г.

купил пергаменную Псалтирь, находившуюся в храме Тхаба-Ерды (Вертепов Г. А. В горах Кавказа // Терский сб. Владикавказ, 1903. Вып. 6. С. 118).

В XVIII в. Россия начала политику активной экспансии на Кавказе, которая включала религиозную, военную и экономическую составляющие. Главной причиной было то, что Россия опасалась усиления Турции. В 40-х гг. XVIII в. по указу Екатерины II ингушей приняли в подданство России. В 1744 г. была создана комиссия по обращению осетин и ингушей в христианство. Н. Ф. Грабовский также указывал на то, что «еще в 1744 году наше правительство обратило внимание на ингушей, с целью восстановления между ними падшего христианства. С этой целью правительство поощряло к этому грузинских духовных лиц, занимавшихся обращением в христианство ингушей и осетин» (цит. по: Грабовский Н. Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа. Тифлис, 1870. Вып. 3. С. 1–32 (отд. паг.); Он же. 1876). Зная о том, что царская администрация проявляет повышенный интерес к проблеме христианизации горцев (особенно населения районов, прилегавших к Военно-Грузинской дороге), ингуш. старшины сделали заявления о желании войти в состав России в качестве противников ислама. Некоторые из представителей отдельных ингуш. обществ выражали готовность принять крещение, что еще с 70-х гг. XVIII в. стало одним из дипломатических приемов ингушей. По мнению А. Н. Генко, ингуши в это время были против того, чтобы их «обращали в христианство; они испрашивали и получали курьезные разрешения на то, чтобы пребывать в идолопоклонстве» (АКавАК. 1870. Т. 4. С. 891). Офиц. заявление о принадлежности к тому или др. вероисповеданию обуславливалось у ингушей «временными обстоятельствами культурно-политической ориентации» (Там же. С. 17). С кон. XVII в. И. представляла собой картину религ. хаоса, где воззрения различных эпох и разнообразных религ. систем сочетались друг с другом. Здесь присутствовали язычество, христианство и ислам (см.: Вахушти Багратиони. География Грузии. Тифлис, 1904). Распространение христианства в И. шло из Свято-Троицкого мон-ря близ Владикавказа и из духовного цент-

ра в Моздоке, где обучались дети осетин и ингушей. Принимавшие христианство одаривались материей на рубашку и штаны. По замечанию ген. Беловина по адресу экзарха Грузии архиеп. *Евгения (Бажанова)* от 17 июля 1842 г., «подарки, деньги и пособие хлебом, выдававшиеся новообращенным, увлекли многих принять с. крещение... Некоторые же из них, дабы воспользоваться означенными пособиями, простерли святотатство до того, что крестились по несколько раз» (цит. по: *Мартирологиан*. 1933. С. 66). Миссия по распространению Православия среди ингушей была возложена на архим. Пахомия. Однако в дальнейшем в силу ряда причин (волнения кабард. князей, отстранение архим. Пахомия) этот процесс был приостановлен почти на 10 лет. В 1764 г. ингушам было предложено переселиться на Азовско-Моздокскую линию, а имп. Екатерина II 27 сент. того же года распорядилась «о заведении в урочище Моздоке, где из новокрещенных горских народов селение находится, для ингушских и прочих горских народов детей школы, и об употреблении на содержание такой школы денег из тамошних доходов или из процентных астраханского банка». Усиление России в данном регионе, а также активная политика по



Замковый комплекс *Вовушки* на территории *Джейрахско-Ассинского музея-заповедника*. XVII–XVIII вв.

крещению горских народов Кавказа обеспокоили европ. страны. Папа Римский направил 2 католических священников с переводчиком в И. Екатерина II отреагировала ука-зом кизлярскому коменданту, что-



*Феофан (Ашурков), архиеп. Ставропольский и Владикавказский. Фотография. 2007 г.*

бы подполковник Гак и игумен Григорий объявили «помянутым патерам о происходящей уже в тех народах со здешней стороны проповеди, и нам потому других проповедников туда допускать не должно, чтоб они немедленно выехали, да и впредь в кистинский народ приезжать не отваживались».

С. М. Броневский, описывая верования ингушей в нач. XIX в., отмечал, что «в древнейшие времена ингуши, равно как и все кметы, были христианами и находились в подданстве грузинских царей. Отпавши от христианства, они обращались к древнему своему богопочитанию; потом опять возникло христианство на короткое время, и, наконец, приняли ингуши магометанский закон, но при том держатся все равно совокупно языческих и христианских обычаев» (*Броневский С. М.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823. Ч. 2. С. 161). С кон. XVII до нач. XX в. деятельность правосл. иерархов Астраханской, Донской и Кавказской (позднее Ставропольской и Владикавказской) епархии была сосредоточена на разрешении 2 задач миссионерства на Сев. Кавказе, в т. ч. в И.: внешней миссии, направленной на иноверцев-горцев, и внутренней миссии, обращенной к рус. правосл. населению. 17 июля 1842 г. (по др. версии — 4 апр. 1842, 1 марта 1843) была создана Кавказская и Черноморская епархия (с 8 марта 1886 Ставропольская и Екатеринодар-

ская, с 1994 Ставропольская и Владикавказская). К 1917 г. на территории совр. И. находилось 15 казачьих станиц с неск. десятками тыс. жителей правосл. исповедания и более чем 20 правосл. храмами. С 1919 по 1943 г. почти все правосл. храмы были закрыты и разрушены, духовенство и монашество арестованы. В 40-х — нач. 50-х гг. в приспособленных зданиях были открыты небольшие молитвенные дома в г. Карабулаке, станицах Орджоникидзевской, Троицкой, Вознесенской. Все они, кроме церкви в честь Покрова Пресв. Богородицы в ст-це Орджоникидзевской, были закрыты к нач. 60-х гг. Покровская ц. стала центром Православия в И. В 90-х гг. возобновились богослужения в ст-це Троицкой и в Карабулаке, однако основным приходом оставалась и остается церковь в Орджоникидзевской. Здесь проживает наиболее крупная в И. рус. община. В 1999 г. 3 правосл. священника на территории И. были похищены боевиками. Двоих удалось вернуть, а третий — настоятель Покровской ц. ст-цы Орджоникидзевской прот. Петр Сухоносов — был убит. С мая 2003 г. Ставропольскую и Владикавказскую кафедру возглавляет архиеп. Феофан (Ашурков). В наст. время благочиние Республики И. входит в Ставропольскую и Владикавказскую епархию РПЦ. В 2007 г. впервые было переведено на ингуш. язык и издано «Евангелие от Луки» (тираж 1 тыс. экз.).

**Ислам.** Вопрос о времени проникновения ислама в И. является довольно сложным, потому что различные горские общества принимали новую религию в разные периоды. Предположительно предки ингушей впервые столкнулись с исламом в VII–IX вв., во время арабо-хазар. войн на Кавказе. Наряду с военными действиями арабов против аланов в 723 г. шла исламизация завоеванных территорий, но лишь немногие аланы становились мусульманами. Общее ослабление араб. влияния привело к тому, что распространение ислама в горах прекратилось. Последовавшее затем усиление Грузии и ее возросшее влияние на горцев привели к возрастанию значения христианства среди них.

В XIII в. под властью монголов оказались все равнинные земли ингушей. При хане Берке (1257–1266) ислам стал гос. религией Золотой Орды, но на завоеванных монголами

территориях сохранялась религиозная свобода.

В кон. XIV в. Сев. Кавказ подвергся нашествию Тамерлана, к-рый поставил целью сделать обитателей этого края мусульманами. По мнению акад. М. Г. Джанашвили, «первоначально кистины, глигвы и дзурдзуки... были христианами до нашествия Тамерлана, который, покорив страну то лестью, то угрозами, совратил в магометанство и назначил им мулл...». Смерть Тамерлана (1405) и постепенный распад Золо-



ходцем из Сирии (Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды»: (К вопр. об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях) // Изв. Ингушского НИИ краеведения. Владикавказ, 1928. Вып. 1. С. 349–430). В целом исламизация И. началась не ранее 2-й пол. XVIII в. Как писал Е. М. Шиллинг, «еще в конце XVIII века... некоторые чеченские роды приносили присягу не по мусульманской формуле, а именами своих более древних богов. В Ингушетию ислам окончательно проник еще позднее. Последним из ингушских сел принял мусульманство аул Гвилеты в 1861 году» (Шил-

*Сел. Эгикал на территории Джейрахско-Ассинского музея-заповедника. Фотография. 2005 г.*

линг Е. М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.: Л., 1931. Т. 2. С. 10–11). Исследователи считают,

что окончательно исламизацию И. провел шейх Кунта-хаджи Кишиев (1800 — 19 мая 1867) из суфийского ордена кадарийя. В 1847 г. он прибыл в равнинную И., где местные жители приняли от него ислам и вирд (задание, которое ученик (мюрид) получает от учителя (шейха); в Чечне и И. под вирдом понимают и братство суфиев). Кадарийцы в Чечне и И. получили название «зикристы» из-за громкого исполнения *зикра* (особой формы поминания Аллаха). В 1876 г. Н. Ф. Грабовский отмечал, что «только теперь после покорения Чечни ингуши начинают становиться истинными мусульманами, имея в каждом селении мулл-чеченцев, учеников Дагестана, которые с особым рвением набросились наставлять ингушей на путь мусульманства» (Грабовский. 1876. С. 21). В 80–90-х гг. XIX в. кадарийские братства резко политизируются, становятся выразителями национально-освободительной идеологии. Братства не только пассивно противостоят царским властям, но и активно поддерживают абреков, в частности знаменитого Зелымхана. Стремясь подавить зикристов, искоренить абречество, власти в 1911 г. высылают целый ряд видных кадарийцев в Тульскую губ. (ГАРФ. Департамент полиции. 5-е производство. Д. 635.

Ч. 2. Л. 2). Это позволило ликвидировать абречество в регионе, но только усилило противостояние сторонников различных кадарийских вирдов и царских властей. Горные ингуш. общества, в частности Галашкинское, были исламизированы раньше, чем равнинные. Среди них распространился тарикат накшбандийя, особенно укрепившийся в их среде в годы Кавказской войны, когда учение ордена являлось офиц. идеологией имамата Шамиля. По окончании Кавказской войны шейхи накшбандийя в регионе проявили себя как лояльные по отношению к царскому режиму, поэтому не подвергались преследованиям. Они довольно быстро выдвинулись в ряды привилегированной элиты, что обеспечило даже нек-рую поддержку властей, стремившихся противопоставить накшбандийцев кадарийцам. События 1917 г. привели к временному союзу между большевиками и суфиями. Их сплачивало неприятие белогвардейской идеологии. Но, придя при помощи тарикатистов к власти, большевики постарались поскорее избавиться от бывших союзников. Мн. представители мусульм. духовенства были репрессированы. Однако приверженцы тариката накшбандийя находились в более выгодном положении и подвергались репрессиям неск. меньше кадарийцев.

Высылка чеченцев и ингушей 23 февр. 1944 г. в Сев. Казахстан не ослабила влияния суфийских шейхов, но, напротив, сплотила вокруг них массы верующих. Это особенно ярко проявилось уже после восстановления ЧИАССР. Именно в этой республике находилось наибольшее количество офиц. незарегистрированных мечетей, а антирелиг. пропаганда не давала видимых успехов.

Офиц. структура ислама в И. подкрепляется еще и неофиц. вирдовой структурой — наличием суфийских орденов-тарикатов. Принадлежность к вирду (братству) — важнейший элемент исламской идентичности. В наст. время в И. действует 5 вирдов, устазы 4 из к-рых являются адептами суфийского ордена кадарийя (ок. 90% верующих мусульман) и лишь один — ордена накшбандийя. Этические основы обоих тарикатов сходны. Различия между ними прослеживаются в формах отправления обрядов, в первую очередь зикра. Кадарийцы

практикуют громкий зикр — джахрия, который исполняется в форме движения по кругу в такт ритмичной музыки и сопровождается особыми восклицаниями. Накшбандийцы же исполняют тихий зикр — хуфия. В процессе сосуществования в И. между тарикатами наблюдалось соперничество на почве стремления максимально расширить свое влияние. Тем не менее проблема противостояния сторонников разных тарикатов и вирдов остро не стоит.

В апр. 1994 г. в И. был открыт Исламский ин-т им. кор. Саудовской Аравии Абдул Азиза Фахда, позволяющий получать высшее духовное образование как мужчинам, так и женщинам. Первоначально подготовка велась преподавателями-арабами, однако позже они были заменены местными жителями, т. к. прежние преподаватели ориентировались на фундаменталистский ислам в его ваххабитской интерпретации, что было неприемлемо в республике, где осознание своей исламской идентичности неразрывно связано с суфийскими тарикатами. Но до наст. времени студентам рекомендуются книги Абу аль-Ала аль-Маудуди и Мухаммада бин Джамиль Зину, известных фундаменталистских авторов, к-рые к тому же не приемлют суфизм. В 1998 г. Парламент Республики Ингушетия принял Закон «О регулировании некоторых вопросов религиозной и миссионерской деятельности в Республике Ингушетия», запрещающий деятельность экстремистских религ. орг-ций (к ним отнесен и ваххабизм), а также пропаганду религ. розни.

Лит.: Ахриев Ч. Ингуши: Их предания // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1875. Вып. 8. Отд. 1. С. 1–40; Гравовский Н. Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. 9. Отд. 1. С. 1–111 (отд. паг.); Христианович В. П. Горная Ингушия. Р-н/Д., 1928. С. 271–298; Щелышкин И. П. Искусство ингушей в памятниках материальной культуры // Изв. Ингушского НИИ краеведения. Владикавказ, 1928. Вып. 1. С. 271–298; Мартиросиан Г. К. История Ингушетии. Орджоникидзе, 1933; Крупнов Е. И. Грузинский храм «Тхаба-Ерды» на Сев. Кавказе // КСИИМК. 1947. Вып. 15. С. 116–125; он же. Древняя история Сев. Кавказа. М., 1960; он же. О чем говорят памятники материальной культуры Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1961; он же. Средневековая Ингушетия. М., 1971; Древности Чечено-Ингушетии: [Сб. ст.]. М., 1963; Базоркин М. М. Памятники средневековой в горной Чечено-Ингушетии. [Грозный], 1964; Шабаньянц Н. Ш., Горчаков В. А. Художники Чечено-Ингушетии. Л., 1965; Марковин В. И. В стране вайнахов. М., 1969; Татаев В. А., Шабаньянц Н. Ш.

Декоративно-прикладное искусство Чечено-Ингушетии. Грозный, 1974; Гольдштейн А. Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М., 1975; Бокова В. Ф., Виноградов В. Б., Зоев С. О. По Чечено-Ингушетии: Путев. Грозный, 1980<sup>2</sup>; Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период: [Сб. ст.]. Грозный, 1981; Умаров С. Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985; Алироев И. Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990; Ваганов Я. С. Вайнахи и сарматы. Грозный, 1990; Из истории ислама в Чечено-Ингушетии: [Сб. ст.]. Грозный, 1992; Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: Жизнь и учение. Грозный, 1994; Каменная летопись страны вайнахов: [Фотоальбом]. М., 1994; Репрессированные народы России: Чеченцы и ингуши: Док-ты, факты, коммент. / Сост.: Н. Бугай. М., 1994; Акты Кавказской Археол. комиссии об Ингушетии и ингушах. Назрань, 1995; Бугай Н. Ф. и др. Национально-гос. строительство РФ: Сев. Кавказ (1917–1941 гг.). Майкоп, 1995; Мужухоев М. Б. Ингуши. Саратов, 1995; Албакова Ф. Ю. Роль жречества в духовной культуре ингушей // Новое в археологии и этнографии Ингушетии. Нальчик, 1998. С. 83–97; Кодзоев Н. Д. Аланы. М., 1998; Бережной С. Е., Добаев И. П., Крайнюченко П. В. Ислам в совр. республиках Сев. Кавказа. Р-н/Д., 2002; Ингуши в войнах России XIX–XX вв. / Сост.: А. У. Мальсагов. Нальчик, 2002; Дидилова И. Б. Чечня и Ингушетия: Территория, границы, управление. М., 2003; Осмаев М. К., Алироев И. Ю. История и культура вайнахов. М., 2003; Чахкиев Д. Ю. Древности горной Ингушетии. Назрань, 2003. Т. 1; 2009. Т. 2; Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004; Зязиков М. М. Традиционная культура ингушей: История и современность. Р-н/Д., 2004; Воронин К. В., Малашев В. Ю. Погребальные памятники эпохи бронзы и раннего железного века равнинной зоны Респ. Ингушетия. М., 2006; Игнатов В. Г., Бутов В. И. Южная Россия и ее регионы: Совр. состояние и проблемы развития. Р-н/Д., 2007.

К. М. Ханбабаев

**ИНГЭН** Рюки (1592, пров. Фуцзянь, Китай — 1673, Удзи, Япония), японское имя кит. буддийского мон. Иньюаня Лун-ци, основателя япон. школы дзэн-буддизма Обаку. И. рано остался без отца, в возрасте 20 лет отправился на гору Хуанбо, где был в услужении у монахов 8 лет. После смерти матери стал монахом в храме Ваньфу. Его учителями были Миюнь Юань (1566–1642) и Фэйинь Тун-юн (1593–1662), от последнего И. получил *дхарму* в 1633 г. В 1637 г. он стал настоятелем мон-ря Ваньфу, в 1646 г. был избран настоятелем вторично. В 1654 г., после неоднократных приглашений кит. монаха и врача Ицунена Сёю, И. с 30 (по нек-рым данным, 20) монахами прибыл в г. Нагасаки. Кит. купцы, проживавшие в городе, хотели, чтобы службы велись на родном языке, и специально для этих целей построили 3 храма.

К этому времени монастырская жизнь в Японии упростилась настолько, что мн. япон. буддисты искали пути для возрождения древних монашеских традиций, поэтому приезд кит. учителей вызвал большой интерес. Нек-рые источники утверждают, что И. изначально прибыл в Японию по приглашению правителя Нагасаки. Храм, где проповедовал И., был построен в стиле кит. имп. династии Мин (1368–1644). Главным его отличием от япон. храмов стало наличие изваяний *Майтреи* (япон. Мироку — будды грядущего, к-рый явится в мир следующему за буддой *Шакьямуни*) и 16 архатов. Консервативно настроенные правительственные чиновники и монахи публично заявляли, что нормы поведения и ритуалы, проводимые в храме, недопустимы для японских буддистов, а затем обвинили И. в шпионаже. Обвинения, однако, доказать не удалось. В 1661 г. И. основал храм Мампукудзи в г. Удзи, неподалеку от древней японской столицы Киото. Постепенно храм обрел популярность среди японских буддистов, И. получил покровительство обеих ветвей власти — сёгуната и имп. двора.

И. положил начало школе Обаку (по названию горы Обаку (по-китайски — Хуанбо), на к-рой он провел много лет) — новому направлению *дзэн* в Японии. На учение И. во многом повлиял *амидаизм*, что было характерно для кит. чань (от которого и произошел япон. дзэн) того времени. Амидаистская практика чань отличалась от япон. амидаистской традиции *Хонэна* или *Синрана*. И. не столько верил в посмертное возрождение в раю Сукхавати (санскр. — чистая земля) будды Амитабхи (будды Западного края, чье санскритское имя в япон. языке произносится как Амида, кит. — Амито), сколько призывал с помощью молитвы искать рай в своем сердце при жизни. Для И. Амида не будда загробного мира, а некая «природа будды», изначально присущая сердцу каждого. Соответственно нэмбуцу, практика произнесения имени Амиды ради возрождения в его раю, была для И. вспомогательной, упор же он делал на дзадзэн (сидячая медитация), а также на коаны.

Школа И. не была только амидаистской или только дзэнской. Возможно, эклектизм и помешал ей сохранить популярность у японцев,



которые для самоидентификации считали важной чистоту буддийской традиции. К тому же первые 14 настоятелей храма Мампукудзи вели службы только на кит. языке. Школа Обаку стала 3-й из дзэн-буддийских школ по численности, но наряду с более известными *риндзай* и со-то способствовала знакомству японцев с достижениями кит. культуры в области архитектуры, скульптуры, поэзии и живописи. Наибольшее влияние И. и его школа оказали на япон. каллиграфию. Как и Мокуан Сёто и Сокухи Нёицу, И. почитался в числе самых прославленных каллиграфов, одна из «3 кистей Обаку». Лит.: *Огису Дзюндзо*. Введение в историю школы дзэн. Токио, 1980. С. 219–226 (на япон. яз.); Иллюстрированная история японской культуры. Токио, 1981–1984. Т. 3. С. 148–151 (на япон. яз.); Буддизм в Японии. М., 1993. С. 285; *Payne R. K., Tanaka K. K.* Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitabha. Hawaii, 2004. P. 203–220.

Ф. В. Шведовский

**ИНДАЛЕЦИЙ** [лат. Indaletius, Indalecius; испан. Indalecio] (I в.?), св. мч. (?) (пам. зап. 15 мая, 30 апр.), первый еп. г. Урци (Урцитана, в окрестностях совр. г. Альмерия, Испания), один из 7 легендарных «апостольских мужей» (испан. varones apostólicos), испан. епископов, по преданию рукоположенных св. апостолами Петром и Павлом (среди «апостольских мужей» — также святые Торкват, Секунд, Евфрасий, Цецилий, Тесифонт и Исихий). «Апостольские мужи» проповедовали христианство в Бетике (Юж. Испания), однако их почитание, вероятно, сложилось в Сев. Испании на рубеже VIII и IX вв. Истоки легенды об «апостольских мужах» восходят к христ. общинам Юж. Испании V–VI вв., однако 1-е упоминание о ней содержится в Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.). Влияние этой легенды прослеживается в каролингских «исторических мартирологах» IX–X вв. и в мосарабских календарях X–XI вв. Несмотря на широкое распространение предания, его историческая достоверность (напр., сведения о христианизации Испании в I в.) вызывает сомнения. Упоминания о епископских кафедрах в Испании, в частности в г. Урци, впервые встречаются в актах поместного Эльвирского Собора (нач. IV в.), после X в. название г. Урци исчезает из документов.

Древнейшее сохранившееся Житие «апостольских мужей» (Vita ex-

tensa) представлено в 5 рукописях, наиболее ранняя — Пассионарий из мон-ря Карденья (X в. — Brit. Lib. MS 15600. Fol. 179–181). Эпитома Жития содержится в сб. «Жития святых» испан. агиографа Родриго Серратского (XIII в.). Согласно Житию, 7 миссионеров по поручению св. апостолов Петра и Павла прибыли в Испанию и начали проповедь в г. Акци (ныне Гуадикс). Во время празднеств св. Торкват и его спутники отказались поклониться языческим богам, после чего горожане начали преследовать христиан. Однако гонители погибли при обрушении моста. Проповедникам удалось обратиться в христианство знатную даму по имени Лупария, к-рая приняла крещение и построила церковь. После этого «апостольские мужи» разошлись по городам пров. Бетика и основали епископские кафедры.

Др. предание изложено в повести о перенесении мощей св. ап. *Иакова Зеведеева* (VHL, N 4068; ркп. XII в. — Вгух. 5333–35): 7 испан. первосвященителей были учениками ап. Иакова и после его смерти перенесли мощи апостола из Иерусалима в Испанию. Основные события в этой версии легенды разворачивались не в Бетике, а в г. Ирия Флавия (ныне Падрон, пров. Ла-Корунья). В повести также упоминается о мосте, к-рый обрушился под гонителями святых, и о Лупарии, к-рая построила капеллу над могилой апостола. Однако в повествование включено больше описаний чудес: святые сражаются с драконом и укрощают свирепых быков. Слияние 2 традиций заметно в «Книге чудес св. Иакова», приписываемой Римскому папе *Каллисту II* (1119–1124) (VHL, N 4072), согласно к-рой 7 учеников ап. Иакова после погребения учителя отправились в Рим, где приняли епископское рукоположение. После этого они вернулись в Испанию и начали проповедовать Евангелие.

В агиографической традиции «апостольских мужей» отсутствуют точные сведения об их жизни после основания епископских кафедр. В ранних источниках содержатся разногласия относительно того, приняли ли они мученическую кончину. Так, в мосарабских литургических текстах святые названы «вероучителями» и исповедниками, в римских — мучениками. В Мученичестве из брeвиария мон-ря Сан-Хуан де ла Пенья (VHL, N 8311) неопределен-

но сообщается, что они «приняли венец», однако точные указания на мученическую смерть отсутствуют.

Из повести о перенесении мощей И. в арагонский мон-рь Сан-Хуан де ла Пенья и из позднейшей хроники этого мон-ря (1369–1372) следует, что г. Урци находился на месте совр. сел. Печина близ Альмерии и был разрушен арабами. Агиограф привел древнюю надпись, найденную приобретении мощей И. в Печине: «Здесь покоится Индалеций, первый предстоятель града Урци». Благодаря этим свидетельствам отождествление Урцитанского еп-ства с Альмерийским закрепилось в историографии средневековья и раннего Нового времени, Альмерия рассматривалась как преемница древнего г. Урци. В наст. время Урци обычно локализуется на месте Печины, хотя некоторые исследователи отождествляют его с городами Вильярикос (пров. Альмерия) и Агилас (пров. Мурсия). В совр. историографии высказывается также гипотеза о «двух Индалециях» — местном мученике из Печины и легендарном Урцитанском епископе. По этой версии, арагонские монахи, узнав о почитании И. в окрестностях Альмерии, произвольно связали его с одним из 7 первосвятителей (*García Antón*. 1978).

В кон. XI в., с усилением христ. королевств Пиренейского п-ова и началом *григорианской реформы*, укрепляется связь Испанской Церкви с Папским престолом, что привело к унификации церковной жизни региона. В этот период мощи нек-рых особо почитаемых святых были перенесены из южных мосарабских общин в христ. гос-ва на севере полуострова. В 1084 г. при участии арагонского кор. Санчо Рамиреса (1063–1094) мощи И. были перенесены из Печины в мон-рь Сан-Хуан де ла Пенья, что должно было способствовать укреплению авторитета мон-ря, игравшего важную роль в церковной реформе и находившегося на паломнической дороге из мосарабских общин в *Сантьяго-де-Компостела*. Мон-рь был одним из центров распространения в Испании *кльонийской реформы* и *римского обряда*, вскоре вытеснившего *испано-мосарабский обряд* из большей части церковных общин Сев. Испании. Инициатором реформы в Арагоне был кор. Санчо Рамирес, к-рый в 1068 г. признал себя вассалом Папского престола. С этими событиями было связано состав-



ление мон. Гебретмом (лат. Hebrethmus) по указанию аббата Санчо сказания об обретении мощей И. и о перенесении их в Сан-Хуан де ла Пенья (VHL, N 4270). По свидетельству Гебретма, ссылавшегося на рассказы очевидцев, монахи узнали о гробнице И. от паломника — воина Гарсии из Кастилии, служившего в Мурсии. По настоянию аббата Гарсия с 2 монахами отправились к эмиру Севильи Мухаммаду II аль-Мутамиду (1069–1091) с просьбой помочь им добраться до гробницы И. Во время военного похода севильского эмира на тайфу Альмерия Гарсия и монахи прибыли в Печину, обнаружили там могилу святого и тайно увезли мощи. Агиограф описывает чудеса, к-рыми сопровождалось обретение мощей, в т. ч. бескровное прекращение битвы между войсками Севильи и Альмерии, — т. о., по мнению Гебретма, И. воспрепятствовал пролитию крови христиан, находившихся на службе у обоих эмиров. Особый интерес исследователей вызывает подробное описание маршрута обратного пути в Арагон (Мурсия, Дення, Валенсия, Тортоса, Лерида), который совпадает с паломнической дорогой из Юж. Испании в Сантьяго-де-Компостела. В память о перенесении мощей И. в мон-ре Сан-Хуан де ла Пенья был установлен особый праздник 30 апр. Из описи святых обители (XII в.) известно, что реликварии с мощами И. и его легендарного преемника св. Иакова хранились на главном алтаре монастырской церкви. После закрытия монастыря в 1835 г. мощи И. были перенесены в кафедральный собор г. Хака.

После завоевания Альмерии католическими кор. Фердинандом и кор. Изабеллой в 1489 г. и восстановления епископской кафедры началось возрождение почитания И. в Юж. Испании. Благодаря географической близости Альмерии и Печины епископы считали себя преемниками И. 21 янв. 1620 г. в кафедральный собор Альмерии была доставлена частица мощей святого, в 1621 г. И. был провозглашен покровителем области. Во время перестройки собора в нач. XVIII в. была устроена особая капелла во имя И., где в 1779 г. была установлена статуя святого работы мурсийского мастера Ф. де Сальсильо. В наст. время почитание И. распространено преимущественно в провинциях Альмерия и Хака.

В большинстве мосарабских источников день памяти 7 испан. первосвятителей указан 1 мая. В Лионском и Малом Римском мартирологах, а также в Мартирологах Флора и Адона Вьеннского (IX в.) указана другая дата — 15 мая. Память И. в еп-ствах Альмерия и Хака также совершается 15 мая.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 3. P. 734–740; Mai. T. 3. P. 442–444; Iul. T. 6. P. 43–44; Vita Torquati et comitum // Analecta Sacra Tarraconensia. Tarraconensia, 1947. Vol. 20. P. 223–230; Villanueva J. L. Viaje literario á las iglesias de España. Madrid, 1804. T. 3. P. 308–312; Appendix ad Vitam // Catalogus codicum hagiographicorum latinorum... in Bibliotheca nationali Parisiensi. Brux., 1893. T. 3. P. 488; Translatio S. Jacobi // Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae regiae Bruxellensis. Brux., 1886. T. 1. P. 467–468; Hymnodia Iberica: Spanische Hymnen des Mittelalters aus liturgischen Handschriften u. Druckwerken Römischen Ordos / Gesamt. G. M. Dreves. Lpz., 1894. S. 175–176, 299–301. (AnalHym; 16); Cerrato R., de. Vitas Sanctorum: Estudio y edición / Ed. F. Villamil Fernández. Santiago de Compostela, 1992; Vives J. Las «Vitas Sanctorum» del Cerratense // Analecta Sacra Tarraconensia. 1948. Vol. 21. P. 157–173; Pascual y Orbaneja G. Vida de S. Indalecio, y Almeria ilustrada en su antigüedad, origen, y grandeza. Almeria, 1699; Crónica de S. Juan de la Peña / Ed. A. Ubieta Arteta. Valencia, 1961; Zurita G. Anales de la Corona de Aragón / Ed. A. Canelles Lopez. Zaragoza, 1970. Vol. 2.

Лит.: Carpenle Rabanillo B. Compendio de la Vida del glorioso Obispo y Martyr S. Indalecio, Patrono de... Almeria. Almeria, 1907; Kehr P. F. El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII // Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón. Zaragoza, 1946. Vol. 2. P. 130–133; Fábrega Grau A. Pasionario hispánico. Madrid; Barcelona, 1953. T. 1; Vives Gatell J. Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica // Hispania Sacra. Madrid, 1964. Vol. 17. P. 495–508; Sotomayor M. Indalecio // BiblSS. Vol. 7. Col. 791; Mattoso J. Le monachisme ibérique et Cluny. Louvain, 1968; Tapia Garrido J. A. Los obispos de Almería. Almería, 1968; idem. Historia general de Almería y su provincia. Almería, 1986. Vol. 3: Almería musulmana. Pt. 1; Szövérfy J. Iberian Hymnody: Survey and Problems. Albany (N. Y.), 1971; Segl P. Königtum u. Klosterreform in Spanien. Kallmünz, 1974; García Antón J. Urci y S. Indalecio // Miscelánea medieval murciana. Murcia, 1978. Vol. 4. P. 9–62; Lapeña Paül A. I. El monasterio de S. Juan de la Peña en la Edad Media. Zaragoza, 1989; idem. Sancho Ramírez, rey de Aragón (1064?–1094) y rey de Navarra (1076–1094). Gijón, 2004; Zapke S. El antifonario de S. Juan de la Peña: Estudio litúrgico musical del rito hispano. Zaragoza, 1995; eadem. Das Antiphonar von Santa Cruz de la Serós, XII. Jh. Neuried, 1996; Fernández Conde F. J. La religiosidad medieval en España: Plena Edad Media (siglos XI–XIII). Oviedo, 2000–2005. 2 vol.

В. С. Ярных

**ИНДЕКС ЗАПРЕЩЕННЫХ КНИГ** [лат. Index librorum prohibitorum], офиц. перечень книг, к-рые Римско-католическая Церковь объявляла противоречащими основам католич. вероучения или не соот-

ветствующими нормам морали, тем самым запрещая их чтение, перевод, хранение и распространение. Хотя Церковь всегда осуждала еретические учения и сочинения (в т. ч. налагая дисциплинарные санкции за чтение и распространение осужденных сочинений вплоть до отлучения от Церкви), списки запрещенных книг стали создаваться только с ростом книгопечатной продукции (после изобретения книгопечатания). Инициаторами создания таких списков часто выступали правители: в 1529 г. по указанию имп. Карла V список запрещенных книг был составлен для Нидерландов (в 1540 и 1546 пересмотрен и дополнен Лувенским университетом; впоследствии именно этот список с дополнениями и изменениями неоднократно издавался испан. инквизицией независимо от рим. И. з. к.); в 1543 г. подобный список появился в Венецианской республике, в 1552 г. — во Флоренции, в 1554 г. — в Милане. В 1551 г. свой список запрещенных книг был составлен в Парижском ун-те. После того как папа Павел IV поручил рассмотрение вопросов, связанных с запретом еретических сочинений, рим. Конгрегация инквизиции, в 1557 г. ей было поручено составление 1-го офиц. И. з. к., утвержденного папой и опубликованного в 1559 г. В этом И. з. к. на каждую букву алфавита приводились 3 группы (класса) авторов и сочинений: в 1-м классе перечислялись авторы, осужденные католической Церковью как еретики, все сочинения которых, уже написанные или те, что будут написаны, запрещались (in odium auctoris); во 2-м классе — авторы, отдельные сочинения которых были осуждены Церковью; в 3-м классе — сочинения анонимные и опубликованные под псевдонимами. Отдельно оговаривалось, что запрету подлежали все анонимные сочинения, опубликованные после 1519 г. В приложении к И. з. к. приводился список запрещенных изданий книг Свящ. Писания, а также перечень 62 издательств, продукция которых могла способствовать распространению еретических учений.

Триденский Собор (1545–1563) в 1562 г. принял решение о ревизии и дополнении И. з. к. Результат работы специальной комиссии, т. н. Триденский индекс (Index Tridentinus), был одобрен папой Пием IV буллой «Dominici gregis custodiae» от 24 марта 1564 г. Первая часть



Триентского индекса, «Десять общих правил, опубликованных по решению Триентского Собора» (*Decem regulae generales concilii Tridentini jussu editae*), представляла собой выработанные Собором принципы церковной цензуры с перечислением мер наказания ее нарушителей; во 2-й части приводился расширенный список запрещенных авторов и книг (туда, в частности, были включены все сочинения протестант. богословов), также (как и в И. з. к. 1559 г.) разделенных на 3 класса. Триентский индекс имел силу закона в Римско-католической Церкви до кон. XIX в., неоднократно переиздавался с некоторыми изменениями и дополнениями. В издании 1603 г. к списку запрещенных авторов, перечисленных в 1-м классе, дополнений больше не делалось, зато во 2-м классе вместо перечисления запрещенных трудов того или иного автора при его имени ставилось «*opera omnia*» (лат. — все сочинения). В издании И. з. к. 1664 г., согласно булле папы *Александра VII* «*Speculatorum*», используемое ранее деление запрещенных книг на 3 класса отменялось: попавшие в И. з. к. авторы и сочинения перечислялись теперь в алфавитном порядке.

Включение к.-л. книги в И. з. к. осуществлялось на основании специальных декретов Конгрегации инквизиции или Конгрегации индекса (создана в 1571), а также папских документов. Согласно постановлениям Триентского Собора, еретические книги, осужденные Церковью до 1515 г., книги по предсказаниям, гаданию, магии рассматривались как запрещенные, даже если конкретное название не упоминалось в И. з. к. Папа *Бенедикт XIV* конституцией «*Sollicita ac provida*» (9 июля 1753) уточнил правила цензуры и запрещенных книг: сочинения должны были изучаться секретарем Конгрегации индекса и как минимум 2 экспертами, которые назначались анонимно. В случае расхождения мнений назначался 3-й эксперт. При принятии решения эксперты могли исходить лишь из общего учения католич. Церкви и не имели права опираться на частные позиции различных школ и течений в рамках католичества. В случае обнаружения тезисов, противоречащих католич. вероучению или морали, составленный экспертами отчет передавался консультантам Конгрегации. Окончательное приня-

тие решения о запрещении того или иного сочинения и о его включении в И. з. к. возлагалось на членов Конгрегации индекса, а потом утверждалось папой Римским. Католическим авторам, чьи сочинения впервые оказывались под угрозой запрета, предоставлялась возможность высказаться в защиту своей позиции. Если автор выражал готовность исправить указанные ошибки, то решение о запрете сочинения и включении его в И. з. к. откладывалось с формулировкой «*donec corrigatur*» (лат. — до тех пор, пока не будет исправлено).

И. з. к., обязательный для всех католиков, реально действовал гл. обр. в Италии, Испании и Португалии. Вопрос о внесении тех или иных сочинений в И. з. к. нередко становился причиной конфликтов между странами и даже внутри Римской курии, иногда эти решения отменялись.

На *Ватиканском I Соборе* (1869–1870) звучали требования пересмотреть общие принципы составления И. з. к., однако никаких решений по этому вопросу принято не было. Папа *Лев XIII* конституцией «*Officiorum ac munerum*» от 25 янв. 1897 г. внес ряд изменений в церковное законодательство о цензуре и запрещении книг. Запрету подлежали еретические книги, издания текстов Свящ. Писания, осуществленные не католиками, переводы текстов Свящ. Писания на совр. языки, сделанные без соответствующего разрешения, непристойные публикации, книги, повествующие о колдовстве, излагающие новые пророчества и откровения и др. Книги, относящиеся к области священных дисциплин, подлежали обязательной предварительной цензуре. Никто из клириков не мог без согласия епископа основать периодическое издание. Определялась ответственность издателей и непосредственных изготовителей печатной продукции. К нарушителям закона о цензуре в качестве наказания применялось отлучение — оно касалось тех, кто умышленно (т. е. зная о запрете на данное издание) читали запрещенные папским распоряжением сочинения, также ему подвергали тех, кто издавали тексты Свящ. Писания без соответствующего разрешения. Прочие нарушители должны были получить официальное предупреждение от епископа, за которым закреплялось право нало-

жить на них и каноническое наказание, соответствующее проступку. Новый И. з. к., составленный с учетом этих изменений, был опубликован 17 сент. 1900 г. Ок. 800 произведений, осужденных до 1600 г., были исключены из И. з. к. (в этом издании И. з. к. оставалось 4 тыс. позиций, 88 из них — авторы, запрещенные с пометкой «*opera omnia*»). Разрешалось также чтение книг, практическая польза которых компенсировала встречающиеся в них ошибки.

Принципы церковной цензуры и формирования И. з. к., установленные Львом XIII, почти дословно вошли в Кодекс канонического права 1917 г. (разд. 23, каноны 1384–1405). Согласно Кодексу, помещение к.-л. сочинения в И. з. к. имело следствием запрет его печатать, переводить на др. языки, читать, хранить либо передавать другим лицам (СIC (1917). 1398). Владелец книги, внесенной в И. з. к., узнав о ее запрете, должен был уничтожить книгу или отдать тому, кто имел особое разрешение соответствующих церковных властей. Запрещению подлежали книги, защищающие ересь и раскол или стремящиеся любым способом разрушить основы христ. веры; направленные против Церкви или христ. обычая; книги авторов-некатоликов, посвященные вопросам религии (если не указано, что в них нет ничего противоречащего католич. вере); книги и брошюры, в которых говорится о новых видениях, пророчествах, чудесах или которые пропагандируют новых святых, если эти издания были опубликованы без соблюдения канонических правил, книги, оспаривающие или высмеивающие любой католический догмат, защищающие ошибки, осужденные Папским престолом, стремящиеся разрушить церковную дисциплину, умышленно оскорбляющие церковную иерархию или клир и Церковь; книги, распространяющие суеверия, колдовство, гадания, предсказания, магию и т. п.; порнографические издания; любого рода изображения Христа, Девы Марии, ангелов и святых, если эти изображения не отвечают духу и наставлениям Римско-католической Церкви (СIC (1917). 1399). Запрещение одного или всех сочинений того или иного автора могло сопровождаться его отлучением от Церкви. Отлучению *ipso facto* должны были подвер-





гаться все, кто, зная о запрещении, издавали, продавали, покупали, читали и передавали другим запрещенное произведение (СИС (1917). 2318). Книга могла запрещаться абсолютно, т. е. навсегда, либо «до исправления», т. е. до подготовки нового, исправленного издания.

И. з. к. Льва XIII неоднократно переиздавался, последний раз — в 1948 г. (решения о запрещении книг принимались вплоть до 1961; последней книгой, внесенной в И. з. к., стала «Жизнь Иисуса» французского пресв. Ж. Стейнманна — *Masala S. Condamnation d'une «Vie de Jésus» // La documentation catholique*. P., 1961. T. 58. Col. 889–894). Всего в XVI–XX вв. было осуществлено 32 издания И. з. к. В последнем перечислялось ок. 4 тыс. отдельных произведений и десятки авторов, все сочинения (орега omnia) которых были запрещены, среди них — О. де Бальзак, Дж. Бруно, Вольтер, Т. Гоббс, П. А. Гольбах, Ж. Л. Д'Аламбер, Р. Декарт, Д. Дидро, Э. Золя, Ж. Лафонтен, Х. А. Льоренте, Ж. Мелье, Э. Ренан, Ж. Ж. Руссо, Б. Спиноза, Ж. Санд, Д. Юм. В разные периоды запрещались отдельные произведения Ф. Бэкона, П. Бейля, И. Бентама, Г. Гейне, К. А. Гельвеция, Э. Гиббона, В. Гюго, И. Канта, Дж. Локка, А. Мицкевича, Дж. С. Милля, Ж. Б. Мирабо, М. Монтеня, Ж. Монтескье, Б. Паскаля, П. Ж. Прудона, Л. фон Ранке и др. Уже после второй мировой войны в И. з. к. были внесены произведения богослова П. Тейяра де Шардена, писателей А. Моравиа и Ж. П. Сартра.

После *Ватиканского II Собора* (1962–1965) Конгрегация вероучения в нотификации от 14 июня 1966 г. и потом в декрете от 15 нояб. того же года объявила, что И. з. к. больше издаваться не будет, однако в качестве исторического документа, хотя и не имеющего больше обязывающей силы по церковному праву, он сохраняет моральную силу, т. е. полезен верующим в том, чтобы избежать чтения лит-ры, к-рая может повредить их вере и нравственности.

Согласно Кодексу канонического права 1983 г., забота о том, чтобы вера и нравственность верующих католиков не понесли ущерба от влияния письменного слова или средств массовой информации, в наст. время возлагается на епископов; при необходимости ими должны приниматься соответствующие предупредительные меры, гл. обр. инфор-

мационного характера (СИС. 823). В особых случаях Конгрегация вероучения издает нотификацию о том, что та или иная книга не соответствует учению Римско-католической Церкви.

**Конгрегация индекса** [*Sacra Congregatio Indicis*], учреждение Римской курии, существовала с 1571 по 1917 г. Исторически Конгрегация предшествовала комиссия, созданная в февр. 1562 г., во время работы Тридентского Собора, и состоявшая из 18 членов Собора. Целью комиссии была ревизия И. з. к. 1559 г. и создание на основе решений Собора нового И. з. к. Однако в связи с постоянным количественным ростом печатных изданий возникла необходимость в создании постоянно действующего органа в составе Римской курии. В 1571 г. папа *Луи V* учредил Конгрегацию индекса. Первое заседание новой Конгрегации состоялось 15 марта 1571 г.

Папа *Сикст V*, в ходе реформы Римской курии создавший новую систему постоянно действующих Конгрегаций (булла «*Immensa aeterni Dei*» от 22 янв. 1588), определил круг обязанностей Конгрегации индекса: изучение книг и в случае обнаружения в их содержании положений, противоречащих католич. вероучению или морали, их запрещение или предписание авторам внести соответствующую правку. Конгрегация получила право привлекать экспертов в области богословия и канонического права, а также сотрудничать с наиболее значимыми европ. университетами. В случае необходимости Конгрегация имела право выдавать отдельным лицам разрешение на чтение запрещенных книг. Кроме публикуемого И. з. к. Конгрегацией составлялся не предназначавшийся для обнародования список сочинений, не подпадавших под запрещение, но содержащих раздельно, требующие исправления или изъятия.

Папа Бенедикт XIV конституцией «*Sollicita ac provida*» от 9 июля 1753 г. установил регламент процедуры изучения и запрещения книг, усложнив ее с целью избежать принятия поспешных решений. Папа Лев XIII конституцией «*Officiorum ac munerum*» от 25 янв. 1897 г. внес ряд изменений в порядок работы Конгрегации индекса. Во главе ее стоял кардинал-префект; ее члены назначались папой из числа кардиналов.

В качестве «постоянного ассистента» в Конгрегации состоял магистр апостольского дворца (с 1968 должность называется «богослов Папского дома»). Должность секретаря Конгрегации индекса закреплялась за представителем католич. ордена *доминиканцев*. Советники Конгрегации назначались папой из числа епископов, прелатов и представителей монашеских орденов и конгрегаций. Несколько прелатов состояли в должности официальных докладчиков; среди персонала были также архивист и протоколист. Служебные помещения Конгрегации индекса располагались в Риме, во дворце апостольской канцелярии на углу пл. Канцеллерия (*Piazza della Cancelleria*) и ул. Пеллегрини (*Via del Pellegrino*).

После реформы Римской курии, проведенной папой *Пием X* (конституция «*Sapienti consilio*» от 29 июня 1908) и изменившей структуру куриальных учреждений, порядок деятельности Конгрегации индекса был откорректирован. Конгрегация должна была в дальнейшем не только изучать представленные ей книги, накладывать в случае необходимости запрет на эти издания и по мере надобности выдавать разрешения на чтение запрещенной лит-ры; теперь в ее обязанности входило изыскание всевозможных изданий, относительно которых могли возникнуть подозрения в неблагонадежности. Конгрегации надлежало тесно сотрудничать с правящими епископами, напоминая им об обязанности принимать меры против опасных публикаций и сообщать о таковых Папскому престолу. Конституция значительно расширила полномочия Конгрегации индекса: если раньше ею рассматривались только официально представленные для этого книги, а изучение к.-л. сочинения начиналось по требованию церковного должностного лица, прелата или епископа, то теперь под рассмотрение могли попадать все известные Конгрегации книги, что значительно увеличивало их количество. Если информация об опасной публикации сообщалась частным лицом и не была подкреплена обращением местного епископа, то в случае признания публикации противоречащей католическому вероучению и морали Конгрегация индекса направляла официальное письмо епископу, в чем епископстве эта книга была



опубликована, с целью напомнить о епископских обязанностях в деле церковной цензуры (см. ст. *Impri-matur*). Этой же конституцией папа Пий X обязал состоявших в Конгрегации индекса кардиналов, советников и служащих при вынесении решения о запрещении книг консультироваться с кардиналами, с советниками и со служащими верховной Конгрегации *Sanctum Officium*, где префектом был сам папа. Согласно папской конституции, все кардиналы, советники и служащие Конгрегации индекса, как непосредственно причастные к деятельности верховной Конгрегации *Sanctum Officium*, должны были приносить присягу о сохранении тайны.

Папа *Бенедикт XV* *motu proprio* «*Alloquentes proxime in Consistorio*» от 25 марта 1917 г. упразднил Конгрегацию индекса, передав ее функции Конгрегации *Sanctum Officium*, при которой была создана особая секция цензуры книг (*Sezione della censura dei libri*). В ходе реформы Конгрегации *Sanctum Officium*, проведенной *Павлом VI* (*motu proprio* «*Integrae servandae*» от 7 дек. 1965), секция цензуры книг была упразднена.

Ист.: *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate sanctiss. D. N. Pii III. comprobatus*. R., 1564; *Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini Nostri Pii PP XII iussu editus anno 1948*. Vat., 1948; CIC (1917). 1384–1405.

Лит.: *Catalani G.* De secretario Sacrae Congregationis indicis libri duo. R., 1751; *Baillies J. M. J.* La S. Congrégation de l'Index mieux connue et vengée. [P.], 1866; *Petit L.* L'Index: Son histoire, ses lois, sa force obligatoire. P., 1888; *Arndt A.* De libris prohibitis commentarii. Ratisbonne, 1895; *Boudinhon A.* La nouvelle législation de l'Index. P., 1899; *Villien A.* Le Saint-Office et suppression de la Congrégation de l'Index // *Le canoniste contemporain*. P., 1917. T. 40. P. 98–111; *Casati G.* L'indice dei libri prohibiti: Saggi e commenti. Mil., 1936–1939. 3 vol.; *Wagnon H.* Le nouvel Index des livres prohibés // *Revue diocésaine de Tournai*. Tournai, 1948. Vol. 3. P. 3–23; *Burke R. A.* What Is the Index? Milwaukee, 1952; *Roton-dò A.* Nuovi documenti per la storia dell'Indice dei libri prohibiti (1572–1638) // *Rinascimento*. Ser. 2. Firenze, 1963. Vol. 3. P. 145–211; *Del Re N.* La Curia romana: Lineamenti storico-giuridici. R., 1970<sup>3</sup>. P. 325–329; *Simoncelli P.* Documenti interni alla congragazione dell'Indice, 1571–1590: Logica e ideologia dell'intervento censorio // *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*. R., 1983–1984. T. 35/36. P. 189–215; *Index des livres interdits* / Dir. J. M. De Bujanda. Quebec, 1984–[2002]. [10] vol.; *Borromeo A.* Index (Congrégation de l') // *Dictionnaire historique de la papauté*. P., 1994. P. 861–862.

*Н. И. Алтухова, А. Г. Крысов*

## ИНДЕКС ХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА

[англ. *Index of Christian Art*; ICA], проект сюжетно-предметного каталога иконографии, осуществляемый в США. Начат в 1917 г. в Принстонском ун-те по инициативе проф. Мичиганского ун-та Ч. Р. Мори (1877–1955), к-рый исходил из идеи изучения средневеков. искусства на основе точного описания эволюции иконографических композиций, недоступной без исчерпывающих знаний о каждом конкретном сюжете. Для создания базы иконографии Мори начал составлять картотеку объектов раннехристианского и средневекового искусства, расписывая названия сюжетов на карточки с фотографиями (передовая научная технология для первых десятилетий XX в.). Его поддержала группа добровольцев – любителей искусства. Позже участники проекта вошли в состав подразделения кафедры (руководители: Х. Вудроф (1933–1942), У. Бёрк (1942–1951), Р. Грин (1951–1982), Н. Морган (1982–1988), Б. Кассиди (1988–1995), К. Хаурихейн (с 1997 по наст. время)). Постепенно были выработаны принцип записи информации и библиографический формуляр (опубл. в 1942; используется в архивах некоторых западноевроп. институтов, изучающих христ. искусство).

Первоначально область применения и хронология И. х. и. были ограничены сюжетами раннехристианских (до 700) саркофагов. После отказа от тематических ограничений временной рубеж был отодвинут до 1400 г.; в целях полного описания миниатюр рукописей из б-ки Моргана, архива Э. Франц в Принстонском ун-те (*Alison Frantz Archive*) в И. х. и. включили материалы до 1550 г.

Задача проекта – описать все объекты христ. искусства (опубл. и неопубл.) в деталях: сюжеты, отдельные образы святых, персонификации и т. д., изображенные предметы, атрибуты, символы; разместить эти описания в неск. взаимосвязанных каталогах, которые стали бы информационной базой для изучения. К 1955 г. база насчитывала 500 тыс. предметных карточек и ок. 100 тыс. фотографий, вполн. ежегодно пополнялась от 1 до 2 тыс. изображений. К нач. XXI в. включала описаний ок. 200 тыс. объектов.

И. х. и. состоит из 2 частей: базовой картотеки и предметного указа-

теля. Картотека – аннотированная фотоколлекция (ок. 200 тыс. карточек; размер 3×5 дюймов) с кратким описанием объектов, разделенных на 17 групп по видам искусства или материалам: скульптуру, живопись, стекло, рукописи, металл и т. д.; внутри их материал систематизирован по местам хранения. Ключом к поиску определенного объекта в картотеке служит предметный указатель или тематический индекс на карточках библиографических описаний, составленный по алфавиту сюжетов (от «Альфа и Омега» до «Цвентибольд Лотарингский»). За основной сюжет условно принимается название сцены (напр., «Изгнание торгующих из храма»), которую далее разбирают по деталям, заносая их на карточки, которые располагают в разделах под соответствующими названиями: «храм», «скамья», «стол», «монеты» и т. д. Выделено ок. 28 тыс. сюжетных терминов, относящихся ко всему средневеков. искусству. Описания представляют объект (ссылки составлены по перекрестному принципу) и несут полную информацию: отсылки к основному сюжету, технике исполнения, месту хранения и краткой библиографии. Указатель сюжетов и предметов имеет неск. дополнительных крупных подразделов (основные категории: фигуры людей, композиции, природные объекты (животные, растения и т. д.), предметы, «miscellany» (прочее: монограммы, символы, частичные персонификации, напр. «руки Господа» и т. п.)), однако соответствующая расстановка в каталоге отсутствует.

Одновременно с пополнением каталога группа И. х. и. ведет научно-исследовательскую работу в области иконографии, осуществляет совместные проекты по обработке коллекций, напр. с Центром П. ван Морсея в Лейденском ун-те. На базе И. х. и. издается ежегодник исследований в области иконографии – «*Studies in Iconography: A Cross-disciplinary Approach to Visual Culture before 1600*».

Базовые картотеки И. х. и. хранятся в Принстоне, в старом здании университетского музея и б-ки по искусству в Мак-Кормик-холл, их копии – в исследовательских центрах США (в Вашингтоне – в *Дамбартон-Окс*; в Научной б-ке и собрании Гарвардского ун-та, с 1940; в Лос-Анджелесе – в Исследовательском

ин-те Музея П. Гетти, с 2002) и Европы (в Риме — в б-ке Ватикана, с 1951; в Утрехте — в Гос. университете, с 1962). Кошки пополняются одновременно с матричным принстонским экземпляром; владельцы копий имеют доступ к электронной версии И. х. и., работа над которой для сети Интернет начата в 1991 г. в Иерусалиме (Еврейский ун-т). Электронный ресурс еженедельно дополняется иногда доступными только здесь научными публикациями, библиографией (более 20 тыс. номеров), развернутыми описаниями. К 2007 г. в нем было отражено ок. 80 тыс. объектов и 100 тыс. изображений (часть ранее не публиковалась). Картотека И. х. и. и электронная база данных дополняют друг друга.

В проекте, в наст. время объединившем огромный материал по иконографии зап. и отчасти восточнохрист. искусства (эфиопского, коптского, ливанского, сирийского, армянского, ближневосточного), нет ограничений культурного, географического или конфессионального характера, но западноевроп. иконография отражена лучше, чем, напр., иконография древнерус. искусства, памятники которого представлены в основном объектами домонг. и визант. периодов и русскими рукописями, наиболее известными циклами фресковых росписей и мозаик домонгольского периода. Используемая лит-ра по древнерус. искусству устарела, из нее в И. х. и. проникают неточные сведения, касающиеся атрибуций и датировок. Материалы по искусству послемонг. периода представлены еще в меньшем количестве.

Лит.: *Lavin M.* The Eye of the Tiger: The Founding and Development of the Department of Art and Archaeology: 1883–1923. Princeton, 1983; *Iconography at the Crossroads: Paper from the Colloquium, 1990 / Ed. B. Cassidy.* Princeton, 1993; *Smyth C. H., Lukehart P., eds.* The Early Years of Art History in the United States. Princeton, 1993; *Image and Belief: Studies in Celebration of the 80 Anniversary of the Index of Christian Art / Ed. C. Hourihane.* Princeton, 1999; *Virtue and Vice: The Personifications at the Index of Christian Art.* Princeton, 2000; *Hourihane C.* «They Stand on His Shoulders»: Morey. *Iconography and the Index of Christian Art // Insights and Interpretations: Studies in Celebration of the 85 Anniversary of the Index of Christian Art.* Princeton, 2002; *Беляев Л. А.* «Индекс христианского искусства» и новгородские каменные иконки // *Рос. Арх.* 2004. № 1. С. 55–63; *Between the Picture and the Word: Manuscript Studies from the Index of Christian Art.* Princeton, 2005; *Interactions: Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period.* Prin-

cton, 2007; *Time in the Medieval World: Occupations of the Months and Signs of the Zodiac in the Index of Christian Art.* Princeton, 2007; *Romanesque Art and Thought in the 12<sup>th</sup> Cent.* Princeton, 2008.

Л. А. Беляев

**ИНДЕН** [лат. *monasterium Sancti Salvatoris ad Indam, monasterium ad Indam*; нем. *Inden*], католич. бенедиктинский мон-рь Спасителя близ Ахена (Германия), назван по р. Инде. Основан франкским имп. *Людовиком Благочестивым* в кон. 814 или в 815 г., освящен в 817 г. Центр каролингской монастырской (анианской) реформы. Вероятно, в нач. XIII в. получил посвящение в честь еп. (папы) Римского св. *Корнелия* (251–253) и стал называться Корнелимюнстер (лат. *monasterium S. Cornelii*; нем. *Cornelimünster, Kornelimünster*).

Идея основать образцовый мон-рь недалеко от Ахена, фактически главной резиденции франк. императора,

ных из разных обитателей (*Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone. 35 // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 215*). Мон-рю во владение были переданы земли, окружавшие его (с XII в. эта область стала называться «*Kornelimünster Ländchen*», «*Münsterländchen*» — «земли монастыря св. Корнелия»). К привилегиям мон-ря относилось право свободного избрания аббата братией. По указу имп. Людовика Благочестивого имперские аббатства обязывались посылать 2 представителей от своих мон-рей в И. для ознакомления с бенедиктинским уставом с целью его распространения. В 816–817 гг. в И. проходил Собор, где обсуждались вопросы монастырской реформы.

Св. Бенедикт Анианский был похоронен в И.; позднее его мощи были утрачены (вероятно, в кон. IX в., после разрушительных набегов норманнов). Однако обитель не потеря-

ла своего значения, о чем свидетельствует пожалование, сделанное королем Людовиком II Немецким (843–876) в 842 г., — поместья Грессених и Ай-

Бенедиктинское аббатство св. Корнелия



лендорф. В кон. IX в. монастырь, неоднократно подвергавшийся нападениям норманнов (881, 892), сгорел, а аббата монастыря мч. Эгильхарда

была связана со стремлением Людовика Благочестивого, пришедшего к власти в 814 г., после смерти имп. *Карла Великого*, поселить неподалеку своего советника св. *Бенедикта Анианского* (на тот момент настоятеля Анианского аббатства). Мон-рь основан на месте древнего брода через р. Инде (приток р. Рур), к юго-востоку от Ахена, на перекрестке путей из Ахена в Трир и из Кёльна в Бове. Предполагалось, что И. станет одним из центров монастырской реформы, начатой Карлом Великим и продолженной Людовиком Благочестивым, целью к-рой была унификация церковной жизни и, в частности, распространение устава прп. *Венедикта Нурсийского* на все мон-ри. Как свидетельствует автор Жития св. Бенедикта Ардон Смарагд, в мон-ре подвизалось 30 человек (примерно в 4 раза меньше, чем в среднем монастыре того времени), приглашен-

(† 881; пам. зап. 25 мая) убили в лесах недалеко от Бергхайма. В кон. IX–X в. мон-рь был восстановлен при поддержке королей из Саксонской династии. Несмотря на то что И. потерял былой статус образцового мон-ря (*schola monachorum*), восточнофранк. короли продолжали отводить ему важную роль в своей церковной политике. С 948 г. аббатство напрямую подчинялось королям. В 973 г. герм. имп. *Оттон II* восстановил привилегию прямых выборов аббата братией. Сохранилась грамота имп. *Оттона III* от 985 г., в к-рой подтверждалось право И. на торговлю и чеканку монеты. При Оттонах увеличились монастырские владения: к уже имевшимся прибавились поместья по среднему Рейну (Биллиг, Нидеркастенхольц, Райхенштайн) и Маасу (в 1060 там был основан каноникат Склэн). Аббаты И. обладали правом короновать герм.



короля в Ахене, если по к.-л. причинам это не мог сделать архиепископ Кёльнский; они выступали имперскими посланниками при папском дворе (напр., после коронации Оттона IV в 1198). В 1234 г. аббатство перешло в зону влияния графов Юлиха, что в дальнейшем привело к ухудшению отношений аббатов И. с архиепископами Кёльна и Ахена. В результате одного из конфликтов между графством Юлих и г. Ахен в 1310 г. ахенцы захватили монастырь и разрушили его. В ответ на это имп. Генрих VII (1311–1313) и папа *Климент V* обязали горожан восстановить И. на свои средства.

Сер. XIV–XVI вв. — время расцвета монастыря, когда он стал одним из главных паломнических центров архиеп-ства Кёльн. В 1472 г. и в 1500–1532 гг. к 3-нефной романской церкви кон. X в. были пристроены 2 боковых нефа. В XVII–XVIII вв. аббаты И. неоднократно предпринимали попытки отстоять независимость обители от архиепископов Кёльна. В 1690 г. архиеп. Йозеф Клеменс Баварский (1688–1723) подал в Имперский камеральный суд прошение признать подчинение мон-ря Кёльнской кафедре, однако тогда однозначное решение вынесено не было, И. удалось сохранить независимость. В 1758 г. этот вопрос был вновь поднят архиеп. Клеменсом Августом (1723–1761) и решен в пользу архиепископа: аббатство и его владения стали полностью подчиняться Кёльнской кафедре.

В 1706 г. построена 8-угольная капелла св. Корнелия. Строительство сохранившегося до наст. времени аббатского дворца было начато при аббате Гиацинте Альфонсе фон Слуйсе (1713–1744) и закончено при Карле Людвиге фон Зиккинген-Эбернбурге (1745–1764). В 1802 г. по приказу имп. *Наполеона I* Бонапарта монастырь был секуляризован. Монастырская церковь стала приходской, в одном из монастырских строений разместилась фабрика. В 1876–1925 гг. здесь располагалась школа, затем архив. После 1945 г. основную часть здания занял Музей совр. искусства.

В 1906 г. 3 монаха бенедиктинской конгрегации Субиако из мон-ря Меркелбек (Нидерланды) предприняли попытку восстановить мон-рь. Им не удалось добиться передачи зданий и церкви монашеской общине. В 1908 г. было возведено новое мо-

настырское строение на зап. окраине г. Корнелимюнстер (ныне в черте г. Ахен), затем — новая церковь (1951–1956). Т. о. мон-рь был основан заново как аббатство святых аббата Бенедикта Анианского и папы Римского Корнелия.

**Святые монастыря.** В И. находились глава, правая рука еп. Римского свт. Корнелия и принадлежавший ему рог для питья, а также неск. «библейских святынь» — реликвий, связанных с Иисусом Христом. Первое упоминание о главе свт. Корнелия, почитаемой среди др. монастырских сокровищ, относится к 1028 г., однако, по средневеков. преданию, мощи святителя перенес в И. Карл Лысый (король Западнофранкского королевства в 843–877, император с 875). В XI–XII вв. И. стал главным центром почитания св. Корнелия. В грамотах 1-й пол. XIII в. фиксируются названия «monasterium S. Corneli Indensis» или «monasterium S. Corneli ad (iuxta) Indam». Мощи св. Корнелия и хранящийся в ризнице церкви бюст-реликварий св. Киприана выставлялись для поклонения в октаву св. Корнелия, приуроченную ко дню поминовения святого (16 сент.). В это же время при мон-ре проводилась ярмарка.

В монастыре, изначально посвященном Спасителю, хранились 3 реликвии, связанные с земной жизнью Иисуса Христа, — погребальная пелена (*Sindon munda*), в к-рую, по преданию, было завернуто тело Спасителя после снятия с креста, плат (*Sudarium munda*), которым был обвязан лоб Христа перед положением во гроб, и убрис (*Linteam Domini*), которым Иисус препоясывался во время Тайной вечери и к-рым отер ноги апостолам. По средневеков. преданию, эти реликвии были перенесены в монастырь по повелению Людовика Благочестивого из Ахена, куда их доставил Карл Великий. Первое упоминание о реликвиях содержится в булле папы Римского *Иннокентия VI* от 2 авг. 1359 г., согласно которой прощение грехов даровалось тому, кто совершит паломничество к святыням аббатства И., которые выставлялись в соборе раз в 7 лет.

Ист.: Klosterbuch // <http://www.lvr.de/kultur/regionalgeschichte/klosterbuch> [Электр. ресурс] (Библиогр. о мон-ре и перечень архивов, где хранится документация аббатства, — на сайте Регионального объединения Рейнланда в рамках проекта «Книга монастырей»). Лит.: *Nicolai P. J.* Die Schenkung d. Villa Gresenich an die Abtei Cornelimünster // *Annalen*

d. Historischen Vereins für d. Niederrhein. Köln, 1862. Bd. 11/12. S. 97–102; *Pauls E.* Beiträge z. Geschichte d. grösseren Reliquien u. d. Heiligtumsfahrten z. Cornelimünster bei Aachen // *Ibid.* 1891. Bd. 52. S. 157–174; *Rhoen C.* Zur Geschichte d. älteren Baudenkmale von Cornelimünster // *Zschr. d. Aachener Geschichtsvereins.* Aachen, 1894. Bd. 16. S. 86–112; *Nagel F.* Geschichte d. Reichsabtei Cornelimünster u. d. Münsterländchens. Cornelimünster, 1925; *Meyer-Hartmann Th.* Jurisdiktionsstreitigkeiten d. Kölner Erzbischöfe mit d. Abtei Cornelimünster 1662 bis 1762: Diss. Köln, 1927; *Schiffers H.* Kulturgeschichte d. Aachener Heiligtumsfahrt. Köln, 1930; *idem.* Zur Geschichte d. Heiligtumsfahrt nach Aachen u. Cornelimünster sowie ihrer Riten // Aachen: z. Jahre 1951. Neuss, 1951. S. 167–177; *Narberhaus J.* Benedikt von Aniane u. seine Beziehungen z. Aachener Pfalz und z. Kloster Inda (Cornelimünster) // *Ibid.* S. 60–66; *Franzen A.* Cornelimünster // *DHGE.* T. 13. P. 895–897; *Semmler J.* Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen // *ZKG.* 1960. Bd. 71. S. 37–65; *Hugot L.* Cornelimünster: Untersuchung über die baugeschichtliche Entwicklung d. ehemaligen Benediktinerklosterkirche. Köln etc., 1968; *Kühn N.* Die Reichsabtei Cornelimünster im Mittelalter: Geschichtl. Entwicklung, Verfassung, Konvent, Besitz. Aachen, 1982; *Gabel H.* Widerstand und Kooperation: Stud. z. politischen Kultur rheinischer und maasländischer Kleinterritorien (1648–1794). Tüb., 1995; *Kühne H.* Ostensio Reliquiarum: Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt u. Funktion d. Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum. B., 2000. S. 198–208.

*Н. А. Ломакин*

**ИНДЕПЕНДЕНТЫ**, радикальная часть пуритан — см. в ст. *Пуританизм*.

**ИНДИВИД** [от лат. *individuum* — неделимое], понятие, обозначающее представителя к.-л. группы, к-рый обладает отдельным самостоятельным существованием и характерными особенностями, благодаря наличию к-рых он не может быть отождествлен с др. представителями той же группы. В процессе исторического развития понятия «индивид» к его первоначальному логическому и физическому значениям добавились антропологическое и психологическое значения, сделавшие это понятие весьма важным и актуальным для новоевроп. философии человека, *этики, эстетики*, социальной и политической философии. В совр. философии и психологии понятие «индивид» употребляется преимущественно по отношению к человеку. Индивидом является всякий конкретный человек как единственный представитель всей совокупности людей (в биологическом смысле — вида *homo sapiens*), обладающий только ему одному присущими свойствами и качествами, а также характеризующийся целостностью психической жиз-



ни и самосознанием. Начиная с поздней античной философии понятие «индивид» применительно к разумным существам (человек, *ангел*, *Бог*) разрабатывалось в тесной связи с понятием «личность» (греч. *πρόσωπον*, лат. *persona*, в христианской триадологии и *христологии* также *Лицо*), однако у нек-рых философов и богословов не во всем совпадало с ним по смыслу.

**Зарождение и развитие понятия «индивид» (ἄτομον) в античной философии.** Лат. слово *individua* (индивиды), в терминологическом значении встречающееся впервые у *Цицерона* (I в. до Р. X.) (см.: *Cicero. De fato. 18, 22, 23; Idem. De fin. bon. et mal. I 6. 17–18; Idem. De natura deorum. I 66*), первоначально использовалось для передачи термина *ἄτομα*, введенного в греч. философский язык *Демокритом* и другими атомистами. В рамках учения последнего это понятие применялось для обозначения мельчайших неделимых «элементов» (*στοιχεῖα*), бесконечных по числу и не воспринимаемых чувствами, которые наряду с «пустотой» (*κενόν*) *Демокрит* считал первыми причинами всех возникающих вещей (см., напр.: *DK. 67A32; 68A1*). По словам *Диогена Лаэртского*, *Демокрит* учил, «что начало всего — атомы и пустота» (*Diog. Laert. IX 44*). Согласно свидетельству *Аристотеля* в трактате «О возникновении и уничтожении», *Демокрит* и *Левкипп* говорили, что «все... [вещи] состоят из неделимых тел (*ἐκ σωματίων ἀδιαρέτων*), бесконечных по количеству и формам, и отличаются друг от друга составом, а также положением и порядком этих [элементов]» (*Arist. De generat. et corrupt. I 1. 314a*); в трактате «О небе» *Аристотель* также упоминал о том, что *Демокрит* и *Левкипп* «утверждают, что первичные величины по числу бесконечны, по величине неделимы, из одного не возникает многое, из одного — одно, но все порождается путем их сочетания и переплетения» (*Idem. De cael. III 4. 303a*).

Начиная с *Платона* (V–IV вв. до Р. X.) представления об И. и индивидуальности включаются в более широкий контекст учения о соотношении единого и многого, к-рое являлось центральным для философской системы *Платона* и его последователей. В рамках платоновского идеализма истинно сущим признавалось единое, всеобщее, понятие, идея,

тогда как чувственно воспринимаемые вещи рассматривались в качестве преходящего и относительного. Исходя из этого чем-то «индивидуальным», т. е. самостоятельным и неделимым, у *Платона* могли считаться только умопостигаемые сущности и идеи, а не предметы материального мира. Так, в диалоге «Тимей» *Платон* писал о «сущности, которая неделима и вечно тождественна» (*ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία* — *Plat. Tim. 35a*; ср. лат. пер. *Цицерона*: *materia, quae individua est et quae semper unius modi sui que similis* — *Cicero. Timaei Platonici versionis fragmenta // Idem. Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1975. Fasc. 46*), из к-рой бог (*демиург*) образует всеобщую душу, посредствующую между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает «разделение в телах» (*τὸ κατὰ τὰ σώματα μεριστόν* — *Ibidem*). В «Теегете» также упоминаются «неделимая идея» (*ἰδέα ἀμέριστος* — *Idem. Theaet. 205c–d*) и «единообразные (*μονοειδέες*) неделимые первоначала» (*Ibidem*).

В философии *Аристотеля*, к-рый в отличие от *Платона* не был склонен подвергать сомнению достоверность и надежность чувственного восприятия человеком единичных вещей, учение о неделимых и самостоятельных по своему существованию предметах занимало весьма важное место. Для описания индивидуальных вещей помимо термина *ἄτομα* *Аристотель* использовал также выражения *τὸδε τι* (это нечто) и *τὸ καθ' ἑκάστων* (отдельная, единичная вещь). В «Категориях» он характеризовал индивидуальное (*τὰ ἄτομα*) и единое по числу (*ἐν ἀριθμῷ*) как нечто, «что не сказывается ни о каком подлежащем» (*Arist. Categ. 2. 1b*). В качестве примера таких «индивидуальностей» *Аристотель* приводил конкретные вещи материального мира: «отдельный человек, отдельная лошадь» (*Ibidem*). Такое представление об индивидуальности и И. несомненно свидетельствует об отходе *Аристотеля* от платоновского представления о первичности единой всеобщей идеи и о переносе понятий «единое» и «индивидуальное» в область конкретных вещей эмпирически доступного мира.

Поскольку *Аристотель* давал сходное определение И. и «первой сущности» (*πρώτη οὐσία* — *Ibid. 5. 2a, 3b*), среди исследователей возникла серьезная дискуссия по вопросу о том,

в чем именно *Аристотель* видел различие между И. и первой сущностью, если такое различие вообще существует, а также по вопросу о т. н. индивидуальных качествах вещей, о к-рых *Аристотель*, по-видимому, говорил в приведенном месте «Категорий» (см.: *Barrington. 1971/1972; Annas. 1974; Frede. 1987* и др.). Согласно наиболее распространенной интерпретации «Категорий», первая сущность здесь отождествляется *Аристотелем* с индивидуальным или единичным по числу (см., напр., характерное рассуждение о способах сказывания: *Arist. Categ. 5. 3a*), с тем единственным различием, что понятие индивидуального шире, т. е. приложимо не только к сущностям (или вещам), но и к качествам, или свойствам, вещей. По мнению ряда исследователей, встречающееся исключительно в «Категориях» постулирование существования особых несубстанциальных индивидуальностей указывает на неповторимое индивидуальное существование нек-рых качеств, к-рые существуют не сами по себе, но в др. вещах, однако не являются чем-то общим для многих вещей (см.: *Annas. 1974. P. 146*). В соответствии с др. мнением эти индивидуальные качества являются общими видовыми качествами для ряда предметов и называются «индивидуальностями» потому, что могут существовать не сами по себе, но лишь в нек-рых индивидуальных вещах (*Ibidem*; ср.: *Barrington. 1971/1972. P. 115*). *М. Фреде* интерпретировал приведенное выше место из «Категорий» в том смысле, что слова «единое по числу» выступают в качестве пояснения к понятию «индивидуальное», т. е. индивидуальным является то, что едино по числу (*Frede. 1987. P. 51*). Однако понятие «единство» не может считаться отличительной характеристикой индивидуального, поскольку роды и виды также являются единичными, но не являются неделимыми в числовом смысле, т. е. индивидуальными. Т. о., индивидуальное — не просто нечто единое, но единое в особом смысле «единства по числу», или нумерического единства. Это единство, согласно *Аристотелю*, задается тем, что И. есть нечто, не имеющее субъективных частей, т. е. то, что ни о чем не может сказываться в качестве предиката (*Ibid. P. 52–54*).

В поздних сочинениях *Аристотеля*, в т. ч. в «Метафизике», термин

«индивид» употребляется крайне редко и по большей части в техническом значении качества «неделимость» (см., напр.: *Arist. Met.* I 10. 992a; VII 9. 1034a; X 1. 1052b; XIII 8. 1083b). Впрочем, в 3-й кн. «Метафизики» встречаются места, свидетельствующие о сходстве в понимании И. в «Категориях» и «Метафизике»: рассуждая о родах как о началах, Аристотель упоминает «последние роды», к-рым свойственно «сказываться о единичном» (*ἐπὶ τῶν ἀτόμων*), т. е. об индивидуальном (*Ibid.* III 3. 998b; ср.: *Ibid.* 999a). Однако в ряде мест «Метафизики» как о «последнем неделимом» (*τὸ ἔσχατον ἄτομον* — *Ibid.* X 10. 1058b) говорится о виде; это заставило некоторых исследователей предполагать, что Аристотель не смог до конца освободиться от платонического влияния и находил индивидуальное не столько в конкретных вещах, сколько в идеях или формах этих вещей. Вместе с тем последнее мнение оказывается сомнительным, если принять традиц. т. зр. на учение Аристотеля об *индивидуации*, согласно которой материя является принципом индивидуации, т. е. основанием неделимости и индивидуальности многих по числу вещей (см.: *Ibid.* XII 8. 1074a). В рамках важного для Аристотеля в «Метафизике» учения о материи и форме понятие «индивид» также сближается с понятием «целое» (*τὸ σύνολον*, *τὸ ἅπλιν*), к-рое используется для обозначения единичных вещей как единства материи и формы (вида): «Целое — это уже такой-то вид в этой плоти и кости (*τὸ τοιοῦδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκὶ καὶ ὀστοῖς*), Каллий и Сократ; и они различны по материи... но одно и то же по виду...» (*Ibid.* VII 8. 1034a).

Аристотелевское учение об И. как о первых сущностях, имеющих онтологический приоритет перед видами и родами (вторыми сущностями), было оспорено с платонических позиций в сочинениях *Плотина* (III в.) и средних платоников, пытавшихся преодолеть сложности, связанные с переходом от общих идей к конкретным вещам окружающего человека мира. В связи с этим, общим характерным моментом рассмотрения проблематики И. у этих авторов является постановка вопроса о т. н. формах (или идеях) индивидов, т. е. конкретных вещей, и прежде всего конкретных людей. Согласно платонику Альбину (Алкиною), для чело-

веческих И., таких как Сократ или Платон, идей быть не может, поскольку «нет идей... для отдельного (*τῶν κατὰ μέρος*)» (*Albinos. Epitome doctrinae Platonicae sive Didascalicon.* 9. 2 / Ed. P. Louis. P., 1945). Сходную т. зр. высказывал Александр Афродисийский (кон. II — нач. III в.), а также Плотин в раннем 9-м трактате 5-й «Эннеады». По словам последнего, «существуют идеи только всеобщего, [то есть] не Сократа, а лишь человека» (*Plot. Enn.* V 9. 12). В более позднем 7-м трактате той же «Эннеады», озаглавленном «Существуют ли идеи отдельных вещей?», взгляды Плотина выглядят сложнее: на основании того что индивидуальные вещи отличаются друг от друга не только материей, но и бесчисленными формальными особенностями, он, по-видимому, считал, что недостаточно постулировать существование только одной видовой идеи, которой причастны все индивиды (*Ibid.* V 7. 1–3; ср.: *Rist.* 1963).

В сочинениях средних и поздних платоников обнаруживается и формальное определение понятия «индивид». Согласно *Порфирию* (III — нач. IV в.), трактат к-рого «Введение к «Категориям» Аристотеля» оказал значительное влияние на все последующие греч. и лат. интерпретации понятия «индивид», вещи называются И., «потому что каждая из них состоит из специальных свойств (*ἐξ ἰδιότητων*), собрание которых никогда не может оказаться тем же самым у другой вещи» (*Porphyrius. Isagoge sive quinque voces* / Ed. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem Graeca.* V., 1887. Bd. 4. Heft 1. S. 7). У Порфирия также встречается видоизмененное понятие «индивид» из «Категорий» Аристотеля: «Из того, что сказывается [о другом], одно сказывается только об одном, таковы, например, индивидуальные вещи (*τὰ ἄτομα*), как Сократ, этот вот [человек] и этот вот [предмет] (*τὸ οὗτος καὶ τὸ τοῦτο*), другое же сказывается о большем [по числу], например, роды, виды, различающие признаки, собственные и привходящие признаки» (*Ibid.* S. 2). С «Категориями» связан и тот особый акцент, к-рый делается Порфирием на сказывании (предикации). Роды, виды и индивиды для Порфирия есть различные варианты предикатов, при последовательном употреблении к-рых происходит логически верный переход от общих суждений к частным и на-

оборот. Согласно Порфирию, «самый высший род (*τὸ γενικώτατον*) сказывается о всех находящихся под ним родах, видах и индивидах; род, стоящий перед последним видом, — о всех последних видах и индивидах; вид, который есть только вид, — о всех индивидах; индивид — только об одной из отдельных вещей (*ἐφ' ἑνὸς μόνου τῶν κατὰ μέρος*). Называется же индивидом Сократ... этот приближающийся сын Софрониска, если у последнего единственный сын — Сократ» (*Ibid.* S. 7). Т. о., И. в логической системе Порфирия по сути оказывается как сама вещь, так и уникальное имя вещи, к-рое может быть предикатором только ей одной. При этом в отличие от родов и видов, к-рые ограничены определенным числом, «индивиды бесконечны [по числу] (*ἄπειρα*)» (*Ibid.* S. 6).

Свидетельство свойственного поздней античности совмещения платонического и аристотелевского подхода к вопросу об И. присутствует у Александра Афродисийского, который при изложении взглядов платоников замечал, что они называют идеи «частными (*μερικὰς*), поскольку те существуют отдельно и самостоятельно» (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria* / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca.* V., 1891. Bd. 1. S. 785). По мысли Александра, такое существование является отличительным признаком не идей (видов), а индивидов, поскольку «никакое не-индивидуальное и не-частное сущее не может существовать отдельно и само по себе, но имеет бытие в чем-то ином» (*Ibidem*). В отличие от платоников для перипатетика Александра И. является всякая конкретная вещь, доступная эмпирическому наблюдению, т. е. то, что «подлежит показу» (*εἰς δεῖξιν πῖπτεῖν* — *Ibid.* S. 464). В этом смысле Александр называет И. «непосредственно существующими» (*τὰ ἀμέσως ὑπάρχοντα*) и утверждает, что именно исходя из фактов такого непосредственного существования строятся точные науки (*αἱ ἐπιστήμαι*) (*Ibid.* S. 162).

Представления Александра об И. получили дальнейшее развитие в сочинениях др. комментаторов Аристотеля. Аммоний Гермий (V–1-я пол. VI в.) в комментариях к «Категориям» Аристотеля обращал внимание на то, что «указывание» на индиви-

дуальное, о котором говорил Александр, возможно лишь как следствие особого способа существования индивидуальной сущности, к-рой свойственно «проявляться вовне» (φάινεσθαι — *Ammonius*. In *Aristotelis Categoriae Commentarius* / Ed. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. В., 1895. Bd. 4. Н. 4. S. 49). По словам др. комментатора, *Симпликия* (VI в.), не все единое по числу является в силу одного этого также индивидуальным, но лишь «существенно единое по числу» (τὸ οὐσιώδες ἐν ἁριθμῷ μόνον), т. е. то, что может быть «выявлено» как отдельная существующая вещь, «вот это» (*Simplicius*. In *Aristotelis Categoriae Commentarium* / Ed. K. Kalbfleisch // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. В., 1907. Bd. 8. S. 103). Комментаторы продолжали и аристотелевскую тему различения индивидов как частного от родов и видов как общего; так, согласно Аммонию, единичные вещи называются И., поскольку они «не делятся на подобное по виду и неподобное по виду (μη τέμνεται μήτε εἰς ὁμοιοεἶδη μήτε εἰς ἀνομοιοεἶδη)», как роды и виды, но при делении уничтожаются (φθειρεται)» (*Ammonius*. In *Porphyrii Isagogen* / Ed. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. В., 1891. Bd. 4. Н. 3. S. 63). Однако такое представление об И. заключало в себе сложность: в определенном смысле отдельные части индивидуального сущего могли также называться индивидами. Один из способов решения этой сложности был разработан *Давидом Анахтом* (кон. V–1-я пол. VI в.), который предложил понимать «сохранение собственной видовой принадлежности» как неуничтожимый признак индивидуальности. Согласно такому пониманию, «Сократ, лишенный рук, ног и головы, не сохраняет собственного вида (οὐ σώζει τὸ οἰκεῖον εἶδος)» и потому уже обладает некой иной индивидуальностью либо не обладает вовсе никакой (*David*. In *Porphyrii Isagogen Commentarium* / Ed. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. В., 1904. Bd. 18. Н. 2. S. 98). При этом, согласно Давиду Анахту, к-рый здесь следовал Порфирию, индивидуальность формируется из «собственных свойств» (ἐξ ἰδιότητων), к тому же не сущностных, а привходящих (ἐκ συμβεβηκότων). Какие-то свойства могут быть общими для неск. И., но полный набор всех свойств у каждого И. уникален,

поэтому один И. всегда будет отличаться от др. И.: Сократ, «будучи индивидом, состоит из собственных свойств — из плешивости, пузатости, даровитости и из того, что он сын Софрониска. Собрание этих свойств никогда не может оказаться тем же самым у других людей, ибо если кто-либо другой плешив, то не пузат, а если пузат, то не даровит, а если даровит, то не может быть сыном Софрониска» (*Давид Анахт*. Анализ «Введения Порфирия» // Соч. М., 1975. С. 151; ср.: *David*. In *Porphyrii Isagogen Commentarium*. S. 167). Отвечая на вопрос о том, как возможно, чтобы из случайных признаков формировалось индивидуальное сущее, Давид приводил 2 альтернативных ответа: если следовать платонической традиции, то можно признать, «что индивид [не] образуется с помощью случайных признаков», но «познается [с их помощью]» (*Он же*. Анализ «Введения Порфирия». С. 152); если же придерживаться перипатетических взглядов, то вполне можно допустить, что случайные или привходящее для одного становится сущностным для другого, поскольку вносит вклад в формирование его неповторимой сущности.

**Учение об И. и индивидуальности в средневековой латинской философии и теологии.** Определяющее влияние на трактовку понятия «индивид» в раннем средневековье оказало учение *Бозция* (кон. V — нач. VI в.), в свою очередь во многом опиравшегося на труды греч. комментаторов Аристотеля. В комментариях к «Введению к «Категориям» Аристотеля» Порфирия Бозций выделял 3 смысла, в которых может употребляться понятие «индивид»: [1] Индивидом называется то, что вообще не может быть разделено, как единство (unitas) или ум (mens); [2] индивидом называется то, что не может быть разделено по причине твердости, как алмаз; [3] индивидом называется то, предикация чего другим подобным вещам невозможна, как Сократ, ибо, хотя прочие люди и подобны ему, собственное свойство Сократа не может быть предикировано прочим» (*Boetius*. *Comm. in Porphyg.* II 7).

Следуя Порфирию и Аммонию Гермю, Бозций считал, что общими и индивидуальными могут быть как субстанции, так и акциденции: «Когда я говорю «человек», я высказываю универсальную вещь, поскольку

это имя сказывается о многих индивидах; когда же я говорю «Сократ» или «Платон», я высказываю частную вещь (rem particularem), поскольку Сократ не сказывается ни о каком подлежащем; точно так же и в случае акциденции: ведь если я скажу «научное знание» (scientia), то произнесу универсальную вещь... если же скажу «научное знание Платона», то назову частное научное знание (particularem scientiam), — поскольку всякая акциденция, которая подходит индивидам, становится индивидуальной (individuum), — ибо научное знание Платона есть нечто частное, как и сам Платон» (*Idem*. In *Categ. I* // PL. 64. Col. 169). Согласно Бозцию, индивидуальные акциденции характеризуются тем, что они, выражая общие качества или свойства, индивидуализируются при присоединении к И. и потому не могут быть перенесены от одного И. к другому: «Всякая вещь, которая находится в субъекте, но не сказывается ни о каком подлежащем, есть частная акциденция, как, например, некое грамматическое искусство Аристарха или любое индивидуальное грамматическое искусство некоего человека: поскольку оно присуще индивидуальному человеку, оно само сделалось индивидуальным и частным, поскольку же это некое грамматическое искусство пребывает в душе, оно является акциденцией, а поскольку оно не сказывается ни о каком подлежащем, оно есть нечто частное» (*Ibid.* Col. 171). На основании такого рассуждения Бозций подразделял все вещи на 4 класса: универсальная субстанция (substantia universalis, т. е. роды и виды), частная субстанция (substantia particularis, т. е. И.), универсальная акциденция (accidens universale), частная акциденция (accidens particulare).

Приведенные места из комментария к «Категориям» Аристотеля также подтверждают вывод исследователей (см.: *Gracia*. 1984. P. 67–69; *Strub C.* Singularität des Individuums? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze // *Individuum und Individualität im Mittelalter*. 1996. S. 42) о том, что у Бозция как при переводе цитат из Порфирия и Аристотеля, так и в собственных рассуждениях лат. термины individuum (неделимое), singularis (или singulis, единичное), particularis (частное, особое) употребляются в подавляющем большинстве случаев синонимично. Напр.,

рассуждая о различных видах предикации, Боэций замечал: «...индивиды не сказываются ни о чем другом, кроме как о себе самих, то есть о единичных (de singulis), ибо природа индивидов такова, что собственные свойства индивидов заключаются (constat) в одних только [этих] единичных (singulis) индивидах и не переходят ни в какие другие» (*Boetius. Comm. in Porphyg. I 27*); «Сократ есть [кто-то] индивидуальный и единичный (individuus ac singularis)» (*Ibid. II 5*).

Понятия «индивид» и «индивидуальность» применялись Боэцием и при предпринятых им в теологических трактатах попытках соотнести греч. и лат. богословскую терминологию, прежде всего использовавшуюся в триадиологических и христологических спорах. В трактате «Против Евтихия и Нестория» Боэций сформулировал получившее впоследствии большую известность определение личности (лица), к-рую он обозначил как «индивидуальную субстанцию разумной природы» (*naturae rationabilis individua substantia — Idem. Contr. Eutyth. 3*). Следуя традиц. христ. учению, Боэций писал о тождественности терминов «лицо» и «ипостась» и находил соответствие последнему термину в лат. слове *substantia*. При этом он различал термины «субстанция» и «субсистенция». Согласно Боэцию, «субсистенция — это то, что само не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть», а «субстанция — это то, что служит неким подлежащим для других акциденций» (*Ibidem*). Исходя из этого определения, «индивиды есть не только субсистенции, но и субстанции», а более точно — индивидуальные субстанции. Последний термин отождествлялся Боэцием с греч. понятиями «лицо» и «ипостась». Боэций писал (не вполне справедливо) также о том, что у греков слово «ипостась» применялось не к любому индивидуальному существу, но лишь «для обозначения лучших» (*Ibidem*), поэтому «ипостасями» не могли быть, напр., неразумные животные. Тождественные друг другу понятия «личность» и «разумный индивид» (*rationalabile individuum*) в теологических трактатах Боэция впервые получают определенное экзистенциальное измерение, к-рое позволило говорить об их преимущественном и практически эксклюзивном употреблении применительно к разумному существу

(человек, ангелы, Бог), обладающему особым способом существования. Боэций ясно говорит о первичности индивидуальных вещей, причем как онтологической (по существованию), так и гносеологической (в познании): «Сущности могут быть и в универсальных [вещах], но существуют (substant) только в индивидуальных и частных [вещах] (individuis et particularibus)... [при этом] понятие об универсальных вещах получено из частных [вещей]» (*Ibidem*).

Представления Боэция об И. получили широкое распространение в ранней средневековой философии (X–XII вв.); у большинства мыслителей этого периода можно найти лишь различные толкования и популяризацию взглядов Боэция без попыток их углубления или критического рассмотрения. Показательным примером восприятия понятия «индивид» широкими кругами монастырских и университетских теологов, не занятых специально данной проблематикой, является краткое изложение представлений об И., предложенное *Одо*, еп. Камбре (XI–XII вв.), в небольшой главке трактата «О первородном грехе». В духе логического схематизма И. здесь называется «соединением» (*contractum*) собственных свойств (*proprietas*) с акциденциями. Следуя традиции, *Одо* отмечал, что виды и роды сказываются об индивидах, сами же И. ни о чем не сказываются. При этом в виде может быть и один уникальный И., о к-ром будет сказываться этот вид, как, напр., «об этой птице — феникс, об этом мире — мир, об этой звезде — солнце» (*Odo Cameracensis. De peccato originali. II // PL. 160. Col. 1080*). Определенный интерес представляет проводимое *Одо* различие между сказыванием «сообразно универсальному» и сказыванием «сообразно целому». В последнем случае речь идет не об И. как о логических частях вида и рода, но об И. как о физических частях целого, при достижении к-рых останавливается деление: «Существует неделимое (*individuum*) в целом (*in toto*), которое есть часть целого и на которое делится целое, причем так, что само [неделимое] в силу своей малости уже не может быть разделено, как, например, единство в числах, точка в линии или во времени, буква в речи, атом (*atomus*) в теле» (*Ibidem*). Подчеркивая различие между 2 смыслами индивидуальности, *Одо* писал:

«Как наиболее нижнее среди универсального, так и наименьшее среди целого называется индивидом. Последнее — поскольку не делится на что-либо меньшее, первое — поскольку не сказывается о чем-то более низком. Индивид [в смысле] целого образует, но не образуется сам; индивид [в смысле] универсального делит, но не делится сам. Индивид целого есть нечто первое в сложении (*in constitutione*) целого, индивид универсального есть нечто последнее в делении универсального». Помимо определенного аналогического сходства *Одо* выделял и фундаментальное различие между 2 видами И.: «Индивид универсального имеет в себе само универсальное, причем в целостности и вполне (*totum et perfectum*), индивид целого не имеет в себе ничего от целого, кроме себя самого» (*Ibidem*).

Несмотря на вторичность большинства представлений *Одо* об И., именно у него обнаруживается 1-е известное совр. исследователям смысловое разведение понятий «индивидуальное» (*individualis*) и «единичное» (*singularis*). Термин «единичное» у *Одо* выводился за рамки противопоставления «общее — частное» и использовался как обозначение для всякой существующей вещи, к-рую сам факт отдельного существования отличает от любой др. вещи. Если нечто может быть обозначено как «вот это нечто», то оно в силу одного этого и до всяких иных дистрикций является единичным. Поэтому, по мысли *Одо*, все вещи суть «единичности», но не все индивидуальны: «Единичным называется то, что благодаря некоему собственному качеству (*proprietas*), отличается от всего другого. И это отличие какой угодно вещи от всех прочих бывает не только в случае индивидов, но и в случае универсалий. Ведь универсалии имеют свои собственные качества, благодаря которым они — пусть даже не в чувстве, но в разуме — отличаются от иных. Ибо разум силой собственной пронизательности схватывает природу универсалий и отличает их друг от друга и от индивидов. И потому, хотя они и являются общими, они имеют некую единичность своей сущности, как и индивиды. Итак, всякая сущность единична, как индивидуальная, так и универсальная, поскольку она обладает единичностью своей сущности, благодаря которой созерцается в отдельно-

сти (*singulatim*) от иных [вещей]. Поэтому всякий индивид единичен, но не все единичное индивидуально, поскольку индивидуально лишь то, что не сказывается ни о чем другом. А единично все» (*Ibidem*).

Идея о необходимости различать понятия «индивидуальное» и «единичное» нашла свое продолжение в сочинениях видного теолога XII в. Гильберта Порретанского. Практически дословно повторяя высказывания Одо, Гильберт писал: «Все, что есть, есть единичное (*singulare*); однако не все, что есть, есть индивидуально» (*Gilbertus Porretae. Commentaria in librum De duabus naturis et una persona Christi // PL. 64. Col. 1371*). Гильберт строил своеобразную иерархию частных вещей, утверждая, что всякая личность (лицо) есть И., а всякий И. есть единичность. При этом это положение необратимо: нельзя сказать, что всякая единичность есть И., а всякий И. — личность (*Idem. Commentaria in librum De Trinitate // PL. 64. Col. 1279*; ср.: *Strub C. Singularität des Individuums? // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 43–44*). Разница, фиксируемая между этими 3 понятиями у Гильберта, вытекает из его сложной метафизической системы.

При построении своей метафизики, во мн. частях проникнутой платоническими мотивами, Гильберт исходил из необходимости соединения платоновского учения о божественных идеях или формах всего с аристотелевской идеей первичности конкретных эмпирически доступных вещей, непосредственно данного. Конкретные вещи этого мира образуются, по учению Гильберта, путем соединения мн. форм, первым прообразом для к-рых являются идеи Божественного Ума. Согласно Гильберту, всякая вещь определяется своей «особенностью» (*proprietas*), к-рая складывается из всех сущностных и акцидентальных форм, собирающихся в уникальное единство в каждой конкретной вещи. Это единство Гильберт называл «полной формой» (*tota forma*) вещи или «совокупной особенностью» (*collecta proprietas*). Такая полная форма каждой вещи не похожа на любую др. форму и принадлежит только этому одному конкретному существу (см.: *Rijk L. M., de. Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers // Vivarium. 1988. Vol. 26. N 2. P. 77*). Вместе с тем образующие

ее формы могут быть подобны (*conformis*) друг другу. Так, в каждом человеке присутствует форма «человечность». Согласно Гильберту, это не одна и та же форма, но множество частных форм, к-рые при этом во всем подобны друг другу и отличаются лишь нумерически. По мнению совр. исследователей (см., напр.: *Nielsen L. O. Theology and Philosophy in the 12<sup>th</sup> Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180. Leiden, 1982. P. 58, 61; Rijk. Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers. P. 78*), именно для обозначения таких объектов Гильбертом было введено понятие «единичность» (*singularitas*, сингулярность), которое в рамках его учения в дальнейшем приобрело более универсальное значение. «Единичность становится у Гильберта неопределимым основным понятием, которое полагается в основание всех прочих положений. У этого понятия нет противостоющего ему понятия, и потому оно всеохватно. Всякая вещь есть единичная вещь, всякая сущность есть единичная сущность, всякое свойство есть единичное свойство» (*Jacobi K. Einzelnes — Individuum — Person: Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 9*; ср.: *Gracia. 1988. P. 174*). Единичность, согласно Гильберту, указывает на нумерическое (и только нумерическое) отличие вещей друг от друга, фиксируемое независимо от их похожести. При этом, поскольку все вообще единично, «единичность, будучи связана с различием и индивидуальностью, не исчерпывается представлениями об инаковости или о неподобии» (*Ibidem*). Поэтому единичными могут быть роды и виды Аристотеля, а также всевозможные качества и свойства. Гильберт в связи с этим выделял 2 смысла единичности: «Нечто из единичного является взаимно подобным другому сообразно всей своей особенностью (*proprietas*) в целом. И все [такие единичности] на основании этого подобия называются «делимое одно» (*unum dividum*), как, например, различные качества различных тел равные (в смысле подобия. — Д. С.) сообразно всему в целом их виду» (*Gilbertus Porretae. Commentaria in librum De duabus naturis et una persona Christi // PL. 64. Col. 1371*). Этот 1-й смысл единич-

ности применим к любым объектам вообще.

Понятие «индивид» у Гильберта служит для выделения 2-го смысла единичности. Это понятие задает область, в к-рую входят вещи, отличающиеся чем-то в своей «особенности» от всех прочих: «Другие же [единичности] неподобны (*dissimilia*) всем другим сообразно некоторой части своей особенности (*proprietas*). Именно они все являются на основании этого неподобия индивидами, как, например, этот камень, то дерево, этот конь, тот человек» (*Ibidem*). Согласно Гильберту, всякий И. потому и считается И., что его целостная форма не может быть разделена на иные формы без ущерба для его сущности и существования, а также не может оказаться у него общей с кем-то еще. Т. о., индивидуальность задается сущностным единством и уникальностью каждой конкретной вещи.

Др. возможный подход к пониманию индивидуальности, намеченный Гильбертом, коренился в его представлении о том, что всякое конкретное сущее есть сущее не простое, а составное и потому структурно подразделяется на 2 элемента: *id quod est* (то, что есть) и *id quo est* (то, благодаря чему есть). Следуя терминологии Боэция, 1-й элемент Гильберт называл *subsistens* (субсистирующее), 2-й — *subsistentia* (субсистенция). Согласно Гильберту, бытие всякого сущего определяется не только тем, чем именно является это сущее, но и всей совокупностью факторов, влияющих на его конкретное существование, к-рые и придают этому существованию единство и своеобразие. По мнению Гильберта, всякая вещь (*id quod est*) единична, поскольку она сформирована уникальным сочетанием задающих ее факторов (*id quo est*). При этом каждое *id quo est* также единично, так что в результате множественность единичных субсистенций, соединенных одним субсистентом, превращается в единую вещь (см.: *Nielsen. Theology and Philosophy in the 12<sup>th</sup> Century. P. 59*). Именно такая вещь, т. е. неповторимое единство *id quod est* и *id quo est* является И. При этом уникальность сочетания *id quo est* отличает одного И. от другого: «Платон от Цицерона отличается тем, что ни один из них не есть [именно такой] благодаря тому, благодаря чему [именно таким] является другой,

да и вообще нет ничего такого, что было бы [именно таким] благодаря тому, благодаря чему [именно таким] является любой из них» (*Gilbertus Porretae. Commentaria in Librum De Trinitate // PL. 64. Col. 1295*).

Как и Боэций, Гильберт отмечал, что в формальном смысле понятия «индивид» и «личность» совпадают, так что все И. суть личности. Однако, также следуя Боэцию, он замечал, что термин «личность» в философском языке используется преимущественно по отношению к разумным существам, и одобрял такое сужение понятия. В целом определенное и строгое решение этого вопроса Гильберт не предложил: он соглашался с тем, что формально можно называть личностью животное или дерево (см.: *Ibidem*), хотя замечал, что философское понятие «личность» применимо лишь к таким И., «полная форма» к-рых при соединении с др. формами не образует новой формы, т. е. нового И. Так, из деревьев можно построить дом, но найти форму, соединяющую 2 людей (т. е. две человеческие личности) в одну индивидуальную вещь невозможно (см.: *Nielsen. Theology and Philosophy in the 12<sup>th</sup> Century. P. 63*). Последний тезис оказался важным в вопросе о том, является ли отделенная от тела душа человека личностью. Согласно Гильберту, такая душа есть И., однако не есть личность, поскольку часть личности сама быть личностью не может (*Ibid. P. 64*). Однако и здесь у Гильберта отсутствовала определенность: в ряде др. пассажей он утверждал, что душа есть только единичность, поскольку как форма (ср. учение Аристотеля о душе) она подобна др. формам и не может сама по себе обладать индивидуальностью (*Ibidem*).

В строгой и лаконичной форме учение Гильберта об И. было представлено в анонимном трактате порретанской школы «*Compendium logicae Porretanum*» (Порретанский учебник логики; между 1155 и 1170). В нем, в частности, давалось такое определение И.: «Индивид есть форма, собранная (*collecta*) из множества субстанциальных и акцидентальных особенностей одного и того же субъекта, поскольку никакая [вещь] не может быть подобна другой или другим [вещам] сообразно полноте своих особенностей. Или же сам [этот] субъект называется индивидом в смысле не-делимого (*non di-*

*viduum*), то есть не-сообщаемого (*non communicabile*), то есть как не имеющий сообразно индивидуальной форме ничего общего с чем-то иным» (*Compendium logicae Porretanum ex codice collegii Corporis Christi 250: A Manual of Porretan Doctrine by a Pupil of Gilbert's // CIMAGL. 1983. T. 46. P. 49*). Во 2-й части этого определения явно отождествление понятия «индивидуальность» (неделимость) с понятием «несообщаемость», т. е. невозможность понимать что-то как общее для 2 и более субъектов. В неясной форме присутствовавшая у Гильберта, эта идея оказалась весьма важной для последующей философской традиции.

У Рихарда Сен-Викторского (XII в.) понятие «несообщаемость» заменяет понятие «индивидуальность» в восходящем к Боэцию определении личности, поскольку традиц. формулировка этого определения, согласно Рихарду, не могла быть применена к Лицам Св. Троицы. В соответствии с рассуждением Рихарда, Троица есть единая субстанция. Если применить к ней определение Боэция, то получится, что Троица как неделимая (*individa*) субстанция есть одна личность (лицо), что противоречит церковному учению о трех Лицах Св. Троицы. Поэтому понятие «неделимая субстанция» Рихард предложил заменить понятием «несообщаемое существование» (*incommunicabilis existentia*). В результате понятие «индивид» исчезло из определения Лиц Св. Троицы: «Божественное Лицо есть несообщаемое существование божественной природы» (*De Trinitate. IV 22 // PL. 196. Col. 945*). Однако по сути атака Рихарда была направлена не против понятия «индивидуальность», а против эквивокального термина «субстанция», поскольку чуть ниже он соглашался признать в качестве общего описания как для тварной личности, так и для нетварного Божественного Лица выражение «индивидуальное существование разумной природы» (*rationalis naturae individua existentia — Ibid. Col. 946*).

Современник Гильберта Порретанского Петр Абеляр обращался к вопросу о смысле понятия «индивид» при анализе сочинений Боэция; его позиция в нек-рых моментах сближается со взглядами Гильберта, однако включает меньше метафизических тонкостей и отличается ярко выраженной логической направлен-

ностью. Для характеристики индивидуальности Абеляр использовал особое понятие «различение» (*discretio*). Согласно Абеляру, «нет никакой вещи, которая не была бы различной (*discreta*)» (*Abaelardus. Logica «Ingredientibus»: Glossae super Praedicamenta // Idem. Philosophische Schriften. Münster, 1921. Bd. 1. H. 2. P. 158*). Именно различие вещей и задает их индивидуальность: смысл понятия «индивид» заключается «в одном только личностном различии (*personali discretione*), то есть в том, что одна вещь сама по себе (*res una in se*) отличается от всех остальных» (*Idem. Logica «Ingredientibus»: Glossae super Porphyrium // Ibid. 1919. Bd. 1. H. 1. P. 64*). Абеляр считал, что это отличие не обуславливается акциденциями, но есть сущностное качество вещи, к-рая по самой своей природе отличается от всех проч. вещей: «Даже если удалить все акциденции, [вещь] всегда будет оставаться сама по себе личностно одной» (*Ibidem*). Напр., человек, лишенный таких качеств, как лысость и курносость (акциденции Сократа), все равно останется «этим человеком» (*hic homo*), т. е. конкретным человеком, а не человеком вообще (*Ibidem*). Тем самым индивидуальность становится у Абеляра абсолютным свойством всякой вещи, ее внутренним качеством, к-рое не зависит ни от каких внешних факторов. По мысли Абеляра, для того чтобы говорить об индивидуальности вещи, достаточно логически вычленив в ней 2 момента: эта вещь должна представлять собой целостное единство, т. е. быть «одной в себе» (*unum in se*), и должна отличаться от всех проч. вещей. При этом отличие одного И. от другого всецело: оно относится как к форме, так и к материи вещи. Жесткой критике Абеляр подвергал распространенное учение о том, что И. формируется благодаря присутствию некоего «индивидуального отличительного признака» (*differentia individualis*), сущностного или акцидентального. Согласно Абеляру, И. не меняется при смене к.-л. его акциденций, но, напротив, остается тем же, поэтому формальные акциденции не могут быть основанием индивидуальности (см.: *Ibid. P. 64–65*). Признавая, что могут существовать описания И., уникальным образом их характеризующие, Абеляр вместе с тем считал, что набор присутствующих в таких описа-

ниях признаков и качеств является следствием, а не основанием индивидуальности. Т. о., индивидуальное бытие И. «для Абельяра изначально и не нуждается в объяснениях» (*King P. Metaphysics // The Cambridge Companion to Abelard / Ed. J. E. Brower, K. Guilfooy. Camb., 2004. P. 74; см. также: Wade. 1963.*)

В период высокой схоластики позиция Боэция и его комментаторов в вопросе об И. продолжала оставаться доминирующей, однако серьезное влияние на ее интерпретацию оказывали вошедшие в оборот с XII в. переводы неизвестных ранее лат. Запада сочинений Аристотеля, а также его араб. комментаторов. Проблема И. и индивидуального в этот период рассматривалась преимущественно в рамках общей проблематики универсалий и являлась производной от проблемы существования и предикации общих понятий. Лишь начиная с Оккама среди номиналистически настроенных мыслителей единичное и индивидуальное становится наиболее важным предметом мысли, тогда как общие категории и понятия объявляются онтологически и гносеологически вторичными. При этом для мн. мыслителей этого периода характерна фиксация двойного смысла понятия «индивид», представленная, напр., в широко распространенном в средневек. ун-тах трактате «*Summulae logicales*» (Краткий свод логики) Петра Испанского (буд. папа *Иоанн XXI*; XIII в.). Во 2-й кн. трактата Петр Испанский дает логическое определение И., связанное с определением у Порфирия: «Индивид есть то, что сказывается только лишь об одном, как Сократ» (*Petrus Hispanus. Summulae logicales. Hildesheim, 1981. P. 56v*). В 3-й кн. И. интерпретируется уже не логически, а онтологически, как синоним первой сущности Аристотеля: «Индивидуальными субстанциями называются первые сущности» (*Ibid. P. 80*).

Понятие «индивид» часто встречается в философских и теологических сочинениях *Альберта Великого* († 1280), причем как в узком смысле, восходящем к Боэцию, так и в более широком смысле, при употреблении в к-ром оно сближается с понятием «единое» (*unum*). Важная в системе Альберта категория «единство» определяется через неделимость вещи и связанную с ней отделенность от др. вещей: «Единое неделимо в себе (*indivisum in se*) и отделено (*divi-*

*sum*) от иного» (*Albert. Magn. De homin. II 80. 2*). Подобное понимание единства через неделимость было позднее воспринято такими средневековыми мыслителями, как *Бонавентура*, *Фома Аквинский*, *Иоанн Дунс Скот* и др.

Как видно из трактата «О человеке», Альберту Великому, обладавшему беспрецедентным для средневековья кругозором, было известно (по-видимому, через посредство трактата «О душе» Аристотеля) исходное греч. слово *ἄτομον* (лат. *atomus*) в том значении, в к-ром оно встречалось в сочинениях Демокрита и Левкиппа, т. е. в качестве обозначения неделимых частиц, из которых состоит все сущее. В частности, он замечал, что, по Демокриту, «субстанция души состоит из огненных сферических атомов; от неделимости (*ab indivisibilitate*) атомов она обладает бестелесностью, от круглости — подвижностью, а от огненности — теплом и легкостью» (*Ibid. I 3. 1*). Это учение Альберт находил неудовлетворительным, а сам термин «атом», отождествляемый с термином «точка» (*punctum*), употреблялся им лишь в указанном узком значении и не соотносился с лат. аналогом *individuum*.

Понятие «индивид» рассматривалось Альбертом как в логическом, так и в онтологическом смысле. Логическое рассмотрение строилось на традиц. аристотелевской идее предикации: И. — это то, что не предикцируется, т. е. не сказывается ни о чем, кроме одной особи вещи. При этом даже о такой вещи И. сказывается в особом смысле непрямо́й предикации, или обозначения. В связи с этим Альберт ввел важное различие между понятием «индивид», употребляемым в широком смысле (*individuum vagum*), и понятием «индивид», употребляемым в узком, или конкретном смысле (*individuum certum*). Представление об особом рода единичном, к-рое одновременно является общим для др. единичных вещей, вероятно было заимствовано Альбертом у *Ибн Сины* (Авиценны), к-рый писал о «единичном (*singulare*) в широком и неполном (*incertum*) смысле» (см.: *Avicenna. Liber primus naturalium: Tractatus primus: De causis et principiis naturalium / Ed. S. van Riet. Louvain; Leiden, 1992. P. 12–13*). Согласно Альберту, «индивид в широком смысле» может сказываться о многом, однако при

этом сказывается он не как нечто индивидуальное, но как вид: «Индивид в строгом смысле (*individuum certum*) не сказывается ни о чем, кроме как об одной единственной отдельной и обозначенной [вещи]... тогда как индивид в широком смысле (*individuum vagum*) сказывается о многих вещах, однако не сказыванием индивида, но сказыванием вида» (*Albert. Magn. De praedicab. 4. 7*). Согласно мысли Альберта, индивидуальным является, напр., наименование «человек», употребляемое не по отношению к людям вообще, но по отношению к конкретному человеку, на которого можно непосредственно указать. Индивидуальным в широком смысле является и имя Сократ, к-рое может быть применимо ко мн. И., не будучи при этом видом для них. Переход от И. в широком смысле к И. в строгом смысле осуществляется, по Альберту, через максимально точное задание особых акцидентальных личных характеристик И. (*proprietates accidentales*). Ссылаясь на Боэция (сходное рассуждение последнего см.: *Boetius. Comm. in Porphyry. // PL. 64. Col. 114*), Альберт выделял 7 личных характеристик, сочетание к-рых уникально для каждого И. и не может быть общим у 2 разных И.: личная форма (*propria forma*), личный облик (*figura*), личное родство (*parentela*), личное наименование (*nominatio*), личное отечество (*patria*), личное время (*tempus*) и личное место (*locus*). Альберт особо подчеркивал, что это не какие-то общие акциденции, которые могут быть абстрагированы от вещи, но ее характеристики в данный момент времени и в данном месте, задающие ее уникальное существование: «Все это не может быть абстрагировано от этой вещи, поскольку [существует] как именно это, именно здесь и именно сейчас (*per hoc et hic et nunc*)» (*Albert. Magn. De praedicab. 4. 7*).

Особое внимание Альберт уделял вопросу о соотношении И. как частного и вида как общего. Со ссылкой на Боэция Альберт учил, что все бытие И. заключено в том виде, к которому они принадлежат: «Вид, как говорит Боэций, есть полное бытие (*totum esse*) для индивидов» (*Ibidem*). При этом вид не делится на И. как на составные части; по утверждению Альберта, речь должна идти скорее о причастности И. виду: И. относятся к виду «как нечто единичное,

сообразно полному бытию и силе (potestatem)», они «имеют в себе вид и причастны ему» (in se habentia speciem et participantia — Ibidem). В др. месте Альберт говорит о виде как о «сущностном подобии», существующем между И. (Ibid. 4. 2). Это сущностное подобие, согласно Альберту, задается «общей природой» (natura communis), тогда как отличаются друг от друга И. одного вида благодаря материи, и потому их можно называть «частными [вещами], определенными в материи» (particularia in materia determinata — Ibidem). Т. о., Альберт ясно постулирует сущностное превосходство общего над частным, поскольку сущностное бытие последнего всецело определяется его родо-видовой природой.

Вся система взаимосвязей различных терминов, касающихся соотношения общего и частного в вещах, выстраивается Альбертом в комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского: «Применительно к низшим [вещам] существует четыре [наименования], а именно: вещь природы (res naturae), субъект, суппозит, индивид, применительно же к вещам разумным к ним добавляется пятое [наименование], а именно личность. Под вещь природы мы понимаем сложение (compositum) из материи и формы... Суппозит же добавляет к вещи природы отношение к общей природе, которой он подчиняется как несообщаемый. Субъект же... есть сущее, полное в себе, дающее возможность иному существовать в нем... Индивид же есть нечто, имеющее индивидуализирующие акциденции (accidentia individuanta). Личность же применительно к разумной природе обозначает несообщаемое...» (Albert. Magn. In Sent. I 26. 4). Альберт специально оговаривает, что понятия «индивид» и «единичность» применительно к Богу древними церковными писателями не употреблялись и могут использоваться лишь условно: «Индивид и единичное не в собственном смысле употребляются применительно к божественным предметам (in divinis)» (Ibidem; подробнее о соотношении понятий «индивид» и «личность» у Альберта см.: Anzulewicz H. Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 124–160).

Учение об И. Роджера Бэкона († после 1290) во мн. частях сходно с уче-

нием Альберта, однако по ряду позиций между этими авторами имела место серьезная полемика, отраженная в их сочинениях. В трактате «Communia naturalium» (Общая физика) Бэкон отмечал наиболее принципиальный пункт расхождения: согласно Альберту и его единомышленникам, индивидуальность формируется посредством вида и присоединяемых к нему акцидентий. Бэкон, напротив, полагал, что всякий И. с момента возникновения обладает индивидуальностью, т. е. «индивид, поскольку он индивид, по природе имеет истинное бытие и свою сущность прежде, чем возникает его универсальное, и потому ни [само] универсальное, ни что-либо добавленное к нему не производит индивида» (Rogerus Baconus. Communia naturalium // Idem. Opera hactenus inedita. Oxf., 1910. Vol. 2. P. 99). Для Бэкона И. предстает как уникальным творением Бога, к-рое в самом себе содержит основания и начала своей индивидуальности: «Собственные начала (principia propria), входящие в сущность индивида, создают его» (Ibidem). В силу такой уникальности И., по Бэкону, обладает особой ценностью в мироздании: «Природа тайно действует в вещах, так что, когда рождается этот [конкретный] человек, рождается человек [вообще]; это причина того, что один индивид превосходит все универсалии мира. Ибо универсальное есть не что иное, как соотношение (convenientia) многих индивидов» (Ibid. P. 94). Примечательно, что ценность И. обосновывается Бэконом теологически, через обращение к идее Божественного Промысла о мире, к-рый направлен не на «человека вообще», но всегда на конкретного («единичного») человека: «Бог сотворил этот мир не для универсального человека, но для единичных личностей; Он сотворил и искупил человеческий род не ради универсального человека, но ради единичных личностей; слава уготована не универсальному человеку, но избранным личностям, число которых точно. И из этого ясно, что единичное несравненно лучше универсального» (Ibid. P. 95). Твердо заявленная Бэконом установка на первичность и уникальность И. позднее была воспринята Иоанном Дунсом Скотом и Оккамом, стремившимися более тщательно раскрыть внутреннюю структуру индивидуальности.

Перенесение акцента с сущностного анализа понятия «индивид» на рассмотрение его в рамках учения об индивидуации (т. е. о возможности, критериях и условиях индивидуального существования), заметное уже у Альберта Великого и Р. Бэкона, еще более усиливается в последующей средневековой философии. Вместе с тем при анализе конкретных вопросов, связанных с различными аспектами проблемы индивидуации, уточнялись и углублялись представления об И. и индивидуальности. При этом рассмотрение соответствующей проблематики соотносилось с теологическими задачами, при решении к-рых использовалось понятие «индивид». На протяжении XIII в. сформировался устойчивый круг вопросов, при рассмотрении которых обращение к анализу смыслов индивидуальности оказывалось неизбежным. К этим вопросам прежде всего относились: проблема логико-онтологического соотношения общего и частного, проблема понятия «личность» применительно к Богу и человеку, проблема познания индивидуальных вещей, а также специфически богословские вопросы о способе существования двух природ в одной Ипостаси (или одном Лице) Иисуса Христа и о способе пресуществления в Евхаристии (см.: Portalupi E. Das Lexicon der Individualität bei Thomas von Aquin // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 61–62).

Все обозначенные аспекты учения об И. в той или иной степени разрабатывались в сочинениях Фомы Аквинского (1225–1274), весьма часто пользовавшегося термином «индивид» и производными от него терминами. Следуя сложившейся традиции, Фома различал И. в общем смысле, «имя второй интенции», т. е. общее понятие об И., приложимое к каждому конкретному И., и И. в узком смысле «первой интенции», т. е. любой единичной вещи: «Индивид может обозначаться двояко: либо посредством имени второй интенции (per nomen secundae intentionis), каковыми являются имена «индивид» или «единичное» (singulare), которые обозначают не единичную вещь (rem singularem), но интенцию единичности (intentionem singularitatis), либо посредством имени первой интенции, которое обозначает [саму] ту вещь, с которой соотнобразуется интенция частного бытия (particularita-

tis)» (*Thom. Aquin. In Sent. I 23. 1. 3*). Фоме было известно греч. происхождение термина «индивид»: так, приводя слова прп. *Иоанна Дамаскина* о том, что Христос воспринял человеческую природу *ἐν ἁτόμῳ*, Фома всюду поясняет это: «то есть в индивиде» (*id est in individuo*; см.: *Thom. Aquin. In Sent. II 16. 1. 3*; *Ibid. III 5. 3. 3*; *Ibid. III 6. 1. 1*; *Idem. Sum. th. III 2. 5*). В этой связи, согласно Фоме, наиболее общий и лежащий на поверхности смысл понятия «индивид» — нечто простое и неделимое, противоположность составного и сложного: сложное делится «вплоть до индивидов» (*usque ad individua*), сами же *И.* уже не делятся (*Idem. Sententia Libri Politicorum. I 1. 8*). В более узком смысле, также связанном с идеей неделимости, *И.* есть то, «что отделено (*divisum*) от всего другого, что существует или может существовать в том же виде, но само по себе существует как неделимое (*in se indivisum existens*)» (*Idem. In Sent. IV 12. 1. 1*); «нераздельное (*indistinctum*) в себе, но отделенное (*distinctum*) от других» (*Idem. Sum. th. I 29. 4*). Нек-рые исследователи видели в такой двойной характеристике отголосок различения индивидуального и единичного (сингулярного), к-рое в явной форме у Фомы отсутствует. По мысли Р. Паниккара, принцип единичности основывается на внешних факторах и служит тому, чтобы отличить одну вещь от другой, тогда как принцип индивидуальности основывается во внутреннем устройении вещи, способной к самоидентичности, и потому «сингулярность есть нумерическое качество, а индивидуальность имеет онтологический характер» (*Panikkar. 1975. P. 161–162*). Фундаментальным свойством всякого *И.* является «несообщаемость» (*incommunicabilitas* — *Thom. Aquin. Quaestiones disputatae de potentia. 9. 6*), вслед. чего *И.* не может быть «во многом» (*in multis, in pluribus*) и обладает уникальными и неповторимыми пространственно-временными характеристиками (*hic et nunc*).

Онтологически особое положение индивидов задается тем, что, согласно Фоме, лишь они обладают «безусловным бытием»: «Нет никакого безусловного бытия (*simpliciter esse*), кроме [бытия] индивидов» (*Thom. Aquin. In Sent. I 23. 1. 1*). В этом смысле индивидуальность отождествляется Фомой с единством: «Все что

угодно, насколько оно обладает бытием, имеет [также] единство и индивидуальность» (*Idem. Responsio de 108 articulis ad magistrum Ioannem de Vercellis. 108*). Индивидуальность также неразрывно связана с актуальным (а не с мысленным или потенциальным) существованием вещи: согласно Фоме, всякий *И.* должен быть «актуально сущим (*ens actu*) либо сам по себе, либо в чем-то ином» (*Idem. In Sent. IV 12. 1. 1*). По мысли Фомы, все существующее — индивидуально, даже универсалии обладают реальным бытием постольку, поскольку они индивидуализируются в конкретных вещах: «Универсалии имеют бытие в вещах природы не как универсалии, но лишь соответственно тому, как они индивидуализированы» (*Idem. Quaestiones disputatae de anima. 1*).

Вопрос об индивидуальных акциденциях ставился Фомой в связи с учением о пресуществлении, происходящем в таинстве Евхаристии. Согласно традиционному представлению, с к-рым соглашался Фома, акциденции получают свое индивидуальное существование благодаря субстанции или субъекту, с к-рыми они соединены (см., напр.: *Idem. Sum. th. I 29. 1*). Однако в случае евхаристического пресуществления субстанция (сущность) меняется, а акциденции остаются прежними. Поясняя кажущееся противоречие, Фома отмечал, что индивидуация акциденций может происходить не только посредством сущности субъекта, но и посредством особого «измеряемого количества» (*quantitas dimensiva*), к-рое становится субъектом акциденций (*Ibid. III 77. 2*).

При рассмотрении вопроса о том, можно ли считать, что во Христе две ипостаси или два индивида, Фома уточнил смысл использования понятия «индивид» применительно к чему-либо, являющемуся частью другой, более сложной вещи. Согласно Фоме, «как эта вот рука называется индивидом, или единичным, или частным, так и человеческая природа во Христе есть индивид, единичное или частное» (*Idem. In Sent. III 6. 1. 1*). Т. о., считал Фома, любые части сложных вещей, которые можно помыслить как обладающие собственным существованием, могут называться индивидами в широком смысле. Продолжая рассуждение, Фома замечал, что такие термины, как «личность» («лицо»),

«ипостась», «суппозит», «вещь природы», могут относиться исключительно к самостоятельным существующим вещам (*per se subsistentia*), тогда как термины «индивид», «единичное», «частное» могут относиться как к вещам, существующим самостоятельно, так и к вещам, существующим в качестве составных частей чего-либо иного. Поэтому, заключал Фома, можно говорить в разных смыслах и об одном, и о двух (или многих) *И.* во Христе: «Мы говорим, что ипостась есть индивид; следовательно, поскольку имеет место совершившееся в ипостаси единение [природ], оно совершилось и в индивиде, так что в этом смысле мы можем говорить, что во Христе один индивид, однако же в ином смысле в Нем два или много индивидов...» (*Ibidem*). В «Сумме против язычников» Фома соотносил понятие «полный индивид» (*individuum completum*), применяющееся к субстанциям, с понятиями «личность» и «ипостась», употребляемыми в том же смысле, но в отношении исключительно «разумной природы» (*natura intellectualis*) (*Idem. Sum. contr. gent. IV 48. 2*). Как полагал Фома, индивидуальное и частное «более точным и совершенным образом» обнаруживается среди «разумных субстанций» (*in substantiis rationalibus*), к-рым свойственно иметь «власть над своим действием» (*dominium sui actus*), поэтому для обозначения этих особых вещей было введено отдельное имя — «личность» (*persona*) (см.: *Idem. Sum. th. I 29. 1*). Разумные *И.* отличаются от неразумных среди прочего и тем, что Промысл Божий применительно к разумным *И.* действует отдельно в отношении каждого, тогда как применительно к неразумным он действует «сообразно виду» (см.: *Idem. Sum. contr. gent. III. 111–113*).

Особый важный пласт в посвященных индивидуальности размышлениях Фомы составляет гносеологический анализ индивидуального, т. е. вопросы о познаваемости индивидуальных вещей (как человеком, так и Богом) и о механизмах такого познания. Поскольку, согласно Фоме, материальные индивидуальные вещи не могут быть непосредственно доступны разуму, всякий *И.* сначала воспринимается чувствами и преобразуется в особый образ, или представление — «фантазм». Затем на основании совокупности фантазмов

активный разум создает общее понятие, с к-рым уже может работать собственно интеллект. Т. о., И. как таковые не мыслятся разумом и не могут быть объектом точного научного познания: «Индивиды... не поддаются под рассмотрение вида; не существует и разума (intelluctus) их, но лишь чувство (sensus)» (*Thom. Aquin. Sentencia super Meteora*). Однако в ряде текстов Фома говорил об особой, непрямой мыслимости И., существующей благодаря связи разума и «мыслительной силы» (*vis cogitativa*), которая обрабатывает и обобщает единичные данные чувств (подробнее о познании единичного согласно Фоме см.: *Klubertanz G. P. St. Thomas and the Knowledge of the Singulars // The New Scholasticism*. 1952. Vol. 26. P. 135–166; *Bérubé*. 1964. P. 41–61).

Со 2-й пол. XIII в. вопрос об И. практически полностью смещается в область споров об индивидуации и о принципе индивидуации. Хотя большинство средневеков. авторов претендовали на то, что при рассмотрении этого комплекса проблем они опираются на учение Аристотеля, совр. исследователи выделяют неск. устойчивых позиций относительно принципа индивидуации, с трудом согласующихся друг с другом. Значительное внимание различным аспектам проблемы индивидуации уделяли в своих сочинениях такие мыслители этого времени, как *Генрих Гентский*, Иоанн Дунс Скот, Годфруа из Фонтене, Петр Ауреоли, Иоанн Бэконторп, Иаков из Витербо, Рихард из Мидлтона, Генрих из Харкли, Уолтер Барли и др. (см. ст. *Индивидуация*). Одним из наиболее важных частных вопросов, посвященных индивидуации, но внутренне связанных с пониманием природы И., был вопрос об индивидуальности «отделенных субстанций», т. е., применительно к христ. вероучению, ангелов. Значительное распространение в XIII в. получила позиция Фомы Аквинского, согласно к-рому для ангелов, лишенных индивидуализирующей материи, И. тождественен виду, поэтому каждый ангел есть одновременно отдельный И. и особый вид. Однако это учение Фомы оспаривалось мн. теологами, видевшими в нем отголоски взглядов Авиценны, в соответствии с к-рыми ангелы обладают божественной природой. В частности, Генрих Гентский посвятил теме ангельской индиви-

дуальности неск. обширных «вопросов», в к-рых пытался доказать, что сведение индивидуальности к материи или форме приводит к теологическим проблемам, и потому последним основанием всякой индивидуальности следует признать Бога, творящего единичные вещи и наделяющего их уникальным индивидуальным существованием (см.: *Brown S. F. Henry of Ghent // Individuation in Scholasticism*. 1994. P. 195–219). По-видимому, под влиянием Генриха тезисы о том, что Бог не может умножить индивиды внутри вида без помощи материи, были включены как еретические в список заблуждений, опубликованный в 1277 г. Парижским епископом Этьеном Тампье (см.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. P., 1889. Vol. 1. P. 548–549).

Важную роль в развитии средневеков. учения об И. сыграл представленный в сочинениях Дунса Скота и его последователей отход от рассмотрения вопросов об индивидуации и И. в границах аристотелевской дихотомии материи и формы. Согласно Дунсу Скоту, из множества различных характеристик индивидуальности, выделенных к его времени исследователями этой проблематики, наиболее важной является изначальная характеристика «неделимость». При этом он акцентировал различие между «интегральными» частями (*partes integrales*) и «субъективными» частями (*partes subjectivae*) вещи. Очевидно, что всякий человек может быть разделен на какие-то части: напр., можно отделить ноги от туловища или душу от тела. Все части, получающиеся в результате такого деления, суть интегральные части человека, т. е. части, входящие в него как в целое и вне этого целого человеком не являющиеся. Делимость на такие части несколько не препятствует тому, чтобы всякий человек был единым уникальным И. Неделимость, к-рая характеризует индивид, указывает на невозможность разделить индивидуальное сущее на субъективные части, т. е. на такие части, к-рые были бы тем же самым, что и делимое целое. Так, одного человека никогда не удастся разделить на 2 полноценных людей — именно поэтому, согласно Дунсу Скоту, он и может по праву называться И. Вообще индивидуальной является любая единичная вещь, к-рую невозможно разделить на 2 и более такие же по сущ-

ности вещи. Причина индивидуальности, согласно Дунсу Скоту, едина и уникальна для каждого сущего. Эту причину он называл «положительной реальностью» (*realitas positiva*), «положительной сущностью» (*entitas positiva*), «индивидуальным отличием» (*diffrentia individualis*), а также получившим в посл. широкое распространение термином «этовость» (*haecceitas*). Именно благодаря этовости И., обладающие общей природой, могут быть отличены друг от друга. Вместе с тем этовость не может сводиться ни к материи, ни к форме, но скорее является совокупностью экзистенциальной реальности конкретной вещи. По утверждению Дунса Скота, понятие «индивид» является наиболее общим понятием для описания индивидуальной данности, которое применимо ко всей природе и сужается затем в понятиях «суппозит» и «личность»: «Как [понятие] «индивид» употребляется применительно ко всей вообще природе, так «суппозит» — применительно к природе субстанциальной, а «личность» — применительно к природе разумной» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 23. 1). Согласно Дунсу Скоту, всякий И. соединяет в себе общее и собственное и именно уникальность такого соединения задает уникальность И.: «Всякий индивид имеет видовую природу в целости (*integraliter*)... но кроме видовой природы [индивиды] имеют также индивидуальные формы, благодаря которым они формально различны и которые не относятся к определению вида» (*Idem. In Met. VII 13*). Уникальность И. и индивидуального отличия делает невозможным для человека составление их определения: «Мы не можем определить индивид, но не по его вине, а по причине нашей немощи» (*Ibidem*), т. е. вслед. ограниченности человеческих познавательных способностей (подробное изложение этих и др. аспектов учения Дунса Скота об И. см.: *Wolter A. B. John Duns Scotus // Individuation in Scholasticism*. 1994. P. 271–298; *Sondag G. Introduction // Duns Scot. Le principe d'individuation*. P., 2005. P. 7–69; *Noone T. B. Universals and Individuation // The Cambridge Companion to Duns Scotus / Ed. Th. Williams. Camb., 2003. P. 100–128; Gracia J. J. E. Individuality and the Individuating Entity in Scotus's Ordinatio: An Ontological Characterization // John Duns Scotus: Metaphy-*

sics and Ethics / Ed. L. Honnefelder et al. Leiden, 1996. P. 229–249).

Позиция Оккама, руководствовавшегося идеями Дунса Скота, но в значительной мере радикализировавшего их, характеризуется постулированием первичности индивидуальных и единичных вещей и отрицанием реального существования любых общих понятий. Вопрос о том, как вещь становится индивидуальной, был объявлен им псевдопроблемой — вещи сотворены как индивидуальные Богом и доступны человеку исключительно как индивидуальные: «Всякая единичная вещь сама по себе (se ipsa) является единичной» (*Guillelmus de Ockham. Ordinatio. I 2. 6 // Idem. Opera theologica. St. Bonaventure, 1967. Vol. 1. P. 196*). Поэтому объяснения требует не факт существования И., интуитивно очевидный для каждого, а лишь вопрос о взаимосвязи И. с общими понятиями, к-рый решался Оккамом номиналистически: всякое общее понятие есть лишь условное имя, или формируемый человеком «универсальный концепт», к-рый обозначает совокупность индивидуальных вещей. В отличие от Дунса Скота, считавшего, что эвонность вещей в конечном счете зависит от конституирующей их божественной воли, Оккам утверждал, что всякая вещь естественным образом, по самой своей природе индивидуальна, есть «от самой себя это» (*de se haec — Ibid. P. 224*). К тому же он делал акцент на индивидуальности как несообщаемости индивидуальных качеств, утверждая, что если взять 2 И., то «не будет ничего одного и того же в обоих, но все, что есть в одном, безусловно и абсолютно само по себе не есть то, что есть в другом» (*Ibid. P. 212*). Номиналистическое представление об И. проявилось и в теории познания Оккама: по его учению, любое познание начинается с интуитивного познания индивидуальной вещи, при этом познание каждой вещи уникально, поэтому познавший одну вещь не может использовать это познание для приобретения знания о др. подобных вещах. Человек должен всякий раз начинать с интуитивного обращения к индивидуальному и не может полагаться на свои условные обобщения.

В связи с таким подходом к вопросу об И. для Оккама серьезное значение имела задача дать логически точное описание И. и терминам, от-

носящимся к индивидам. Согласно Оккаму, в рамках логики понятие «индивид» может иметь 3 области применения. В 1-м, наиболее общем смысле И. называется все то, что является «одной по числу вещью, а не многими вещами» (*Guillelmus de Ockham. Summa logicae. I 19 // Idem. Opera philosophica. St. Bonaventure, 1974. Vol. 1*). В этом смысле и универсалии могут быть индивидуальными, поскольку всякая универсалия формально есть одно имя, а значит, в онтологическом смысле, и одна вещь: «Любая универсалия есть одна единичная вещь» (*una res singularis — Ibid. I 14*). Во 2-м смысле И. называется всякая существующая во внешнем мире вещь, «вещь вне души» (*res extra animam*), к-рая характеризуется своей единичностью. Такая вещь, согласно Оккаму, не может «ни для чего быть знаком», т. е. не может ни о чем сказываться. Именно в таком смысле И. называется аристотелевская «первая субстанция» (*Ibidem*). Наконец, в 3-м (строго логическом) смысле И. — «собственный знак одного» (*proprium signum uni*). Этот знак, согласно Оккаму, есть «отвлеченный термин» (*terminus discertus*, позднейшие авторы также пользовались выражением «единичный термин» — *terminus singularis*), т. е. термин, применимый к единичной вещи и неприменимый к другим. Именно к такому знаку Оккам считал относящимися слова Порфирия о том, что И. сказывается об одной-единственной вещи (см.: *Ibidem*). Внутри последнего смысла индивидуальности (И. как знак) Оккам проводил еще одно тройное деление: индивидуальные знаки делятся на имена собственные (*nomen proprium*, напр., Сократ, Платон), указательные местоимения (*pronomen demonstrativum*, напр.: «вот это», при указании на конкретную вещь) и указательные местоимения, соединенные с общим именем (*pronomen demonstrativum sumptum cum aliquo termino communi*; напр.: «этот человек, эта лошадь») (*Ibidem*; ср. также: *Maurer A. A. William of Ockham // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 388–389*).

Среди представителей поздней схоластики периода *Контрреформации* большое внимание проблематике И. и индивидуальности уделял Франсиско Суарес (1548–1617). Посвятив 5-е из «Метафизических рассуждений» (*Disputationes metaphysicae, 1597*) вопросу об индивидуальности

и индивидуации, Суарес в рамках этого исследования предложил некое обобщение схоластических воззрений на И. Понятие «индивидуальность» у Суареса тесно связано с фундаментальным метафизическим понятием «единство»; характеризуя индивидуальность, Суарес обычно употреблял выражение «индивидуальное единство» (*unitas individualis*). Определяющим признаком индивидуального сущего, по Суаресу, является несообщаемость, поэтому индивидуальное и частное — это прежде всего нечто, противостоящее универсальному и общему: «Общим или универсальным называется то, что в одном и том же смысле сообщается (*communicatur*) многим или обнаруживается во многом; одним же по числу, единичным (*singulare*) или индивидуальным называется сущее, являющееся одним таким образом, что сообразно тому понятию сущего, сообразно которому оно называется одним, оно несообщаемо многому, будь то в смысле чего-то низшего и его подлежащих, будь то в смысле многого, имеющего то же понятие» (*Suarez. Disp. met. V 1. 2*). Т. о., для того чтобы считать нечто И., достаточно выполнения лишь одного условия: это нечто должно быть несообщаемым. Суарес не разделял встречающегося у мн. схоластов представления об индивидуальности, согласно к-рому условием существования индивидуального сущего является отличие от чего-то другого. Индивидуальное единство по природе более первично для вещи, чем ее отличие от других вещей, однако это отличие есть внутреннее и неизбежное следствие индивидуальности вещи. По учению Суареса, все вещи этого мира суть индивиды: «Все вещи, которые суть актуально сущие, или которые существуют непосредственно (*immediate*) либо могут существовать [непосредственно], суть [вещи] единичные (*singulares*) и индивидуальные» (*Ibid. V 1. 4*). Указание на «непосредственность» и «актуальность» существования позволяет Суаресу исключить из этого тезиса об индивидуальности любые универсалии (напр., «человек», «животное», «белое», «длинное» и т. п.), которые не существуют сами по себе, но обнаруживаются лишь в др. вещах. Индивидуальность, согласно Суаресу, распространяется даже на Бога: «Божественная природа едина таким

образом, что не может умножаться или разделяться на множество себе подобных природ; следовательно, она представляет собой единую индивидуальную и единичную природу» (Ibid. V 1. 6). Индивидуальность и единичность всякой вещи столь фундаментальны, что «даже абсолютной властью Бога актуально существующая реальная сущность не может быть лишена индивидуальности и единичности» (Ibid. V 1. 5). Поскольку единство как трансценденталия обратимо с бытием, индивидуальность отождествляется у Суареса с «сущностью» (entitas). Существовать реально означает быть индивидуальным (более подробное изложение представлений Суареса об индивидуальности см.: *Gracia J. J. E. Francis Suárez // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 475–510; Idem. Introduction // Suárez. On Individuation: Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle / Transl. J. J. E. Gracia. Milwaukee, 1982. P. 1–27*).

**Понятия «индивид» и «индивидуальность» в новоевропейской философии (XVI–XX вв.).** Переход от геоцентрического к антропоцентрическому мировоззрению, характерный для весьма разных по своей направленности философских школ эпохи Возрождения, не мог не отразиться и на представлениях мыслителей этого периода об И. Уже в поздней схоластике заметно движение от восприятия индивидуальности как логической категории к «вглядыванию» в конкретный И., в каждого уникального и неповторимого человека. У мыслителей Ренессанса человеческая личность и ее единичность становятся абсолютными ценностями, исходя из к-рых только и может пониматься общее. Суть этого переходного процесса выражена в полемически заостренном, но по сути верном высказывании Я. Буркхардта (1818–1897): «В средние века обе стороны сознания — обращенного человеком к миру и к своей внутренней жизни — пребывали как бы под неким общим покровом, в грезе и полудремоте... Человек познавал себя только как часть расы, народа, партии, корпорации, семьи или какой-либо другой формы общности. В Италии этот покров впервые развеивается; пробуждается объективное видение государства и объективное к нему отношение, как и ко всему миру вообще; вместе с этим

с полной силой заявляет о себе субъективное начало, человек становится духовным индивидом и познает себя таковым» (*Burckhardt J. Die Cultur der Renaissance in Italien. Basel, 1860. S. 131*). Индивидуальность в эпоху Возрождения становится непосредственным фактом жизни, поэтому научный анализ этой категории в значительной мере сменяется различными формами ее непосредственного существования и проявления. Место И. в космосе у философов Возрождения не столько осмысливается, сколько заново конституируется, поэтому на первый план выходят такие сферы индивидуальной активности, как политика, искусство, ремесло и проч. (см. подробнее: *Касирер. 2000; Гуревич. 2005*).

Свойственные Возрождению в целом тенденции к абсолютизации И. нашли отражение и в религ. мышлении основателей протестантизма. В сочинениях М. Лютера (1483–1546), Ж. Кальвина (1509–1564) и др. протестант. теологов традиц. католич. представление о религии, основывающееся на авторитете Свящ. Писания и Предания Церкви, заменяется на учение о религии как о личном отношении между человеческим И. и Богом. Поскольку каждый И. не должен в своей религ. жизни полагаться на к.-л. авторитет, кроме авторитета Бога и собственной совести, авторитет церковного и папского учения сводится к минимуму. Это приводит к формированию «радикального религиозного индивидуализма», сущность которого, по словам Э. Трельча (1865–1923), состоит в том, что каждый И. считается неповторимым образом «наполняемым от Бога верой и утверждаемым [Его] нерушимой властью» (см.: *Troeltsch E. Luther und die moderne Welt // Idem. Kritische Gesamtausgabe. B.; N. Y., 2001; Bd. 8. S. 73*). Каждый И. предстает перед Богом уникальным образом и имеет с Ним уникальные отношения, поэтому по-протестантски переосмысленная религия во многом становится не соединяющим, а разделяющим и обособляющим началом.

Соединение средневеков. парадигм осмысления И. с нек-рыми тенденциями Ренессанса характерно для Николая Кузанского (1401–1464). Николай Кузанский принимал традиц. соотношение И. и вида (рода): «Роды... существуют лишь... в конкретных видах, а виды — лишь в кон-

кретных индивидах, которые одни только и существуют актуально» (*Николай Кузанский. Об ученом незнании // Он же. Соч. М., 1979. Т. 1. С. 144*). При этом И. признается лишь малой и несовершенной частью мироздания, неспособной охватить его целиком: «Ни один индивид не может охватить до предела свой род и универсум в целом: ведь даже между индивидами одного и того же вида обязательно окажется различие в степени совершенства, так что ни один не достигнет всего доступного для данного вида совершенства, когда большее совершенство было бы уже немислимо, а с другой стороны, невозможен до того несовершенный индивид, чтобы нельзя было представить более несовершенного» (Там же). При этом каждый И., согласно Николаю Кузанскому, сам по себе гармоничен и совершенен: «Ни в одном индивиде начала индивидуации не могут сочетаться в такой же гармонической пропорции, как в другом: каждый в себе единствен и в возможной для него мере совершенен» (Там же. С. 146). Вместе с тем в каждом виде, и прежде всего в человеческом виде, всегда есть индивидуиды, в определенных отношениях более совершенные и выдающиеся из общего числа. Однако доступное человеку суждение об этом по необходимости ограничено, поскольку др. И. никогда не может быть познан целиком и всегда в той или иной степени остается чем-то загадочным и таинственным: «[Мы] не можем в совершенстве познать хотя бы одного из всех» (Там же. С. 147). Всякий И., согласно Николаю Кузанскому, неповторим, как неповторимо и уникально вообще все сущее: «Как единственнейший Бог максимально неповторим, так, после Него, максимально неповторима единственность мира, потом единственность видов, потом единственность индивидов, из которых каждый тоже неповторим; каждый радуется этой своей единственности, которой в нем столько, что он неповторим» (*Он же. Охота за мудростью // Он же. Соч. М., 1980. Т. 2. С. 381*). Эти единственность и неповторимость всего проистекают от Бога как от «единой причины всего единственного, которая дает всему единственность», причем сама эта причина «ни целое, ни часть; ни вид, ни индивид; ни это, ни то; ни что бы то ни было именуемое» (Там же).

В сочинениях Г. В. Лейбница (1646–1716) термин «индивид» с одной стороны, тесно связан с восходящей к Аристотелю логической традицией, а с др. стороны, наделен нек-рыми новыми смыслами и характеристиками, обусловленными метафизической системой Лейбница — монадологией. Определяя фундаментальное для аристотелевской традиции соотношение И. и вида, Лейбниц писал: «Индивиды... низшего вида — это то, что не может быть различено посредством сущностного определения (per essentialia)» (*Leibniz G. W. Table de définition // Opuscules et fragments inédits de Leibniz / Ed. L. Couturat. P., 1903. Hildesheim, 1988. P. 498*). Побуждением к формированию нового представления об И. у Лейбница было стремление преодолеть присутствующий в приведенном определении зазор между последним (т. е. наименее общим) видом и И. Согласно Лейбницу, уточнение понятия есть бесконечный процесс, в результате которого И. и понятие наложатся друг на друга и по сути совпадут. Проводя аналогию с математическим исчислением бесконечно малых, Лейбниц считал, что понятие должно дифференцироваться вплоть до того, чтобы различие между вещью и понятием стало «меньше любой данной величины» (*Idem. Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum // Ibid. P. 376–377*). Исходя из этого, Лейбниц распространял вообще на любые субстанции учение Фомы Аквинского о том, что каждый ангел есть одновременно И. и вид: «То, что святой Фома утверждал в отношении ангелов или интеллигенций (а именно, что в этом случае всякий индивид есть низший вид), истинно в отношении всех субстанций» (*Idem. Discours de métaphysique // Idem. Philosophische Schriften: Bd. 4: 1677 – Juni 1690: Tl. V. B., 1999. S. 1541; ср.: Thom. Aquin. Sum. th. I 50. 4*). В силу этого, согласно Лейбницу, И. отличаются друг от друга не только материально, но и формально, или понятийно (см.: *Individuum, Individualität. 1976. S. 310–311*).

Рассмотрение понятия и И. как логически соизмеримых величин позволило Лейбницу произвести своеобразный логический переворот: вместо того чтобы в соответствии с традицией говорить, что различающиеся лишь по числу индивидуальные субстанции подпадают под общие поня-

тия, или идеи, Лейбниц предпочел утверждать, что всеобщее содержится или заключается в особом и единичном, тем самым во многом принимая идеи античного и средневекового реализма в вопросе о природе универсалий. Согласно Лейбницу, «[понятие] «животное» содержит больше индивидов, чем [понятие] «человек», но [понятие] «человек» содержит больше идей или формальностей (formalités), первое имеет больше образцов, второе — больше уровней реальности (degrés de réalité)...» (*Leibniz G. W. Nouveaux Essais sur l'entendement humain // Idem. Philosophische Schriften. 1962. Bd. 6. S. 486*). Выделение конкретных «индивидуальных понятий» в качестве вершин логической иерархии, заменившее абстрактное учение об И., находящихся вне этой иерархии и лишенных собственного понятия, ознаменовало переход Лейбница от экстенциональной к интенциональной логике.

Хотя «индивидуальные понятия» являются своеобразным посредником между логикой и метафизикой, в сугубо метафизических контекстах Лейбниц обычно употреблял не понятие «индивид», а выражение «индивидуальная субстанция». Вместе с тем «индивидуальное понятие», согласно Лейбницу, есть полное отображение «индивидуальной субстанции». Последняя номинально определялась им следующим образом: «...когда несколько предикатов приписываются одному и тому же субъекту, а этот субъект не приписывается никакому другому, то его можно назвать индивидуальной субстанцией» (*Idem. Discours de métaphysique. S. 1540*). Для реального, а не формального определения индивидуальной субстанции, по Лейбницу, необходимо учитывать, что «термин субъекта должен всегда содержать в себе термины предиката», в силу чего индивидуальная субстанция содержит в себе «основание и смысл всех предикатов, которые могут истинно о ней сказываться» (*Ibidem*). Согласно пояснению Лейбница, это означает, что индивидуальная субстанция содержит в себе и определенным образом отражает «отпечатки того, что с ней происходило, признаки того, что с ней произойдет и даже следы всего того, что происходит в универсуме» (*Ibidem*). Однако, по словам Лейбница, «только один Бог в состоянии распознать их» (*Ibidem*), поэтому «мы не можем обла-

дать знанием индивидов и найти способ точного определения индивидуальности каждой вещи» (*Idem. Nouveaux Essais sur l'entendement humain. S. 289*). Поскольку «индивидуальность заключает в себе бесконечность» (*Ibidem*), человеческий конечный дискурсивный анализ не в состоянии постичь «контингентную или фактическую истину» (*vérité contingente ou de fait*) индивидуальных вещей и фактов (*Idem. La monadologie. 33 // Idem. Opera philosophica omnia. V., 1840. Bd. 1/2. P. 707*). Полное понятие (*completa notio*) И. всегда включает в себя бесконечное число экзистенциальных фактов, в силу чего оно не может быть исчерпывающе охвачено конечным человеческим разумом, и содержится лишь в «видении» (*visio*) Бога. В поздних сочинениях Лейбница индивидуальная субстанция отождествляется с *монадой* и наделяется всеми принципиальными свойствами последней: неделимостью, самостоятельностью, свободой, автономностью и т. д.

Идеи Лейбница получили весьма широкое распространение в нем. школьной философии XVIII — нач. XIX в., однако в это же время у мн. авторов намечаются выраженные тенденции отказа от строго метафизического и логического представления об И. Так, школьная логика не выходила за пределы лейбницианских представлений об И.; напр., Х. Вольф (1679–1754) предлагал следующее определение: «Единачное сущее (*ens singulare*), или индивид, есть то, что всесторонне (*omni modo*) определено» (*Wolff Chr. Philosophia prima, sive Ontologia. Francofurti; Lipsiae, 1736. P. 188*), по сути, следуя учению Лейбница о «полном понятии». Вместе с тем у нем. романтиков формируются представления об И., тесно связанные с усиливающейся во 2-й пол. XVIII в. антропологизацией этого понятия, с тенденцией к его преимущественному применению по отношению к человеку. У И. Г. Гердера (1744–1803) индивидуальность объявляется «глубочайшим основанием» человеческого существования (см.: *Herder J. G. Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Riga, 1778. S. 55*), однако основанием таинственным и непостижимым, на что указывают знаменитые слова И. В. Гёте (1749–1832): «Индивид невыразим» (*Individuum est ineffabile*; см. письмо Гёте И. К. Лафатеру

от 20 сент. 1780: *Goethes Briefe und Briefe an Goethe*. Münch., 1988. Bd. 1. S. 325). Эти слова являются секуляризованным вариантом христ. положения о невыразимости Бога, место Которого у ряда мыслителей Нового времени начинает занимать человеческий И. В сочинениях мн. нем. романтиков, в частности Ф. Шлегеля (1772–1829), вновь появляются возрожденческие представления об И. как микрокосме, заключающем в себе весь универсум: «Человек есть микрокосм, с характеристикой индивида связана характеристика универсума» (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* / Ed. E. Behler. Münch., 1958. Bd. 18. S. 229). Верно и обратное: мир также есть И. (*die Welt ein Individuum ist* — Ibid. 1958. Bd. 12. S. 42). Как мировой И., так и человеческий И. постоянно развиваются и меняются, «индивид есть некое постоянное становление» (Ibidem), поэтому он не может быть строго научно определен и «схватывается» лишь в интуитивном творческом постижении: «Всякая индивидуальность поэтична» (Ibid. Bd. 18. S. 253); «для каждого индивида существует бесконечное множество реальных определений» (Ibid. 1958. Bd. 2. S. 177). У романтиков стиралось традиц. противопоставление индивидуального и всеобщего: идея интерпретировалась как нечто индивидуальное, а И. рассматривался как «персонифицированная идея» (см.: Ibid. S. 265). У Шлегеля заметны ярко выраженные индивидуалистические мотивы, отражающие тенденцию к абсолютизации человеческой индивидуальности: формирование и развитие собственной индивидуальности рассматривались им как «высшее призвание», «некий божественный эгоизм» (*göttlichen Egoismus* — Ibid. Bd. 18. S. 134). Похожее понимание индивидуальности предлагал и В. Гумбольдт (1767–1835), писавший о том, что «всякая индивидуальность проявляется в некоем стремлении (Treib)» (*Humboldt W. von. Werke* / Hrsg. A. Flitner, K. Giel. Darmstadt, 1981. Bd. 3. S. 199), которое есть человеческая сила (Kraft), связывающая человека с постигаемым и преображаемым им окружающим миром. Образованная во взаимодействии с миром индивидуальность есть «отображенная в реальности идея» (Ibid. S. 198). Эта идея понимается уже не как возможность, но как реальная действительность (Tatsache), имею-

щая в себе самой свое основание и потому отождествляемая со свободой: «Свобода есть не что иное, как... беспрепятственное действие подлинных сил вещи» (Ibid. Bd. 2. S. 338). Вместе с тем Гумбольдт делал особый акцент на том, что человеческий И. не может существовать и развиваться «как отдельное существо», но нуждается в духовном взаимодействии с другими И., что в действительности осуществляется прежде всего благодаря речи, которая есть и средство выражения индивидуальности, и средство общения различных индивидуальностей (подробнее об И. у нем. романтиков см.: *Behler E. Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik // Denken der Individualität*. 1995. S. 121–150).

Философское отражение и отчасти опровержение представлений нем. романтиков об И. можно в различных формах обнаружить в сочинениях И. Г. Фихте (1762–1814) и Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831), общим мотивом у к-рых в учении об И. является постулирование главенства всеобщего над индивидуальным. При этом само соотношение всеобщего и индивидуального интерпретируется ими различно. В предисловии к «Наукоучению» Фихте характеризовал свою философию как «систему, начало, конец и вся суть которой состоят в том, чтобы индивидуальность была теоретически забыта и практически опровергнута» (*Fichte J. G. Sämtliche Werke*. B., 1845. Bd. 1. S. 516–517). Однако для опровержения индивидуальности требовалось указать на определенное понятие индивидуальности, обуславливавшее необходимость ее существования. Согласно Фихте, индивидуальность необходима как «условие самосознания» (Ibid. 1845. Bd. 3. S. 8). В «Основных положениях естественного права» и «Системе учения о нравственности» Фихте отмечал, что «конечное разумное существо» не может существовать и осознавать себя изолированно от др. разумных существ. Согласно Фихте, «я противопоставляю себя другому разумному существу, а оно противопоставляет себя мне; а это значит — я как индивид соотносится с ним, а оно как индивид соотносится со мной. В силу этого понимание себя как индивида есть условие самости (Ichheit)» (Ibid. 1845. Bd. 2. S. 221). По учению Фихте, каждый И. характеризуется

уникальным и свойственным исключительно этому И. «проявлением свободы» (*Außerung der Freiheit* — Ibid. Bd. 3. S. 42). Свобода проявляется прежде всего в «свободном действии» (*freie Handlung*), благодаря к-рому формируется и определяется индивидуальность. Фихте особо акцентировал динамический характер человеческой индивидуальности, к-рая не есть нечто раз и навсегда установленное, но есть постоянно меняющееся отражение человеческой экзистенции: «В каждый момент моего существования (Existenz)... я есть тот, кем делаю себя с помощью свободы; я являюсь таким именно потому, что делаю себя таким» (Ibid. 1845. Bd. 4. S. 222). Однако, по мнению Фихте, формирующееся подобным образом различие между всеми И. не есть нечто положительное; напротив, разум требует уравнивать индивидуальные различия. «Высочайший закон человечности (Menschheit)», согласно Фихте, состоит в том, чтобы все задатки в каждом И. были развиты «единообразно» (*gleichförmig*), что означает: «Все различные разумные существа должны преобразиться и стать единообразными по отношению друг к другу» (Ibid. 1845. Bd. 6. S. 314). В силу этого предельной целью любого общества Фихте объявлял «полное подобие (Gleichheit) всех его членов (Mitglieder)» (Ibid. S. 315). В более поздних работах Фихте соотношение индивидуального и всеобщего интерпретируется также через соотношение И. и рода (*Gattung*). При этом индивидуальность объявляется «безрассудством» или «неразумием» (*vernunftlose*) по отношению к роду, поэтому «разумная жизнь» должна состоять в том, чтобы И. «забыл себя в роде», принес свою жизнь «в жертву жизни целого» (Ibid. 1846. Bd. 7. S. 35). Позднее схожие идеи развивал в раннем философском творчестве Ф. В. Й. Шеллинг (1775–1854). Согласно Шеллингу, «каждый отдельный индивид полностью и в совершенстве (*vollkommen*) выражает понятие рода; каждый отдельный [индивид] реализует идеал своего рода» (*Schelling F. W. J. Sämtliche Werke*. Stuttgart, 1856. Abt. 1. Bd. 1. S. 471). Шеллинг особо отмечал, что преимущество рода перед И. обуславливается постоянным существованием рода: «Индивид должен казаться средством, род — целью природы; индивидуаль-

ное — это преходящее, а род пребывает» (Ibid. Bd. 3. S. 51).

В поздних работах Фихте помимо представления об индивидуальности, обозначающего «исключительно личное чувственное существование индивида», встречается понятие «идеальная индивидуальность». Эта индивидуальность есть форма проявления некой «вечной идеи», она никоим образом не определяется чувственной индивидуальностью, но уничтожает ее (см.: *Fichte J. G. Sämtliche Werke. Bd. 7. S. 69*). В сущности, это индивидуальность не «Я», а «Мы», т. е. коллективной разумности. По словам Фихте, «в мире ничто не зависит от того... что думает или не думает индивид (der Einzelne)», но лишь одновременно индивидуальное и коллективное «Мы, как некое общее (Gemeine), растворившееся в понятии, абсолютно забывшее наши индивидуальные личности и слившееся в единство мышления» (Ibid. S. 239), — лишь такое «Мы» является мысленным разумным субъектом мышления и действия. У раннего Шеллинга это «Мы» отождествляется с родом, что позволяет ему утверждать: «Все мои действия должны быть направлены как на предельную цель на нечто такое, что может быть реализовано не посредством одного индивида, но лишь посредством всего рода», поэтому «не индивид действует в истории, но род» (*Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Stuttgart, 1858. Abt. 1. Bd. 3. S. 596–597*).

Согласно Гегелю, различные аспекты и формы проявления индивидуальности заставляют рассматривать ее понятие в рамках разных наук. Философия природы (Naturphilosophie) имеет дело с реальными проявлениями индивидуальности; философия религии и философия истории исследуют историю индивидуальности, в частности историческое формирование «бесконечной и абсолютной ценности» индивидуально-личностного духа (*Hegel G. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // Idem. Werke / Hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel. Fr./M., 1969–1971. Bd. 18. S. 68*); эстетика занята «прекрасной индивидуальностью» идеального; и т. д. Однако сами понятия «индивид» и «индивидуальность», согласно Гегелю, должны рассматриваться в «науке логики» (подробнее о логическом аспекте учения Гегеля об И. см.: Individuum,

Individualität. 1976. S. 317–319). Гегель употреблял понятие «индивид» не в распространенном антропологическом смысле, т. е. не сводил его к человеческому И., но сохранял старый лейбницианский смысл индивидуальности как единства во множестве и И. как «атома природы». По словам Гегеля, И. характеризуется тем, что все его части «связаны в некое истинное единство (Eins)». При этом индивидуальность отличается от «простого порядка, упорядоченности (Arrangement) и внешней взаимосвязи частей» (*Hegel G. Die Wissenschaft der Logik // Idem. Werke. Bd. 6. S. 424*). Определенность (Bestimmtheit) И. есть прежде всего «в себе и для себя сущая определенность», «имманентная форма», «самоопределяющий принцип» (Ibidem). Внутри логики индивидуальность проявляет себя как понятие, точнее, как «субстанция, высвобожденная в качестве понятия», являющаяся «причиной самой себя» (Ibid. S. 251). При этом в своей единичности, исключаящей прочих И. и противопоставляющей себя всеобщему, И. есть лишь «негативное единство». Напротив, как момент понятия индивидуальное смыкается со всеобщим (род) и особенным (видовой признак), в результате чего индивидуальное становится «глубиной, в которой постигает себя понятие» (Ibid. S. 297). Т. о., индивидуальное оправдывается в своем существовании лишь там, где его своеволие уничтожается в разуме.

Теоретические представления Гегеля об индивидуальности отразились в его социальном и политическом учении. По его утверждению, единичные люди сами по себе образуют лишь множество И., бесформенную массу, деятельность к-рой определяется элементарными потребностями и по сути неразумна. Лишь немногие И. способны выделиться из общей массы, но и они действуют не по собственной воле и желанию, но способны выделяться в силу подчинения ими собственной индивидуальности всеобщим велениям мирового духа. Именно от такого представления о роли индивидуальности происходит известное высказывание Гегеля о проявляющейся в истории «хитрости разума»: «Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на ги-

бель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (*Hegel G. Vorlesungen über die philosophie der Geschichte // Ibid. Bd. 12. S. 49*). Общее у Гегеля связывается также с нравственным (Sittliche), противостоящим произволу индивидов. Высшей формой нравственного в области объективного духа, по мысли Гегеля, является гос-во, к-рое снимает индивидуальное во всеобщем.

Критика абсолютизации всеобщего у Гегеля последовательно проводилась в сочинениях С. Киркегора (1813–1855). Его учение об индивидуальности, продолжающее традиции нем. романтизма и развивающее индивидуалистические тенденции протестантизма, занимает особое место в истории данной проблематики в 1-й пол. XIX в. В размышлениях об индивидуальном и единичном Киркегор исходил из того, что реально существующее единичное важнее абстрактных и создаваемых спекулятивно общих сущностей. Жизнь, по мысли Киркегора, не развивается по диалектическим законам, но есть цепь парадоксов, неподвластных порядку разума. Важнейшим из таких парадоксов является постигаемый лишь религ. верой факт того, что единичный человек (Enkelte, синоним термина «индивид») «находится именно как единичный в абсолютном отношении к Абсолютному (et absolut Forhold til det Absolute)» (*Kierkegaard S. Frygt og Bæven // Idem. Samlede Værker / Ed. P. P. Rohde et al. København, 1962–1964. Udg. 5. S. 102*). Диалектика Гегеля, по утверждению Киркегора, бессильна объяснить И., существующий перед Богом и вступающий с Ним в непосредственные личные отношения. Бесконечная значимость каждого конкретного И., «маленького Я» (lille Jeg), по Киркегору, может быть осознана лишь благодаря христианству: «[Христианство] стремится сделать каждого отдельного индивида вечно блаженным и... внутри этого индивида оно предполагает бесконечную заинтересованность в его собственном блаженстве» (*Idem. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler // Ibid. Udg. 9. S. 18–19*). Именно деятельное стремление к такому блаженству «абсолютно преобразует экзистенцию индивида» (Ibid. Udg. 10. S. 82). Это стремление

одновременно разворачивает подлинную диалектику бесконечного и конечного: «Экзистирующий [индивид] бесконечен и конечен... если... блаженство становится для него высшим благом, это означает, что внутри его все конечные элементы раз и навсегда сведены к тому, от чего все равно придется отказаться, выстраивая отношение к вечному блаженству» (Ibid. S. 85). Т. о., всерьез воспринятое христианство преобразует всю экзистенцию И., однако судить о глубине этого преобразования не может никто, «за исключением самого индивида в глубине его души (*med sig selv*)» (Ibid. S. 87). В конечном счете, согласно Киркегору, И. должен «уничтожить себя», но не в смысле гегелевского отождествления себя со всеобщим, а в смысле мистического подчинения своей индивидуальности личностному Абсолюту: И. должен пройти через «самоуничтожение», поскольку «сквозь страдание индивид падает вниз, в свое отношение с Богом» (Ibid. S. 229). Как писал Киркегор, «Бог становится основой, только когда все остальное на этом пути убрано прочь, когда убрано все конечное, и прежде всего сам индивид в своей конечности, в своем восстании против Бога» (см: Ibidem).

Киркегор также предложил собственную интерпретацию соотношения И. и рода (*Slægt*), к-рый есть для него не абстрактное всеобщее, но живая связь индивидов. Эта интерпретация у Киркегора тесно сопряжена с христ. учением о первородном грехе, к-рый является одновременно и родовым, и собственным грехом И. Согласно Киркегору, «в каждое мгновение индивид является и собой, и родом» (*Idem. Begrebet Angest // Samlede Værker. 1962–1964. Udg. 6. S. 124*). Взаимосвязь И. и рода есть взаимосвязь экзистенциальная и историческая: «Ни один индивид не может быть безразличен к истории рода, точно так же, как и род безразличен к истории какого бы то ни было индивида» (Ibidem). Противоречие между И. и родом, согласно Киркегору, должно не сниматься, как у Гегеля, но постоянно обостряться в «историческом движении», поскольку всякий «индивид постоянно начинает сначала... и тем самым он снова начинает историю рода» (Ibidem).

Характерная для нем. романтизма абсолютизация И. как свободного и самостоятельного разумно-

го деятеля, обладающего уникальностью и своеобразием (*Eigentümlichkeit*), была доведена до максимума у нек-рых мыслителей, относимых к индивидуализму как философскому направлению, которое значительно распространилось в европ. философии XIX–XX вв.

Термин «индивидуализм» (франц. *individualisme*; нем. *Individualismus*) зародился во франц. мысли при анализе идейного содержания эпохи Просвещения и общественно-политических событий *Французской революции 1789–1799 гг.* Консервативно настроенные мыслители именно в абсолютизации индивидуальной воли и умалении идеи общественного блага видели исток политических потрясений. Католич. публицист Ж. де Местр (1753–1821) отмечал, что общественный порядок колеблется в своих основаниях, поскольку в Европе стало «слишком много свободы и слишком мало религии» (*Maistre J., de. Oeuvres complètes. Lyon, 1884–1887. T. 2. P. 342*). Согласно де Местру, именно «глубокое и пугающее разделение умов, бесконечная раздробленность всех учений, политический протестантизм» приводят к «абсолютному индивидуализму» (Ibid. 1886. T. 14. P. 286). Др. франц. католик, Ф. Р. де Ламенне (1782–1854), утверждал, что индивидуализм представляет собой общественное проявление философской абсолютизации И. Философы Просвещения провозгласили, что разум И., — «это его закон, его истина его справедливость». По их мнению, «налагать на индивида обязательства, которые он сам не налагает на себя в своем мышлении и воле, означает нарушать самое священное из его прав». Именно в силу распространения в обществе таких идей оказалось, что «невозможно никакое законодательство, никакая власть». Индивидуализм, согласно Ламенне, «разрушает саму идею повиновения и обязанности», так что в результате не остается ничего, кроме «ужасающего смешения интересов, страстей и различных мнений» (*Lamennais F. R., de. Oeuvres complètes. P., 1836–1837. T. 9. P. 17–18*).

Если в консервативной католич. франц. лит-ре термин «индивидуализм» стал обозначением корня всех общественных нестроений, то либерально и революционно настроенные писатели Франции и Германии, напротив, с гордостью имено-

вали себя индивидуалистами и отстаивали индивидуализм как способ взаимоотношения общества и человека. Так, у М. Штирнера (1806–1856) индивидуализм прямо отождествлялся с предельным эгоизмом и сводился к анархическому бунту против общества. В кн. «Единственный и его собственность» (*Der Einzige und sein Eigentum, 1844*) Штирнер писал: «Мне, эгоисту, нет никакого дела до блага «человеческого общества»; я ничем ради него не жертвую, я лишь пользуюсь им; а для того, чтобы возможно было полностью им пользоваться, я превращаю его в свою собственность и в свое творение, то есть я уничтожаю его и строю на его месте союз эгоистов» (*Stirner M. Der Einzige und sein Eigentum. Stuttg., 1991. S. 196*). У более умеренных авторов индивидуализм нередко отождествлялся с индивидуальностью и обозначал необходимость для каждого человеческого И. самостоятельно развивать собственные способности. При этом И. и общество не противопоставлялись, но признавались взаимодополняющими и взаимодействующими реалиями (подробнее об истории и различных значениях термина «индивидуализм» см.: *Lukes S. The Meanings of «Individualism» // Journal of the History of Ideas. 1971. Vol. 32. N 1. P. 45–66; Idem. Individualism. Oxf., 1973*).

Негативная реакция на распространявшиеся в 1-й пол. XIX в. индивидуалистические настроения отражена в сочинениях А. Шопенгауэра (1788–1860). Исходя из учения о мировой воле, Шопенгауэр выделял различные уровни существования индивидуальности в природном мире: «Всякий человек может рассматриваться... как некое особое определенное и характерное проявление воли, у животных этот индивидуальный характер в целом отсутствует... и его след исчезает еще в большей степени у растений, отстоящих еще дальше от человека». В области неорганической природы «всякая индивидуальность вообще окончательно пропадает» (*Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung // Idem. Sämtliche Werke / Hrsg. A. Hübscher. Wiesbaden, 1966. Bd. 2. S. 156–157*). Однако, согласно Шопенгауэру, хотя индивидуальность есть неотъемлемая особенность человека, задаваемая его волей, индивидуальность не тож-



дественна воле, а потому относится к области явлений, она есть «преходящее проявление воли» (Ibid. S. 242). Следуя И. Канту, Шопенгауэр утверждал, что индивидуальность как явление конституируется пространством и временем как априорными формами чувственного созерцания, обуславливающими возможность множества и различия. Согласно Шопенгауэру, «воля проявляется во множестве индивидов», при этом как «вещь в себе» эта воля едина, а не множественна, а значит, и не индивидуальна. Воля присутствует в каждом И. «целиком и нераздельно», поэтому всякий познающий И. с необходимостью «осознает себя как целостную волю к жизни», как «в-себе-бытие (Ansich) самого мира», как микрокосм, равный по ценности макрокосму (Ibid. S. 391–392). Подобно индивидуальной воле, индивидуальное представление есть лишь явление, т. е. мир не в его сущности, но в его существовании для индивидуального познающего субъекта. При этом человек имеет «непосредственное сознание того, что все... миры существуют лишь в нашем представлении, лишь как модификации вечного субъекта чистого познания» (Ibid. S. 242). Если человек отстраняется от своей индивидуальности и забывает о ней, он осознает себя таким субъектом познания, к-рый Шопенгауэр также называл «вечным оком мира, которое... смотрит из всякого живого существа» (Ibid. Bd. 3. S. 424). Это познание всегда самотождественно, оно есть «одно и то же, носитель (Träger) мира и неизменных идей», тогда как И., именно в силу своей индивидуальности наделенный неполным и смутным познанием, «имеет своим объектом лишь единичные вещи и является таким же проходящим, как и они» (Ibidem). Поскольку индивидуальность познания, делающая его несовершенным, обуславливается индивидуальностью сознания, чистый субъект познания, к-рый более не есть явление, но есть «вещь в себе», формируется благодаря «недостатку индивидуальности» и «упразднению сознания» (Ibid. S. 370). Поэтому чистое познание есть нечто бессознательное, пребывающее «по ту сторону познавания», «пустое ничто», которое «парит как последняя цель превыше всех добродетелей и блаженств» (Ibid. Bd. 2. S. 487). Исходя из этой предельной цели,

Шопенгауэр давал негативную оценку человеческой индивидуальности: «В своем основании... всякая индивидуальность есть лишь особая форма заблуждения (Irrthum), проступок (Fehltritt), нечто, чему лучше было бы не быть». Поэтому «подлинная цель жизни» состоит в том, чтобы человек извлек себя из индивидуальности сознания и познания и растворился в едином бессознательном субъекте (Ibid. Bd. 3. S. 563).

Диаметрально противоположная т. зр. на И. и его положение в мире разработывалась Ф. Ницше (1844–1900). Для Ницше самостоятельность И. безусловна, а его подчиненность всеобщему есть лишь «путы», которые необходимо уничтожить. И. интерпретируется Ницше прежде всего как проявление творческой воли: «Индивид всегда нов и творит новое» (Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. G. Colli, M. Montinari. B.; N. Y., 1977. Abt. 7. Bd. 1. S. 705). Именно этой творческой природой И. обуславливается его противостояние всеобщему закону, будь то в моральном или в правовом смысле. Согласно Ницше, И. должен творчески преодолеть свою робость перед всеобщим, к-рое если и остается, то только в качестве общей предельной цели. Такую цель Ницше видел в преодолении самого человека как природного вида, достигаемом благодаря творческому усилию индивидов: «Разве не должен... всякий индивид быть попыткой достичь более высокого рода, чем человек, причем именно благодаря его наиболее индивидуальному?» (Ibid. 1971. Abt. 5. Bd. 1. S. 567). Исходя из этого, Ницше провозглашал собственную «мораль», задача к-рой — «все больше и больше отнимать у человека его всеобщий характер и обособлять его», делая его при этом «непонятым для других» (Ibidem). На место человечества как предельной цели деятельности конкретного человека у Ницше ставится индивидуальность, интерпретируемая в своем развитии как нечто преодолевающее самого человека и делающее его сверхчеловеком. Поскольку индивидуальность наиболее ярко выражается в воле к власти, а последняя есть прежде всего борьба с др. И., в интерпретации индивидуальности у Ницше звучат и утопически-анархические мотивы: «Высшая степень индивидуальности будет достигнута тогда, когда всякий,

подобно отшельнику, в высочайшей анархии учредит свое собственное государство» (Ibid. S. 539). «Век анархии», согласно Ницше, есть «век наиболее духовных и наиболее свободных индивидов» (Ibid. 1973. Abt. 5. Bd. 2. S. 350), полностью реализующих собственную самостоятельность (подробнее о развитии и изменении представлений Ницше об И. и индивидуальности в разные периоды творчества см.: Nabais N. The Individual and Individuality in Nietzsche // A Companion to Nietzsche / Ed. K. Ansell-Pearson. Oxf., 2006. P. 76–94).

Со 2-й пол. XIX в. теоретический интерес к вопросу об И. и о понятии индивидуальности уступает в философии место проблематизации самого факта индивидуального существования человека во всем многообразии его физической и духовной жизни. Хотя широко распространенным и практически общепринятым оставалось восходящее к Лейбницу и окончательно оформленное Гегелем представление об И. как о конституируемом изначальным и безусловным самоопределением и свободным самосознанием сущем, И. все менее воспринимался как независимая монада, как нечто самодостаточное. Центральной темой философских размышлений об индивидуальности становится отношение И. к другим И., т. е. фактическая, а не теоретическая взаимосвязь индивидуального, отождествляемого с каждым конкретным человеком, и всеобщего, воплощенного в обществе и гос-ве.

Достаточно радикально идея взаимообусловленности конкретного человеческого И. и общества как совокупности И. проводилась в философских и общественно-политических сочинениях К. Маркса (1818–1883). Согласно Марксу, «первым условием всякой истории человечества естественным образом является существование живых человеческих индивидов» (Marx K. Die deutsche Ideologie // Marx-Engels-Werke. B., 1969. Bd. 3. S. 20–21). Однако природное устройство, «телесная организация» этих И. предполагает необходимость их взаимоотношений с внешним миром. Индивидуальность формируется прежде всего природными обстоятельствами человеческого существования, однако в еще большей степени она формируется более сложными общественными и социальными отношениями.





Человеческое существо в его реальном существовании, согласно Марксу, есть не «абстракция, относящаяся к отдельному индивиду», но «ансамбль общественных отношений» (*Idem. Thesen über Feuerbach // Ibid. S. 534*), «мир человека, государство, общество» (*Idem. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie // Marx-Engels-Werke. B., 1976. Bd. 1. S. 378*). Общество не формируется из независимых друг от друга и автономных И., но «выражает совокупность взаимосвязей и отношений, в которых индивиды находятся друг с другом» (*Idem. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. B., 1953. S. 176*). Общественные отношения формируются индивидами и в свою очередь формируют индивидов, поэтому именно в области общественных отношений должно произойти то «переворачивание», к которому призвала марксистская идеология, видя в нем способ практического упразднения «несвободы» и «угнетения», царящих в буржуазном обществе.

Попытки предложить стройную систему соотношения индивидуального и всеобщего предпринимались в философии неокантианцев. П. Натторп (1854–1924) выделял несколько областей, в к-рых отношения индивидуального и всеобщего выстраиваются по различным схемам. В философии, а также в целом в теоретическом знании «индивидуальное остается подчиненным законополагающему всеобщему»; в этике существует «строгое равновесие общего и индивидуального»; наконец, в эстетике имеет место «полный переворот отношений общего и индивидуального», т. е. индивидуальное здесь обладает безусловным преимуществом перед всеобщим (*Natorp P. Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme: Einführung in den kritischen Idealismus. Gött., 1911. S. 104–105*). Г. Риккерт (1863–1936) видел в естественных науках область господства всеобщих понятий, тогда как гуманитарные науки, в частности история, имеют дело с индивидуальным. При этом индивидуальное наделяется ценностью и значением с т. зр. всеобщего (см.: *Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tüb.; Lpz., 1902*).

На протяжении XX в. в зап. философии продолжались исследования проблематики И. и индивидуальности с самых разных т. зр. Отношения И. и общества, историческая судьба

И. и структуры индивидуального существования каждого единичного человека рассматривались в работах Г. Зиммеля, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж. П. Сартра, Г. Марселя, Г. Г. Гадамера, Э. Левинаса и др. Антиномии индивидуального и общего (коллективного) детально разрабатывались как в трудах философов-марксистов, так и в сочинениях их оппонентов. Серьезный вклад в анализ социальной и политической природы И. внесли философские и социологические исследования К. Поппера, Т. Адорно, К. Шмитта. Различные структуры взаимоотношений между конкретными И. получили освещение в трудах представителей философии диалога, экзистенциальной философии и психологии: К. Лёвита, М. Бубера, К. Г. Юнга, Э. Фромма, М. Тойниссена. В рамках философской антропологии М. Шелера ставился вопрос о соотношении И. и космоса как целого, активно обсуждаемый и совр. философами. Во 2-й пол. XX в. в англо-амер. аналитической философии наметились тенденции к деантропологизации понятия «индивид», к-рое вновь приобрело у представителей этого философского направления логический и языковой смысл.

**Понятие «индивид» в православном богословии.** В совр. правосл. богословии понятие «индивид» используется сравнительно редко, чаще всего — в полемическом противопоставлении понятиям «личность» и «лицо». Наиболее основательная попытка такого противопоставления представлена в статье В. Н. Лосского (1903–1958) «Богословское понятие человеческой личности». Согласно Лосскому, всякая антропология личности должна строиться на основе христологии, т. е. соотноситься с церковным учением о Лице Иисуса Христа и проверяться этим учением. Лосский утверждал, что понятию «индивид» нет места ни в триадологии, ни в христологии: «В троическом богословии... понятие «ипостась» не равно понятию «индивидуум» и «Божество» не есть некая «индивидуальная субстанция» Божественной природы» (*Лосский. 2000. С. 293*). И. понимался Лосским как что-то ограниченное, дробящее природу и противопоставлялся понятию «ипостась», которое выражает одновременно и общее и частное. Человеческая ипостась, по мысли Лосского, «несводима к уровню индивидуальных природ, или субстан-

ций» (Там же. С. 294). Признавая, «что на языке богословов (т. е. церковных писателей патристической и средневек. эпох. — Д. С.) — и восточных, и западных» — термин «человеческая личность» совпадает с термином «человеческий индивидуум», Лосский считал, что нельзя останавливаться на этом утверждении и следует «обнаружить другое... понимание личности», которое уже не может быть тождественно понятию «индивидуум» (Там же. С. 295). Личность не должна пониматься и как часть «сложной индивидуальной природы человека», как «высшее качество индивидуума, качество его совершенства как существа, сотворенного по образу Божию» (Там же. С. 299, 298). Согласно Лосскому, личность можно определить лишь апофатически, как «несводимость человека к [его] природе» (Там же. С. 299). И. же, по мысли Лосского, есть нечто раздробленное, лишенное экзистенциальной целостности. Отождествление личности и И. способно лишь «дробить природу» и «сводить личность к уровню замкнутого бытия частных субстанций» (Там же. С. 302).

Критика отождествления личности и И. проводилась также греч. правосл. богословом и публицистом Иоанном (*Зизиуласом*), митр. Пергамским (род. в 1931). Согласно митр. Иоанну, понятие «личность» не может быть сведено «к совокупности природных, психологических или моральных качеств, которые в определенном смысле «содержатся» в человеческом индивиде» (*Zizioulas J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (N. Y.), 1985. P. 47*). В своих работах митр. Иоанн подверг жесткой критике философию индивидуализма, к-рый высшей ценностью считает свободу И., понимаемого как самодостаточное, самоуправляемое и ничем не ограничиваемое Эго. Задачу христианина митр. Иоанн видит в преодолении «собственной «самости» и в «становлении соотносенным сущим (related being)», в результате чего человек становится «не индивидом, а личностью, то есть экзистенциальным сущим (ek-static being)», к-рое «уже не может рассматриваться с точки зрения его пределов» (*Ibid. P. 226*). По мнению митр. Иоанна, «бытие личностью... отличается от бытия индивидом или «персональностью», поскольку личность нельзя представить саму по себе, но лишь





внутри ее отношений» (Ibid. P. 105). Всякая индивидуальность в смысле разделенности, согласно митр. Иоанну, упраздняется фактом жизни и воскресения Христа, Которого «невозможно представить как индивида» (Ibid. P. 136), т. е. вне его связи с Церковью — Телом Христовым. Поэтому человеческая индивидуальность также должна быть снята в Церкви, в личностном общении с др. личностями: «Нет истинного бытия без общения (communion)» (Ibid. P. 18)

Хотя аргументация, приводимая Лосским и митр. Иоанном (Зизиуласом), во многом является верной и заслуживает внимания, при оценке соотношения понятий «личность» и «индивид» нельзя не учитывать того, что, как показывает анализ святоотеческих высказываний, личностность и индивидуальность не воспринимались в патристическую эпоху в качестве несовместимых и противоположных категорий. Противоречие и несовместимость между ними возникают лишь в том случае, если одно из них берется в классическом философско-богословском смысле, а другое интерпретируется на основании его понимания в новоевроп. философии. В этой связи особо важными являются задачи систематизации представлений об И. и индивидуальности древних церковных писателей и соотнесения этих представлений с их представлениями о личности и с различными учениями об И. и личности, развивавшимися в новоевроп. философии. Примером такого анализа может служить работа Л. Турческу (Turcescu. 2002).

**«Индивид» в сочинениях восточных отцов Церкви и церковных писателей.** Понятия «индивид» и «индивидуальное» (неделимое, ἄτομος, ἀμίριστος) встречаются в греч. патристической лит-ре редко; они употребляются и в традиц. философском смысле, и в соотношении с понятиями «ипостась» и «лицо», типичными для богословских построений.

Св. отцам было известно восходящее к Аристотелю сопоставление И. как частного с родом и видом как общим. Феодорит, еп. Кирский, писал: «Согласно... учению отцов, какое различие имеет общее (τὸ κοινόν) по отношению к частному (τὸ ἴδιον) или род по отношению к виду или индивиду (τὸ ἄτομον), такое же различие имеет сущность по отношению к ипостаси» (Theodoret. Eranist.

P. 64). Понятие «индивид» соотносится здесь с характерным для вост. христ. богословия учением об ипостаси как о самостоятельном индивидуальном сущем. Сходная мысль прослеживается в приписываемом Леонтию Византийскому соч. «О сектах»: «[Отцы] называют ипостасью или лицом (πρόσωπον) то, что философы называют неделимой сущностью (ἄτομον οὐσίαν)» (Leont. Byz. De sect. 1 // PG. 86. Col. 1193), однако здесь присутствует некоторая терминологическая путаница: «неделимая сущность» оказывается тождественной ипостаси и воспринимается как нечто единичное, тогда как традиц. для святоотеческой лит-ры было представление о сущности как общем. Однако с учетом того, что в этом сочинении говорится об «индивидуализированной» сущности, эти слова могут быть поняты как продолжение восходящего к Аристотелю разделения первой сущности (частное, индивидуальное) и второй сущности (общее). Именно в таком смысле сопоставление терминов «сущность», «ипостась», «лицо» и «индивид» осуществляется в трактате «К еллинам, на основании общих понятий» свт. Григория, еп. Нисского. Согласно свт. Григорию, «если кто-то говорит, что мы называем Петра, Павла и Варнаву тремя частичными сущностями (οὐσίαις μερικαίς), что очевидно означает частными (ἰδικαίς) [сущностями]... он должен понимать, что... мы не подразумеваем ничего, кроме как [того, что любой из них] есть индивид (ἄτομον), то есть личность (πρόσωπον)» (Greg. Nyss. Ad Graec. // GNO. Vol. 3(1). P. 23). Согласно утверждению свт. Григория в этом трактате, И. соотносится с видом так же, как сущность соотносится с ипостасью; причем познание индивидуального и познание видового в вещи осуществляются в различных по своей направленности познавательных актах: «Очевидно, что не одно и то же вид (εἶδος) и индивид, то есть сущность и ипостась; ибо, когда говорится о чем-то индивидуальном, то есть об ипостаси, это прямо отсылает мысль слушающего к разысканию [кого-то] с вьющимися волосами, голубыми глазами, сына, отца и подобного этому; когда же говорится о виде, то есть о сущности, это служит познанию животного разумного, смертного, способного к разумению и познанию, или же животного неразумного, смертного, умеюще-

го ржать и тому подобного» (Ibid. P. 31; ср. также: Turcescu. 2002).

Церковные писатели знали аристотелевское учение об индивидуальных свойствах, или признаках, которые не тождественны индивидуальной сущности: «Мы верно говорим, что это — неделимая сущность, ибо церковные писатели неделимость привходящего (τὰ ἄτομα τῶν συμβεβηκότων) не называли ни лицом, ни ипостасью» (Leont. Byz. De sect. 1 // PG. 86. Col. 1193). В приписывавшемся свт. Кириллу, архиеп. Александрийскому, трактате «О Троице» И. наряду с ипостасью и лицом (личностью) относится к разряду «частного» (περὶ ἰδίον): «Частным... называются и индивиды, и ипостаси, и лица. А индивиды зовутся так, потому что никогда с ними не приключается рассеяния или деления» (Cyr. Alex. (Ps.). De Trinit. 13 // PG. 77. Col. 1149). В приписывавшихся свт. Афанасию, архиеп. Александрийскому, диалогах «О Святой Троице» также подчеркивается различие между «сущностью» как общим и «индивидом» как частным: «Аномей: Значит человечность (ἀνθρωπότης) не существует самостоятельно (ὑφέστηκεν)? Православный: Конечно так, если она усмотрена в индивидах (ἐν ἀτόμοις). Аномей: Но разве не есть она тогда ипостась? Православный: Я уже сказал, если она усмотрена в индивидах. Аномей: А что есть индивид и что есть человечность? Православный: Индивид — это наша собственная ипостась (ἡ καθ' ἑκάστων ὑπόστασις), а человечность — это общность сущности (ἡ τῆς οὐσίας κοινότης)» (Athanas. Alex. (Ps.). De s. Trinit. // PG. 28. Col. 1141).

Общий итог святоотеческой рецепции философского понятия «индивид» был подведен прп. Иоанном Дамаскином в «Философских главах» «Источника знания». В гл. 11 этого сочинения, названной «Об индивиде», прп. Иоанн выделял 4 значения слова «индивид» (τὸ ἄτομον): «[1] Индивидом называется то, что не рассекается и не делится, как, например: точка (ἡ στιγμή), мгновение (τὸ νῦν), единица (ἡ μονάς), подобные вещи называются также бесколичественными (ἄλογα). [2] Индивидом называется и трудноразделяемое, то есть с трудом рассекаемое, например: алмаз и подобное. [3] Индивидом называется вид, не делящийся уже на другие виды, то есть



самый низший вид (τὸ εἰδικώτατον εἶδος), например: человек, лошадь и т. п. [4] Индивидом же в собственном смысле (κυρίως) называется то, что хотя и может разделяться, но после деления не сохраняет своего первоначального вида (οὐ σφίξει δὲ μετὰ τὴν τομὴν τὸ πρῶτον εἶδος); например, Петр может быть разделен на душу и тело, но ни душа сама по себе не есть уже полный (τέλειος) человек или полный Петр, ни тело. В этом [последнем] смысле говорят об индивиде философы, а именно что он обозначает ипостась, [основывающуюся] на сущности (τὴν ὑπόστασιν ἐπὶ τῆς οὐσίας)» (Ioan. Damasc. Dialect. 11). Прп. Иоанн свидетельствует также об устоявшейся святоотеческой традиции воспринимать термины «ипостась», «лицо» и «индивид» в качестве синонимов: «Единичное (τὸ μερικόν) же они [т. е. святые отцы] называли индивидом, лицом, ипостасью, например Петра, Павла» (Ibid. 31); «Следует... знать, что святые отцы названиями «ипостась», «лицо» и «индивид» обозначали одно и то же, а именно то, что, состоя из сущности и привходящих [свойств] (ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων), существует само по себе и самостоятельно (ὑφίστάμενον), различается по числу и выражает такого-то, например Павла, Петра, такого-то коня» (Ibid. 44).

Сходное понимание соотношения И. и ипостаси прослеживается и у монофизитских авторов VI в. В трактате «О ста ересях» прп. Иоанна Дамаскина приводится фрагмент сочинения «Третьейский судья» *Иоанна Филопона*, в 7-й гл. к-рого последний со ссылкой на предшествующую церковную и философскую традиции предлагает подробное объяснение соотношения общего и частного, а также философского понятия «индивид» и богословского термина «ипостась»: «Когда живое существо разделяется на разумное и неразумное, а разумное в свою очередь — на человека, ангела и демона, то индивидом называют то, на что разделяется каждый из этих последних видов: человек, например, на Петра и Павла, ангел — скажем, на Гавриила и Михаила и каждого из остальных ангелов, — потому что каждому из этих существ невозможно уже разделяться на другие, сохраняя при разделении свою природу. Ведь разделение человека на душу и тело приводит к разрушению всего жи-

вого существа. Поэтому перипатетики обычно называют таких существ индивидами. Церковное же учение назвало их ипостасями, поскольку в них род и вид получают существование, ибо, хотя живое существо, например хотя бы человек, из которых первое есть родовое понятие, а второе — видовое, имеют собственное определение бытия, однако они получают существование только в индивидах, т. е. в Петре и Павле: вне их они не существуют» (Ioan. Damasc. De haer. 83; см. также: Lang U. M. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Stud. and Transl. of the Arbitrator. Leuven, 2001. P. 190–191).

Отождествление понятия «индивид» с понятиями «ипостась» и «лицо» нашло отражение в тринитарном богословии вост. церковных писателей. Так, в приписывавшемся свт. Кириллу, архиеп. Александрийскому, трактате «О Троице» говорится: «...мы исповедуем в Божестве одну сущность, одну природу, одну форму, но три индивида, три ипостаси, три лица, познаваемых по соответствующим характерным особенностям, то есть собственным свойствам» (Cyr. Alex. (Ps.). De Trinit. 13 // PG. 77. Col. 1149). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, применительно к Св. Троице, как и в других случаях, «ипостась обозначает индивид (ἡ ὑπόστασις ἁπομὸν δηλοῖ), т. е. Отца, Сына, Святого Духа...» (Ioan. Damasc. De fide orth. III 4).

Наконец, понятие «индивид» употреблялось нек-рыми вост. церковными писателями применительно к Иисусу Христу. Так, свт. Григорий, еп. Нисский, рассуждая о таинстве *Воплощения*, задавался вопросом: «Естество человеческое мало и ограничено, а Божество беспредельно — как же беспредельное может быть объято индивидом?» — и отвечал на это, что «Божество, хотя и было в человеке, не подлежало никакому ограничению» (Greg. Nyss. Or. catech. 10). Позднее термин «индивид» использовался прп. Иоанном Дамаскином при рассмотрении вопроса о том, в каком смысле говорится о восприятии Богом Словом человеческой природы: «Бог Слово, воплотившись, не воспринял человеческой природы, усматриваемой одним только умозрением... или усматриваемой в виде (ἐν τῷ εἶδει)... но [воспринял] ту [природу], которая есть в индивиде (ἐν ἁτόμῳ) и кото-

рая тождественна виду (τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ εἶδει)... однако не такую, которая бы существовала сама по себе, вначале стала индивидом и таковой была бы Им воспринята, но [Он воспринял природу,] осуществившуюся в Его ипостаси» (Ioan. Damasc. De fide orth. III 11).

**В латинской богословской традиции** понятие «индивидуальность» употреблялось уже на рубеже II и III вв. *Тертуллианом*, однако по большей части в техническом смысле неразделимости и неотделимости чего-либо (см.: Tertull. De roenit. 5, 15; Idem. De monog. 5). Напр., толкуя *Молитву Господню*, Тертуллиан писал: «...испрашивая хлеб насущный, мы просим вечного пребывания во Христе и неотделимости (individuitatem) от Его Тела» (Idem. De orat. 6). В сходном значении Тертуллиан употреблял понятие «неделимость» и при рассмотрении троичной проблематики, говоря о том, что Сын «неотделим и неразделим (individuum et inseparatum) от Отца» (Idem. Adv. Prax. 18, 19, 23). У сщмч. *Киприана*, еп. Карфагенского, имеющее такой же смысл понятие «неделимость» нередко употреблялось по отношению к Церкви, которая есть «единство неразделяемого и неделимого (inseparabilis atque individuae) дома» (Cyp. Carth. Ep. 69. 4).

Философское значение понятия «индивид» становится известным латинским церковным писателям лишь в IV в. и впервые обнаруживается в сочинении *Викторина Маррия* «Adversus Arium» (Против Ария), в к-ром автор говорит о Боге: «От этого всеобщего и сверхвсеобщего бытия (esse universale et supra universale) получает собственное бытие всеобщее бытие, [но уже разделенное] на роды и на виды и на индивиды» (Mar. Vict. Adv. Ar. I 34). Интересное понимание И., по-видимому заимствованное у греч. комментаторов Аристотеля, встречается в принадлежащем Викторину соч. «Explanationes in Ciceronis Rhetoricam» (Объяснения к «Риторике» Цицерона): «Индивид есть то, что показывается взору и на что можно показать пальцем» (Idem. Explanationes in Ciceronis Rhetoricam // Rhetores latini minores / Ed. C. Halm. 1863. P. 212).

Однако и у Викторина, и у последующих лат. церковных писателей вплоть до Боэция понятие «индивид» в его философском смысле рас-

пространения не получило. Единственным заметным прецедентом философского употребления этого термина в лат. патристике является место из трактата «О Троице» блж. Августина, еп. Гиппонского (354–430). Рассматривая здесь триадологическую терминологию, блж. Августин выделял различные смыслы, в которых могут употребляться термины «природа», «сущность» (essentia), «субстанция», «лицо» и др. В частности, он отмечал, что «имя субстанции или лица» может обозначать «не вид, а нечто единичное и индивидуальное (singulare atque individuum)», и в таком случае о субстанции или о лице будет говориться «не так, как говориться о человеке [вообще], т. е. как о чем-то общем (commune) для всех людей, но как говориться об этом (hic) человеке, т. е., например, об Аврааме, Исааке, Иакове, или о ком угодно другом, на кого, как на присутствующего, можно указать пальцем» (Aug. De Trinit. VII 6). Т. о., И. является единичное существо, самостоятельное существование которого может быть зафиксировано в восприятии. Именно существование и восприятие единичного и индивидуального блж. Августин считал основой для формирования общих видовых понятий, к-рые в случае человека он связывал не только с родовидовой логической структурой, но и с природно-материальным единством человеческого рода. Он замечал: «...нет никакого вида, выходящего за пределы своих индивидов, чтобы охватить что-то еще. Ибо если я стану определять, что есть человек (а это – видовое имя), любые единичные люди, являющиеся индивидами, будут содержаться в этом самом определении, и не будет к нему принадлежать ничто иное, что не есть человек» (Ibidem). Вместе с тем понятие «индивид», связанное с количественным единством, по-видимому было признано блж. Августином не подходящим для триадологических построений и более нигде в трактате не встречается.

Т. о., за редкими исключениями, категория «индивидуальность» употребляется лат. отцами лишь в обычном смысле неделимости чего-либо на составные части. Именно в таком значении прилагательное «индивидуальный» (неделимый) часто применялось к Св. Троице, как аналог греч. термина *ἀδιαίρετος* в устойчивом выражении «*individua Trinitas*»

(нераздельная Троица – см., напр.: Aug. Ep. 188. 3; *Idem. Contr. Maxim. arian.* // PL. 42. Col. 770; *Beda. In Marc. III 10; Idem. In Luc. III 10, IV 11; V 18*).

Лит.: *Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie des Renaissance. Lpz.; B., 1927* (рус. пер.: *Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Он же. Избр.: Индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 7–206*); *Preiswerk A. Das Einzelne bei Platon und Aristoteles. Lpz., 1939; Alfieri V. E. Atomos idea: L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco. Florenz, 1953; Kaulbach F. Atom und Individuum: Studien zu Heimssoeths Abhandlung «Atom, Seele, Monade» // Zschr. f. philos. Forschung. 1963. Bd. 17. N 1. P. 3–41; Rist J. M. Forms of Individuals in Plotinus // CQ. N. S. 1963. Vol. 13. N 2. P. 223–231; Wade F. Abelard and Individuality // Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vortr. des 2. Intern. Kongr. für Mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. Aug. – 6. Sept. 1961 / Hrsg. P. Wilpert. B., N. Y., 1963. S. 165–171; Bérubé C. La connaissance de l'individuel au moyen âge. Montréal, 1964; Blumenthal H. J. Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis. 1966. Vol. 11. P. 61–88; Mamo P. S. Forms of Individuals in the Enneads // Ibid. 1969/1970. Vol. 14/15. N 2. P. 77–96; Barrington J. Individuals in Aristotle's Categories // Ibid. 1971/1972. Vol. 16/17. N 2. P. 107–123; Pieper A. Individuum // Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Münch., 1973. Bd. 2. S. 728–737; Annas J. Individuals in Aristotle's «Categories»: Two queries // Phronesis. 1974. Vol. 19. N 1–2. P. 146–152; Panikkar R. Singularity and Individuality: The Double Principle of Individuation // Revue intern. de philosophie. 1975. T. 29. P. 141–166; Individuum, Individualität // HWPPh. 1976. Bd. 4. S. 300–323; Böhle R. Der Begriff des Individuums bei Leibniz. Meisenheim, 1978; Bynum C. W. Did the Twelfth Century Discover the Individual? // JECH. 1980. Vol. 31. N 1. P. 1–17; Stead G. Ch. Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers // Arché e Telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: Analisi storico-religiosa: Atti del Colloquio, Milano, 17–19 maggio 1979 / Ed. U. Bianchi, H. Crouzel. Mil., 1981. P. 170–196; Gracia J. J. E. Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages. Münch.; W., 1984; *idem. Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics. Albany, 1988; Martine B. J. Individuals and Individuality. Albany, 1984; Frede M. Individuals in Aristotle // Idem. Essays in Ancient Philosophy. Minneapolis, 1987. P. 49–71; Janke W. Individuum, Individualismus // TRE. 1987. Bd. 16. S. 117–124; Morris C. The Discovery of the Individual, 1050–1200. Toronto, 1987; Soto Bruna M. J. Individuo y unidad: La substancia individual según Leibniz. Pamplona, 1988; Vaysse J. M. L'oubli du singulier: individuation, individualité, individu // Kairos. Toulouse, 1991. T. 2. P. 187–221; Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150–1650) / Ed. J. J. E. Gracia. Albany, 1994; Denken der Individualität: FS für J. Simon zum 65. Geburtstag / Hrsg. T. S. Hoffmann, S. Majetschak. B.; N. Y., 1995; McCabe M. M. Plato's Individuals. Princeton, 1994; Rijk L. M., de Ockham's Horror of the Universal: An Assessment of His View of Individuality // Mediaevalia: Textos e Estudos. 1995. Vol. 7/8. P. 473–497; Siep L. Individuality in Hegel's Phenomenology of Spirit // The Modern**

Subject / Ed. K. Ameriks et al. Albany, 1995. P. 131–148; Graeser A. Individualität und individuelle Form als Problem in der Philosophie der Spätantike und des frühen Mittelalters // Museum Helveticum. 1996. Vol. 53. N 2. P. 187–196; Individuum und Individualität im Mittelalter / Hrsg. J. A. Aertsen, A. Speer. B.; N. Y., 1996. (Miscellanea Mediaevalia; 24); De Sousa R. Individual Natures // Philosophia. 1998. Vol. 26. N 1/2. P. 3–21; Tabarroni A. Individual or Individualism: Scotus and Francis of Assisi // Franciscan Studies. 1998. Vol. 55. P. 239–251; Morel P.-M. Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin // Cahiers philosophiques de Strasbourg. 1999. T. 8: Plotin. P. 53–66; Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000; Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности / Пер. с франц.: В. А. Рещикова // Он же. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 289–302; Gill M. L. Individuals and Individuation in Aristotle // Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics / Ed. Th. Scaltsas et al. Oxf., 2001. P. 55–71; Wood R. E. Individuals, Universals, and Capacity // Review of Metaphysics. 2001. Vol. 54. N 3. P. 507–528; Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // JECS. 2002. Vol. 10. P. 245–266; Frandsen H. V. Sur l'ontologie de la théologie négative: Individu et univers chez Denys l'Aréopagite // Théologie négative / Ed. M. M. Olivetti. Padova, 2002. P. 515–523; Turcescu L. «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology. 2002. Vol. 18. N 4. P. 527–539; Гуревич А. Я. Человеческая личность в средневековой Европе: реальная или ложная проблема? // Развитие личности. М., 2003. № 1. С. 24–30; № 2. С. 29–40; он же. Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005; Bedos-Rezak B. M., Iogna-Prat D. L'individu au Moyen Âge: Individuation et individualisation avant la modernité. P., 2005; Di Bella S. The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance. Dordrecht, 2005; Неретина С. В., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб., 2006; Schiller H.-E. Das Individuum im Widerspruch: Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus. B., 2006.

Д. В. Смирнов

**ИНДИВИДУАЦИЯ** [лат. *individuatō*], выделение единичного и индивидуального из всеобщего. Понятие «индивидуация» возникло в средневековой философии при рассмотрении фундаментального вопроса о соотношении общего (см. ст. *Универсалии*) и частного (см. ст. *Индивид*), корни которого уходят в античную философскую традицию (ср. учение Платона об идеях и его критику Аристотелем). У большинства средневековых мыслителей метафизический анализ И. сопровождался разработкой учения о «принципе индивидуации» (*principium individuationis*), т. е. о том начале (или основе) особенного, к-рое обеспечивает индивидуальное существование вещей и дает возможность человеку



познавать их в качестве индивидуальных. В совр. философской и психологической лит-ре термин «индивидуация» имеет ярко выраженный антропологический характер и используется для обозначения процесса формирования особенностей личности человека.

**И. в средневековой философии.** Исследователи средневеков. философии выделяют неск. основных подходов к вопросу об И., окончательно сложившихся к нач. XVI в. Все средневеков. мыслители признавали восходящее к Аристотелю учение о том, что каждая конкретная вещь, с одной стороны, есть субстанция, наделенная различными акциденциями, а с др. стороны, есть единство материи и формы. В соответствии с таким представлением об устройстве индивидуальных вещей формировались теории И., в к-рых принципом И. объявлялся к.-л. из названных структурных элементов вещи либо их сочетание в различных вариантах. По мнению Х. Грасии, совр. исследователя истории вопроса об И., следует различать схемы И., применявшиеся к субстанции и к акциденциям (последние, согласно многим, но не всем средневеков. авторам, также могут быть индивидуальны).

Применительно к субстанциям Грасия выделил 5 типов теорий, с помощью к-рых средневеков. авторы объясняли И.: 1) теории набора; 2) теории акциденций; 3) теории сущности; 4) теории существования; 5) теории внешнего действия (*Gracia J. J. E. Introduction: The Problem of Individuation // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 13–14*). Сторонники 1-го типа теорий считали, что принципом И. является совокупность («набор») качеств, к-рыми обладает вещь. Напр., в случае Сократа такими качествами являются цвет бороды, курносость, рост и вес и т. п. При этом значение имеют не столько акциденции, сколько «собственные признаки» (*propriates*), сопровождающие индивида на всем протяжении его существования. Сторонники 2-го типа теорий, напротив, считали, что И. обуславливается только акцидентальными свойствами и характеристиками вещи, причем чаще всего во внимание принимались пространственно-временные или количественные характеристики. Сторонники 3-го типа теорий находили основание И. в сущности вещи; внутри этого типа существова-

ли 3 подтипа: одни авторы считали, что принципом И. является материя, другие — что форма, третьи — что форма и материя одновременно в их уникальном сочетании. К этому же типу можно отнести концепции авторов, введивших дополнительный сущностный принцип И., не сводимый ни к материи, ни к форме, — как, напр., «этовость» (*haecceitas*), учение о которой разрабатывалось *Иоанном Дунсом Скотом*. 4-й и 5-й типы теорий встречались в средние века крайне редко. Традиционно 4-й тип связывается с именем *Ибн Сины* (Авиценны) и может быть обнаружен в различных формах у нек-рых его лат. последователей. В рамках теорий этого типа признается, что лишь через обращение к понятию «существование» (*existentia*) можно объяснить индивидуальность вещи. При этом само существование может быть интерпретировано различными способами. Сторонники теорий 5-го типа полагали, что индивидуальность вещи задается причинами, являющимися внешними для данной вещи. Эти причины могли считаться естественными (напр., родители человека как основание его индивидуальности) или сверхъестественными (напр., прямое действие Бога, наделяющего вещи индивидуальным существованием). Последняя позиция была характерна для некоторых ортодоксальных теологов, но широкого распространения в университетской среде не получила (*Ibid. P. 14–15*).

Применительно к И. акциденций Грасия выделяет 3 основных типа теорий И. Согласно сторонникам теорий 1-го типа, акциденции получают индивидуальное существование благодаря тем субстанциям, с к-рыми они соединяются. Напр., серый цвет бороды Сократа индивидуален, поскольку он принадлежит Сократу как индивиду. Приверженцы 2-го типа теорий полагали, что акциденции индивидуализируются не благодаря самой субстанции, но благодаря нек-рым ее характеристикам: напр., видовым особенностям или пространственно-временному положению. Наконец, авторы, придерживавшиеся теорий 3-го типа, учили, что акциденции индивидуализируются сами по себе и не нуждаются в отличном от них принципе индивидуализации. Подобные взгляды были характерны для номиналистов, напр. *У. Оккама* († 1349), а так-

же встречаются в работах *Ф. Суареса* (1548–1617) (см.: *Ibid. P. 16*).

Неуклонное возрастание интереса к вопросу об И. в средние века во многом объясняется тем, что решение этого вопроса требовалось для анализа ряда тонких богословских проблем, с неизбежностью возникавших при построении всеохватывающих богословских сумм и систем, типичных для средневековой мысли. Среди этих проблем исследователи выделяют вопросы тринитарного богословия (прежде всего вопрос о способе совмещения единичности и троичности в Боге), учение о *грехе первородном* и об *искуплении* (проблему перехода греха и *благодати* с индивида на род), проблеме личного *бессмертия* и телесного воскресения (в т. ч. широко дискутировавшийся вопрос об индивидуальности человеческой души, отделяющейся от тела после смерти), вопрос об индивидуальности чистых разумных существ — ангелов и др. Т. о., учение об И. у мн. мыслителей первоначально формировалось в качестве богословского инструментария, однако с течением времени все больше приобретало самостоятельное философское значение.

Предлагаемое тем или иным мыслителем решение вопроса об И. определялось как общими метафизическими установками авторов, так и принципиальным решением ими онтологических вопросов, связанных с понятием «индивид», и шире — с решением вопроса о соотношении общего и частного в вещах. От того, как именно интерпретировалась индивидуальность, какие вещи считались индивидами и какой онтологический статус приписывался индивидуальности индивида, в конечном счете зависело направление поиска ответа на вопрос об И.

В античной и эллинистической философии вопрос об И. напрямую не ставился, однако мн. авторы высказывали частные суждения, применимые к этому вопросу, которые позднее воспринимались и вписывались в различные схемы И. Важную посредническую роль между античной и средневеков. лат. философскими традициями выполнили логические и теологические сочинения *Боэция* († 524). Хотя в этих сочинениях понятие «принцип индивидуации» еще не встречается, Боэций развивал в них взгляды, позднее ставшие основанием теорий И. 1-го и 2-го типа.



Так, согласно Боэцию, «единичность... выявляется из... акциденции, поскольку акциденции относятся к единичной предикации и их предикация... не переходит на что-то иное» (*Boetius. Comm. in Porphyg. // PL. 64. Col. 114*). Вместе с тем, индивидуальность, по Боэцию (к-рый в этом повторяет суждение *Порфирия*), задается не только акциденциями, но и собственными признаками: «Собственное (*proprietas*) индивидов ни для чего не является общим» (*Ibidem*). Тем не менее есть основания считать, что собственные признаки интерпретировались Боэцием не в строго аристотелевском смысле, т. е. не как сущностные, а как акцидентальные (ср., напр., выражение Боэция: «собственные свойства, которые достаются ему из акциденций» — *Ibidem*). При этом в трактате «О Троице» встречается также мнение о том, что для опознания субстанций как различных по числу (а значит, индивидуальных) необходимо наличие минимум 2 факторов: совокупности различных акциденций и конкретного места, к-рое занимает вещь: «...различие по числу создает разнообразие акциденций (*accidentium varietas*)»; «если мы... отделим... вещи от всех акциденций, то все равно место будет различным, поскольку... два тела не могут занимать одно место» (*Idem. De Trinit. 1*). Неточность приведенных формулировок Боэция и различные подходы к вопросу об И., встречающиеся в его трактатах, послужили поводом к последующим продолжительным дискуссиям.

В модифицированном виде позиция Боэция составила костяк совокупности теорий И., которые *Грасия* объединяет под общим наименованием «стандартная теория» (*Gracia J. J. E. The Legacy of the Early Middle Ages // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 26*). Этой теории, имевшей ярко выраженный метафизический характер, придерживались такие теологи раннего средневековья, как *Иоанн Скот Эриугена* († 877), *Одо*, еп. Камбре (XI–XII вв.), *Ансельм Кентерберийский* († 1109), *Аделард Батский* († после 1146), *Вильгельм из Шампо* († 1121/22), *Тьерри Шартрский* (XII в.), *Иоанн Солсберийский* († 1180) и др. Все эти авторы интерпретировали индивидуальность преимущественно через идею различия и считали принципом И. либо акциденции (одну осо-

бую или определенный набор), либо совокупность всех свойств и характеристик вещи, включая неакцидентальные, т. е. субстанциальные (*Ibidem*). Вопрос об И. у этого круга авторов часто сливался с вопросом о различимости индивидов и об их отличии друг от друга, тем самым теряя процессуальное измерение. Серьезным изменениям «стандартная теория» была подвергнута в сочинениях *Гильберта Порретанского* († 1154), к-рый, однако, не во всем отошел от ее метафизических принципов. Отказавшись от представлений о том, что И. зависит от набора акциденций, Гильберт разработал оригинальное учение, согласно которому каждая вещь обладает уникальным набором свойств, образующих ее единичное «полное качество», или «полную форму». Именно единичность совокупности свойств вещи и задает ее индивидуальность.

Начало новому этапу споров об И. на лат. Западе, приведших к переосмыслению почти всех положений «стандартной теории» и отказу от многих из них, было положено появившимися переводами «Физики» и «Метафизики» Аристотеля, а также сочинений его араб. последователей — *Ибн Рушда* (Аверроэса) и *Ибн Сины* (Авиценны). В сочинениях последнего встречается оригинальное решение проблемы И., привлекшее внимание мн. лат. мыслителей XIII в. У *Ибн Сины* вопрос об И. тесно связан с вопросом о самоидентичности индивида. Набор акцидентальных характеристик может задавать определенного индивида (именно этого и никакого другого) в определенный момент времени, однако с помощью такого понимания индивидуальности невозможно объяснить самотождественность индивидуального субъекта при смене акциденций. Согласно *Ибн Сине*, лишь свойственный человеку внутренний интуитивный опыт существования индивидуального позволяет познавать индивиды в их индивидуальности. Поскольку такое познание чувственно и материально, принципом И. оказывается материальное существование индивидуальной субстанции, присутствие конкретной субстанциальной формы в конкретной материи, к-рое и позволяет вещи сохраняться на протяжении определенного времени с уникальным, хотя и постоянно меняющимся набором акциденций (см.: *Bäck A. The Islamic Background: Avicenna and Averroes // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 40–52*).

Т. о., роль акциденций меняется: они становятся тем, с помощью чего происходит И., но принципом и предельным основанием И. оказывается само актуальное бытие вещи: «К бытию [вещи] извне привходят акциденции и расположенности, посредством которых она индивидуализируется (*per quae individuatur*)» (*Avicenna. Liber de philosophia prima sive scientia divina. 5. 3 / Ed. S. van Riet. Leiden, 1980. Vol. 2. P. 240; ср.: Ibid. P. 264*).

Влияние античной и араб. мысли (прежде всего Аристотеля и *Ибн Сины*) на средневек. представления об И. с очевидностью прослеживается в сочинениях *Альберта Великого* († 1280), к-рый одним из первых стал употреблять понятие «индивидуация» на лат. Западе. Объясняя И., Альберт следовал тезису Аристотеля в «Метафизике», согласно к-рому «все то, что по числу есть множество, имеет материю» (*ἅσα ἀριθμῶ πολλὰ, ὕλην ἔχει — Arist. Met. XII 8. 1074a*). Из этого тезиса Альберт делал следующий вывод: «Одна только материя [есть] принцип индивидуации; и нет ничего единичного (*singulare*), кроме материи и существующего посредством материи (*per materiam*)» (*Albert. Magn. In Met. III 3. 10*). Однако материя, по учению Альберта, является принципом И. не сама по себе, но вслед. ее связи с формой, как ее подлежащее или носитель: «Материя является принципом индивидуации не как [сама] материя, но скорее как собственное подлежащее, то есть она является принципом индивидуации как первое подлежащее» (*Idem. Sum. th. II 1. 4. 1. 1. 1*).

Представления Альберта об И. получили дальнейшее развитие у его ученика *Фома Аквинского* († 1274). Следуя Аристотелю, Фома утверждал, что форма, являющаяся чем-то общим, не может быть принципом И. При этом первая материя также есть нечто общее для мн. вещей, поэтому Фома уточнял представление о материи как принципе И., отмечая, что таким принципом является не материя вообще, но «обозначенная» (*signata*) материя: «Не в любом смысле взятая материя есть принцип индивидуации, но лишь обозначенная материя» (*Thom. Aquin. De ente et essentia. 2*). Характерным признаком «обозначенной материи» является то, что она имеет количественное



измерение: «Я называю обозначенной материей такую материю, которая рассматривается с учетом определенных размеров (sub certis dimensionibus)» (Ibidem). И. человеческой души также объяснялась Фомой с помощью материи. Поскольку душа есть форма тела, она является индивидуальной благодаря неразрывной связи с ним. Учение о материи как принципе И. имело следствием вызвавшее большие споры учение Фомы о том, что в области нематериальных существ (ангелов) всякий индивид одновременно является видом.

Учение Фомы Аквинского об И. положило начало влиятельной традиции, среди сторонников к-рой были Эгидий Римский († 1316), Петр Абанский († 1316), Гервей Наталис († 1323), кард. Казтан (1469–1534), Иоанн Пуансо († 1644) и др. Эгидий Римский называл принципом И. «протяженную материю» (materia extensa); Петр Абанский говорил о «материи, существующей в неких обозначенных измерениях» (Petrus Abanus. Conciliator controversarum, quae inter medicos et philosophicos versantur. Venetiis, 1565. Fol. 36); Гервей Наталис прямо называл количество (quantitas) «принципом индивидуации материальных субстанций» (Hervaeus Natalis. Quolibeta undecim. VIII 12. Venetiis, 1513. Fol. 152). Казтан разъяснял учение Фомы Аквинского в том смысле, что «обозначенная материя» — конкретная «эта» материя, которая не может быть иной. Количественное различие Казтан считал не чем-то присоединяющимся к материи извне, но внутренним свойством материи.

Др. традиция, менее выраженная и объединяющая в себе неск. различных позиций, характеризуется стремлением отойти от противопоставления материи и формы. Бонавентура († 1274), отмечавший, что «вопрос об индивидуации» стал предметом «серьезных споров для философов» (Bonaventura. In Sent. II 3. 2. 3), пытался сохранить аристотелевскую позицию с помощью указания на тот факт, что каждое сущее задается уникальным сочетанием материи и формы. Поэтому и И. зависит как от материи, так и от формы: «Индивидуация происходит благодаря взаимодействию материи и формы» (Ibid. III 10. 1. 3). Однако в вопросе об индивидуации человеческой души он был ближе к томистской по-

зиции: «Надлежит, чтобы в каждом теле была душа как его собственная форма, которая... индивидуализируется в соответствии с индивидуацией тела» (Idem. Sermo in Sabbato Sancto. 21. 5 // Idem. Sermones de diversis. P., 1993. Vol. 1. P. 315). Более радикальную антитомистскую позицию занимал Генрих Гентский († 1293), согласно к-рому «материя и количество не могут считаться основанием и причиной индивидуации» (Henricus de Gandavo. Quodlibet II. 8 // Idem. Opera omnia. Leuven, 1983. Vol. 6. P. 47). В качестве такого основания Генрих рассматривал «отрицание» (negatio) как принцип ограничения. Индивидуальность вещи задается «двойным отрицанием» (см.: Idem. Quodlibet V. 8 // Idem. Quodlibeta. P., 1518. Vol. 1. Fol. 166): 1-е отрицание устраняет изнутри вещь всякую способность быть умножаемой (plurificabilitas) и различной (diversitas), 2-е отрицание устраняет изнутри возможность быть тождественной др. вещи (identitas). При этом предельным основанием любой индивидуальности, согласно Генриху, является Божественный творческий акт (Idem. Quodlibet II. 8 // Idem. Opera omnia. 1983. Vol. 6. P. 50).

Иоанн Дунс Скот († 1308) после подробного анализа отверг все существовавшие к его времени теории И., предложив собственное учение об особом принципе И. Согласно Дунсу Скоту, принцип И. должен быть неким положительным сущим (entitas positiva), к-рое присоединяется к общей природе и индивидуализирует ее. Это сущее, позднее в скотистской традиции получившее известное название «этовость» (haecceitas), Дунс Скот описывал логически по аналогии с видовым различием. Видовое различие, присоединяясь к роду, создает различные виды, отличающиеся друг от друга и исчерпывающие род, к-рый оказывается «неделимым» на к.-л. иные виды. Точно так же «этовость», к-рую сам Дунс Скот чаще называл «индивидуальное различие» (differentia individualis), присоединяясь к последнему виду, создает отличие одной индивидуальной вещи от любой другой и индивидуальность единичных вещей (см.: Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 3. 1. 1–6).

Номиналисты, признававшие реальным существование лишь индивидуальных вещей, считали введение принципа И. излишним «умно-

жением сущностей». У. Оккам замечал, что «всякая единичная (singularis) вещь является единичной благодаря самой себе (se ipsa)» (Guillelmus de Ockham. Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). II 6 // Idem. Opera theologica. St. Bonaventurae, 1970. Vol. 2. P. 196). Четко выраженная мысль об отсутствии особого принципа И. встречается у Дуранда из Сен-Пурсена († 1334): «Следует сказать, что нет никакого принципа индивидуации, кроме принципа природы и чтойности... Ибо в действительности не существует ничего, кроме индивидуального или единичного; следовательно, быть индивидуальным свойственно чему-то не благодаря чему-то [иному], прибавляемому к первому, но в силу того, что оно есть» (Durandi a Sancto Portiano in Sententias P. Lombardi commentariorum libri quattor. II 3. 3. 14. Antverpiae, 1576. Fol. 137).

В период второй схоластики представления номиналистов об отсутствии необходимости постулировать особый принцип И. получали все большее распространение. Даже такой приверженец традиции, как Суарес, учил, что, поскольку всякое сущее индивидуально уже в силу факта своего реального существования, нет нужды вводить к.-л. особый принцип И. По утверждению Суареса, «любая индивидуальная субстанция не нуждается в другом принципе индивидуации, кроме своей сущности (entitas) или внутренних начал, из которых состоит сущность» (Suarez. Disp. met. V 6. 1). Хотя Суарес допускал, что индивидуальное единство прибавляет нечто к общей природе, он считал, что это прибавление может быть отделено от общей природы лишь в сознании, тогда как в реальности общая природа существует как изначально индивидуализированная (Ibid. V 2. 16).

**Учение об И. в новоевропейской философии.** Уже в позднем средневековье вопрос об И. был практически отождествлен с вопросом об индивидуальности. Поскольку все более распространенным становилось представление о том, что нет никакого принципа И., кроме самого факта существования индивида, в Новое время интерес мыслителей все более смещался от поиска неких «сущностей», отвечающих за индивидуальность и И., в сторону практического анализа феномена индивидуальности в его различных проявлениях





(подробнее см. в ст. *Индивид*). Достаточно редкое упоминание термина «индивидуация» в сочинениях европ. философов Нового времени лишь подтверждает такую тенденцию.

Г. В. *Лейбниц* (1646–1716) в раннем трактате «О принципе индивида» (*De principio individui*, 1663) практически дословно повторял мнение Суареса по вопросу об И.: «Всякий индивид индивидуализируется всей в целом своей сущностью (*sua tota entitate*)» (*Leibniz G. W. De principio individui // Idem. Philosophische Schriften*. 1990. Bd. 1. S. 11). Х. *Вольф* (1679–1754) писал о «внутреннем достаточном основании индивида», которое и есть «принцип индивидуации» (*Wolff Chr. Philosophia prima, sive Ontologia*. Francofurtum et al., 1736. P. 228). Таким «достаточным основанием», согласно Вольфу, является «всесторонняя определенность того, что актуально присуще сущему» (*Ibid.* P. 229).

Отождествление И. и индивидуальности прослеживается у английских философов. Дж. *Локк* (1632–1704) связывал И. с пространственно-временной определенностью вещи, отмечая, что принципом И. является «само существование, которое определяет сущее любого вида в отношении конкретного времени и места». Такое существование является «несообщаемым для двух сущих одного и того же вида» (*Locke J. An Essay Concerning Human Understanding*. L., 1828. Vol. 2. P. 49). У Д. *Юма* (1711–1776), соглашавшегося с Локком, вместе с тем в большей степени подчеркивается связь И. с познающим субъектом, к-рый в своих познавательных актах индивидуализирует познаваемые объекты: «Принцип индивидуации не что иное, как неизменяемость и непрерывность любого объекта в течение установленного промежутка времени, благодаря которым ум может отслеживать его в различные периоды его существования, без всякого перерыва в восприятии и без необходимости прибегать к идее множества или числа» (*Hume D. A Treatise of Human Nature*. Oxf., 2007. Vol. 1. P. 134).

В XIX в. понятие «индивидуация» почти полностью забывается и лишь изредка встречается при отсылках к средневек. концепциям индивида. Несколько раз термин «индивидуация» употреблялся А. *Шопенгауэром* (1788–1860). По словам Шопен-

гауэра, «индивидуация есть простое явление, возникающее посредством пространства и времени, которые суть не что иное, как обусловленные моей мозговой познавательной способностью формы [способствующие познанию] объектов» (*Schopenhauer A. Über die Grundlage der Moral // Idem. Werke / Hrsg. P. Deussen. Münch., 1912. Bd. 3. S. 741*). Поэтому пространство и время являются основанием множественности и в этом смысле принципом И.: «Множество вообще с необходимостью обуславливается пространством и временем и мыслимо лишь в них, поэтому их в этом аспекте мы называем принципом индивидуации» (*Idem. Welt als Wille und Vorstellung // Ibid. Bd. 1. S. 151*). О «временности и пространственности» как «принципе реальной индивидуации» (*Hartmann E., von. Grundriß der Metaphysik*. Bad Sachsa, 1908. S. 38) писал также последователь Шопенгауэра Э. фон *Гартман* (1842–1906).

Особое значение термин «индивидуация» приобрел в комплексной психологии К. Г. *Юнга* (1875–1961) и нек-рых др. психологов XX в. Согласно Юнгу, И. есть жизненный процесс, целью к-рого является интеграция всех психических факторов в свехпорядоченное целое, «Само» (*Selbst*): «Индивидуация означает: становление единичной сущностью (*Einzelwesen*) и, поскольку мы понимаем под индивидуальностью нашу внутреннюю сущность, предельную и не сравнимую ни с чем уникальность (*Einzigartigkeit*), становление подлинным самим собой (*Selbst*)» (*Jung C. G. Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Zürich, 1938. S. 257). По словам Юнга, употребляемый в этом смысле термин «индивидуация» тождествен терминам «становление самим собой» (*Verselbstung*) и «самореализация» (*Selbstverwirklichung*). При этом цель И. предполагается в архетипах бессознательного: «То, что может значить целое человека, Само, — это эмпирически спонтанно порожденный бессознательным образ цели жизни, находящийся по ту сторону желаний и опасений сознания» (*Idem. Antwort auf Hiob // Idem. Gesammelte Werke*. Zürich, 1963. Bd. 11. S. 493). Формирующееся в результате И. «Само» противопоставлялось Юнгом эгоистически замкнутому «Я»: «Вновь и вновь я наблюдаю, как процесс индивидуации путается со становле-

нием сознания Я... тем самым индивидуация смешивается с простым эгоцентризмом и самоэротизмом... Индивидуация не исключает мир, но включает его» (*Idem. Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Zürich, 1954. S. 595). Поскольку процесс И. не замыкает индивида на нем самом, он имеет 2 равноправных аспекта: «С одной стороны, он есть процесс внутренней субъективной интеграции, с другой стороны, он есть необходимый объективный процесс выстраивания отношений» (*Idem. Die Psychologie der Übertragung*. Zürich, 1946. S. 119) между различными индивидами.

Лит.: *Assenmacher J.* Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. Lpz., 1926; *Rosenberg J. R.* The Principle of Individuation: A Comparative Study of St. Thomas, Scotus, and Suarez. Wash., 1950; *Bobik J.* La doctrine de St. Thomas sur l'individuation des substances corporelles // RPhL. 1953. T. 51. P. 5–41; *Klinger I.* Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin. Münsterschwarzach, 1964; *Charlton W.* Aristotle and the Principle of Individuation // *Phronesis*. 1972. Vol. 17. P. 239–249; *Clatterbaugh K. C.* Individuation in the Ontology of Duns Scotus // *Franciscan Studies*. 1972. Vol. 32. P. 65–73; *Gracia J. J. E. (ed.)*. Suárez on Individuation: Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle. Milwaukee, 1982; *idem.* Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages. Wash., 1984; *idem.* Individuality and the Individuating Entity in Scotus's «Ordinatio»: An Ontological Characterization // *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* / Ed. L. Honnefelder et al. Leiden, 1996. P. 229–249; *Le problème de l'individuation* / Ed. A. Bitbol-Hespériès, P.-N. Mayaud. P., 1991; *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant* / Ed. K. F. Barber, J. J. E. Gracia. Albany, 1994; *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation (1150–1650)* / Ed. J. J. E. Gracia. N. Y., 1994; *Elkatip Sh.* Individuation and Duns Scotus // *Medioevo*. 1995. Vol. 21. P. 509–528; *Lewis E.* The Stoics on Identity and Individuation // *Phronesis*. 1995. Vol. 40. N 1. P. 89–108; *Noone T. B.* Individuation in Scotus // *American Catholic Philos. Quarterly*. 1995. Vol. 69. N 4. P. 527–542; *White K.* Individuation in Aquinas's *Super Boethium De Trinitate*, Q. 4 // *Ibid.* P. 543–556; *Förschner F.* Individuation essentiae and distinctio realis: Eine alte Streitfrage in neuer Sicht // *Wissenschaft und Weisheit*. 1996. Bd. 59. N 2. S. 211–223; *Park W.* Understanding Problem of Individuation: Gracia vs. Scotus // *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* / Ed. L. Honnefelder et al. Leiden, 1996. P. 273–289; *Wood R.* Individual Forms: Richard Rufus and John Duns Scotus // *Ibid.* P. 251–272; *Hoffmann T.* Individuation bei Duns Scotus und G. W. Leibniz // *Medioevo*. 1998. Vol. 24. P. 31–87; *Cover J. A., O'Leary-Hawthorne J.* Substance and Individuation in Leibniz. Camb., 1999; *Liske M.-Th.* Individuation // *Theologie und Philosophie*. 1999. Bd. 74. N 3. S. 371–390; *Castelli L. M.* Individuation and Metaphysics Z 15 // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 2003. Vol. 14. P. 1–26; *Coriando P.-L.* Individuation and



Einzelnein: Nietzsche, Leibniz, Aristoteles. Fr./M., 2003; *Lowie E. J.* Individuation // The Oxford Handbook of Metaphysics / Ed. by M. J. Loux et al. Oxf., 2003. P. 75–95; *Hipp S. A.* Existential Relation as Principle of Individuation // The Thomist. 2008. Vol. 72. N 1. P. 67–106.

Д. В. Смирнов

**ИНДИКА** [греч. Ἰνδική], св. (пам. визант. 3 янв.). Единственное сохранившееся упоминание об этой святой встречается в Патмосском списке Типикона Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 39). Оттуда память И. была перенесена в агиографический свод, составленный архиеп. Сергием (Спасским), а имя — в список святых в энциклопедическом словаре «Христианство» (М., 1995. Т. 3. С. 623).

Ист.: SynCP. Col. 368.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 3.

**ИНДИКТ** [индиктион; лат. indic-tio; греч. ἰνδικτιών, ἰνδικτός, ἐπιπέμπος], 15-летний период, использовавшийся в качестве единицы системы летосчисления. Термин (букв. — указание, разверстка налога) впервые появляется в документах из рим. Египта после 297 г. по Р. Х. в качестве обозначения периода налоговой отчетности, продолжительность к-рого с 287 г. была установлена в 5 лет. С 308/9 г. появляется последовательная нумерация годов И. начиная с 292/3 г.; после 20 лет последовал 1-й И. (312/3 г.), а в 327/8 г. нумерация была начата заново. С этого времени регулярным И. стал период в 15 лет (*Bagnall, Worp*. 2004). Однозначное определение даты по году И. требовало дополнительной информации, поскольку сами циклы И. не нумеровались (в отличие, напр., от олимпиад); редчайшим исключением является егип. папирус 933 г., датированный «43-м циклом» (счет И., т. о., идет с 297 г. — *Blackburn, Holford-Strevens*. 1999. P. 769). Для практических нужд датировка по И. оказалась удобнее традиц. рим. системы счета лет по консулам и уже в IV в. получила широкое распространение по всей Римской империи. Одни из наиболее ранних примеров датировки по И. — дата Антиохийского Собора у свт. Афанасия Великого (консульство Марцеллина и Пробина, 341), 14-й И. — *Athanas. Alex. De Synod.* 25. 1), а также начало епископата свт. Афанасия в сир. индексе его посланий (44 г. Диоклетиана (327/8), 1-й И. — *Histoire «Acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Atha-*

nase d'Alexandrie / Ed. et trad. par A. Martin avec la collab. de M. Albert. P., 1985. P. 226–227). В т. н. досье Сардикийского Собора 343 г. среди прочих документов сохранилась пасхалия, составленная вост. епископами на обособившемся от правосл. отцов соборике в Филиппополе. Она идеально приспособлена к 15-летнему циклу И. (за счет утраты точности) и показывает даты пасхальных полнолуний на 30 лет, начиная с 1-го И. в единоедержавное правление Константина Великого, т. е. на 328–357 гг. (*Schwartz E.* Christliche und jüdische Ostertafeln. В., 1905. S. 122–123). Подобный тип 30-летнего цикла известен и в поздней рус. пасхалистической традиции (XV–XVII вв.) под названием «руки лунной индиктовой» (*Романова А. А.* Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002. С. 50–51). Первым офиц. документом, датированным по И., считается декрет имп. Констанция от 15 янв. 356 г. (indictione XV Constantio augusto VIII et Iuliano caesaris consulibus (указанной дате соответствует не 15-й, а 14-й год И.) — *СTh. XII* 12. 2). По закону Юстиниана I, вступившему в действие с 1 сент. 537 г., И. наряду с годом царствования и консульством был признан обязательным элементом датировки документов (*Novell. Just.* 47).

Поскольку изначально И. возник как налоговый период, он был приурочен к подведению итогов хозяйственной деятельности. В большинстве провинций сбор урожая основных культур заканчивался осенью. Однако традиция, по к-рой датой начала И. стало 1 сент., сложилась не сразу. Так, из памятников V в. следует, что на Востоке империи И. начинался позднее. Надпись 452 г. в Халкидоне с датой 22 сент., «по истечении 5-го индиктиона», предполагает начало И. не ранее 23 сент. (*Duchesne L.* Inscription chrétienne de Bithynie // *BSHell.* 1878. Т. 2. P. 289–299). Дата землетрясения 458 г. в Антиохии указана у Евagriя Схоластика как «14 сентября, воскресенье, 11-й индикт» (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 12); т. о., 12-й И. начался не 1 сент., а позднее. Древняя памятная надпись, датированная «месяцем октябрем, началом индиктиона», была найдена во Фракии близ древнего Паниона (*Παπαδόπουλος-Κεραμέυς* 'Α. 'Αρχαίωτες καὶ ἐπιγραφαὶ τῆς Θράκης καὶ Μακεδονίας // *Ἑλληνικός Φιλολογικός*

Σύλλογος. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1886. Т. 17. Παράρτημα. Σ. 94). По-видимому, начало И. совпадало с началом нового года в различных календарях, имевших хождение на территории империи (*Kubitschek*. 1928). Так, в Антиохии началом года в I–V вв. было 1 гиперберетайоса (тишрина), т. е. 1 окт.; не ранее 483 г. было перенесено на 1 сент. (*Downey G.* The Calendar Reform at Antioch in the 5<sup>th</sup> Cent. // *Byz.* 1940/1941. Vol. 15. P. 39–48). Во мн. календарях греч. Востока начало года было совмещено с осенним равноденствием, т. е. с 23 сент. — днем рождения имп. Августа (Асия, Вифиния, Памфилия, о-в Крит, Смирна, Пафос на Кипре, Иераполь (сир. Маббуг) — *Grumel*. 1958. P. 193–203). В Египте, где полевые работы оканчиваются в июне с разливом Нила, наряду с И., приуроченным к началу егип. года (1 тоута — 29 августа), применялись и «александрийские» И. с началом в мае (*Ibid.* P. 193; *Bagnall, Worp*. 2004. P. 22–35; *Blackburn, Holford-Strevens*. 1999. P. 770). Они отражены, в частности, в датировках актов «Разбойничьего» Эфесского Собора (август 449 г. обозначен как 3-й И. вместо принятого 2-го — АСО. Т. 2. Fasc. 1. P. 1, 77; *Perry S. G. F., ed.* The Second Synod of Ephesus. Dartford, 1881. P. 13, 401). 1 сент. было признано началом И. во 2-й пол. V в. (древнейший пример — дата кончины прп. Симеона Столпника, 2 сент. 459 г., «в конце 12-го и начале 13-го индиктиона», в его сир. Житии, написанном в 474 г. — *Lietzmann H., Bearb.* Das Leben des heiligen Symeon Stylites. Lpz., 1908. S. 228–229). По мнению В. Грюмеля, переход на «сентябрьский стиль» И. произошел с 462/3 г. (*Grumel*. 1958. P. 202).

После указа Юстиниана I Велико-го об обязательной датировке по году царствования (537) система летосчисления по консулам-эпонимам выходит из употребления (последний из них был назначен в 541, после чего консулами становились только императоры) и 1 янв. (традиц. дата вступления консулов в должность) постепенно теряет статус офиц. начала года. В VI–X вв. в Византии существовало множество других вариантов начала года: с 25 дек., с 1, 21 или 25 марта, с Пасхи, с начала правления императора и др. В богослужебную лит-ру 1 сент. вошло не как начало года, а именно как начало И. В качестве «новолетия» (τὸ νέον ἔτος) в некоторых литургических



памятниках закрепились 23 сент. – праздник зачатия св. Иоанна Предтечи св. Елисаветой. Дата встречается в греческих церковных календарях (SynCP. Col. 71–74; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 8) и в славянских богослужебных Евангелиях X–XII вв. – Ассеманиевом, Остромировом, по па Саввы, Мирославовом (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 296; *Grumel*. 1958. P. 195; *Лосева О. В.* Рус. месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001). На богословское осмысление этой древней календарной традиции как начала проповеди Христа, «лета Господня благоприятного» (Лк 4. 16–22), указывает особое место «нового лета» в древних циклах евангельских литургических чтений (см.: *Grumel*. 1958. P. 200–201).

Визант. эра от Сотворения мира, сформировавшаяся в VII в., идеально приспособлена к счету по индиктам. Ее начало – 1 сент. 5509 г. до Р. Х. – совпадает с началом 1-го года И., что значительно облегчает пересчет: последняя цифра года от Сотворения мира либо совпадает с цифрой И. (напр., 6601 г. – 1-й И.; 6581 г. – 11-й И.), либо отличается от него на 5 (6590 г. – 5-й И., 6600 г. – 15-й И.). Несмотря на то что счет по И. был в Византии самым распространенным способом летосчисления, сами византийцы не знали точно, откуда он произошел. В «Пасхальной хронике» (ок. 630) под 1–2-м годами 183-й олимпиады (48–47 гг. до Р. Х.) указано: «1-й год Антиохии Великой и первый год пятнадцатилетних индиктов считается с первого года Гая Юлия Цезаря... Индикты начали считать с первого числа месяца горпийюса (сентября)» (*Chron. Pasch.* P. 355–356). Это не мешает хронисту отметить далее, что в 8-м году Константина Великого «был установлен первый индиктион в консульство Волусиана и Аниана» (*Ibid.* P. 687; консулы указаны с ошибкой в 1-й год; ср.: P. 522). Через посредство хроника *Георгия Амартола* (Монаха) легенда об изобретении И. Юлием Цезарем проникла и в слав. книжную традицию (*Матвеевко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха. М., 2000. С. 173). Прп. *Максим Исповедник* в пасхалистическом трактате (641) следовал др. объяснению, указывая, что И. «произошел, согласно историописателям, от Августа Кесаря, во второй год его царствования»; кроме того, прп. *Максим*, уверенный в естественном ха-

рактере всех хронологических циклов, в т. ч. и И., считает нужным объяснить несовпадение начала творения по александрийской эре с 1-м годом И. особой реформой, проведенной Августом (PG. 19. Col. 1249–1252). К этому же 2-му году Августа возводит начало индиктов хронист XI в. *Георгий Кедрин*, черпавший сведения из более ранних источников (*Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 1. P. 303). Однако в др. месте он же сообщает, что «индикты (ἰνδικτοί) начали считать с 15-го года правления Августа Кесаря; называется же индиктион, то есть инактион, от победы при Акции. Актацией – мыс Никополя Эпирского, где Август победил в сражении Антония и Клеопатру и был в то время провозглашен единовластным правителем» (*Ibid.* P. 573). Своего рода итог подобным «гипотезам» подвел в кон. XI в. *Михаил Пселл*: «О числе 15 и названии индиктиона некоторые баснословно рассказывают, будто бы это идет от некоего полководца, звавшегося таким именем, которому 15 лет сопутствовала удача, а другие 15 лет – неудача, и потому он заповедал потомкам соблюдать при счете лет это число. Но это выглядит недостоверным, поскольку мы видим, что счет индиктионов и совокупность лет от самого Сотворения мира идут во взаимном тождестве... Так что они идут не от какого-то полководца, но от самого бытия мира... «Индиктион» переводится как «распределение». Что же касается числа 15... мы говорим, что причина этого в смене человеческих возрастов. Ведь через 15 лет мы проходим главные перемены – юность, зрелость, средний возраст, седину, старость, преклонную старость и долгожительство» (*Redl G.* La chronologie appliquée de Michel Psellos // Byz. 1930. T. 5. P. 255–256).

На Западе в VIII в. в трудах *Беды Достопочтенного* появляются И. с началом в день осеннего равноденствия – 24 сент. (*Beda Venerabilis.* De temporum ratione. 48 // PL. 90. Col. 496). На связь сентябрьского И. с осенним равноденствием указывал уже в IV в. свт. *Амвросий Медиоланский*, не приводя, впрочем, никаких точных дат (*Ambros. Mediol.* De Noe et arca // PL. 14. Col. 390). Под влиянием *Беды* такая система вошла в употребление сначала на его родине, в Англии, а затем при дворе Каролингов (с Людовика Благочестивого) и их преемников, герм. ко-

ролей и римско-герм. императоров (с Конрада I до Карла IV, 912–1378); в XI–XIII вв. она использовалась на нем. церковных землях и во Франции, а также во Флоренции (нач. XII в.) и в Риме при папе Урбане II (1088–1099) и регулярно с понтификата Александра III (1159–1181) (*Giry*. 1894. P. 98–99; *Blackburn, Holford-Strevens*. 1999. P. 770). Нумерация этих И., известных под названием «имперских» или «цезарианских», совпадает с византийскими. И. с той же начальной датой, но отстающие от «имперских» на 1 год, применялись в Генуе в XIII в. Их началом считалось 24 сент. 3 г. до Р. Х. (*Giry*. 1894. P. 99). Наконец, на Западе были популярны И., начало к-рых было совмещено с началом календарного года. Таковы И. с началом 25 декабря или 1 янв. («римские» или «понтификальные индикты»), применявшиеся в Риме в VI–VII и X–XI вв. (наряду с византийскими), а также в Германии (наряду с «имперскими»); с XIII в. «римские» И. стали широко известны в Зап. Европе. Др. датами начала И. были 8 сент. (Сиена, XIII в.), 1 окт. (Кельн, XIV в.) и 25 марта (Флоренция, Рим при папе Николае II (1059–1061), Дофине). В целом в употреблении И. на Западе не было системы, и некоторые памятники содержат неопределенные датировки типа «indictione X<sup>a</sup>, plus vel minus» (*Ibid.* P. 101). Один франц. документ 1023 г. датирован даже 21-м И. (*Blackburn, Holford-Strevens*. 1999. P. 770).

Формула для вычисления И., соответствующего данному году совр. летосчисления от Р. Х., указана создателем этой эры *Дионисием Малым*: к номеру года следует прибавить 3 и разделить на 15; остаток покажет год И. (PL. 67. Col. 498).

Лит.: *Giry A.* Manuel de diplomatique. P., 1894. P. 96–101; *Ginzler F. K.* Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Lpz., 1914. Bd. 3. S. 148–155; *Kubitschek J. W.* Grundriss der antiken Zeitrechnung. Münch., 1928. S. 108; *Grumel V.* La Chronologie. P., 1958. P. 192–206; *Blackburn B., Holford-Strevens L.* The Oxford Companion to the Year. Oxf., 1999. P. 769–771; *Bagnall R. S., Worp K. A.* The Chronological Systems of Byzantine Egypt. Leiden; Boston (Mass.), 2004<sup>2</sup>. P. 1–14; *Mosshammer A. A.* The Easter Computus and the Origins of the Christian Era. Oxf.; N. Y., 2008. P. 20–24.

П. В. Кузнецов

**ИНДИКТИОН ВЕЛИКИЙ** [великий (миротворный) круг], рус. название полного пасхального цикла в 532 года. Известен также под изопсефическим названием БЛЦБ





(сумма числовых значений этих букв равна 532). По истечении И. В., представляющего собой комбинацию 19-летнего «лунного» (точнее, лунно-солнечного) и 28-летнего «солнечного» (точнее, недельно-високосного) циклов, даты христ. Пасхи, вычисленные по юлианскому календарю и правосл. пасхалии, повторяются в том же порядке. Составленные таблицы на 532 года фактически означают создание «вечной» пасхалии. Однако такая таблица является очень громоздкой. Более популярны были пасхалии, охватывавшие не весь И. В., а лишь 95 лет (5-кратный 19-летний цикл, после которого требуются поправки, связанные с високосными годами). Согласно «Пасхальной хронике», нек-рые малограмотные христиане ошибочно считали 95-летние таблицы циклическими и неверно рассчитывали полнолуния, «служба посмещищем иудеям, язычникам и еретикам» (Chron. Pasch. P. 19–20). Одну из таких таблиц, приписываемую свт. Кириллу Александрийскому и охватывающую 437–531 гг., продолжил *Дионисий Малый*, сместив момент отсчета времени с эры Диоклетиана на «годы Господа нашего Иисуса Христа» и положив т. о. начало совр. летосчисления. Полные 532-летние таблицы И. В. на основе разных типов 19-летнего лунно-солнечного цикла составляли Анниан Александрийский (ок. 400; на 172 г. до Р. Х. – 360 г. по Р. Х.), Викторий Аквитанский (ок. 457; на 28–560), Эас Александрийский (ок. 562; на 553–1084), *Анания Ширакаци* (в 667; на 553–1084), *Беда Достопочтенный* (в 725; на 532–1063) и др. Нумерация годов в таких таблицах иногда ложилась в основу систем летосчисления (так, годы пасхалии Анания соответствуют «большой» арм. эре, а пасхалии Беды – эре Дионисия). Рус. таблицы полной, 532-летней пасхалии сохранились с XIV в. (древнейшая ркп.: ГИМ. Син. № 325. Л. 192 об. – *Романова*. 2002. С. 67–70), хотя «великий круг» был хорошо известен уже *Кирику Новгородцу* в XII в. (*Симон Р. А.* Математическая и календарно-астрономическая мысль Др. Руси. М., 2007. С. 323). Большинство пасхалистических расчетов производилось в средние века с помощью кратких справочных таблиц («колес», «кругов», «рук» и проч.).

Уже в IV в., на этапе формирования систем летосчисления от Сотво-

рения мира, сложилось представление о связи И. В. с началом творения (откуда др. рус. название И. В. – «круг миротворный»). Как александрийская (с 5492 г. до Р. Х.), так и визант. (с 5508 г. до Р. Х.) эра от Сотворения мира берет начало с 1-го года И. В. соответствующего типа. Кроме того, с И. В. связывались и эсхатологические ожидания, опирающиеся на представление о цикличности мироздания. Согласно одной из «астрономических» теорий, полное время существования мира должно было составить 12 «временных периодов», или 6384 года (*Dobschütz E., von Coislinianus* 296 // *BZ.* 1903. Bd. 12. S. 550–551). Благополучное начало 13-го И. В. (1 сент. 876 по визант. эре) перенесло предполагаемую дату конца света на 7000 г. (1492 г. по Р. Х.), который по древней миллениаристской традиции, уходящей корнями в дохристианскую эпоху, должен был ознаменовать конец последнего, 7-го 1000-летнего «дня Господня». В связи с этим пасхалисты не решались составлять пасхалию на 14-й И. В., начавшийся в сент. 1408 г., с трепетом ожидая мистической даты. Лишь после того, как в сент. 1492 г. в очередной раз подтвердились слова Спасителя о суетности человеческих попыток измерить «времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян 1. 7), пасхалии на И. В. вновь получили распространение (нередко в урезанном виде, с 85 по 7001 г. от Сотворения мира). В то же время возродилась идея о «великом круге» мировой истории, на сей раз в виде полной комбинации 19-летнего «лунного» и 28-летнего «солнечного» циклов с 15-летним периодом *индиктионов*. Огромная таблица на 7980 (с учетом дополнения – на 8000) лет, включенная в состав сб. «Миротворный круг» (XVI в.), стала крупным достижением рус. пасхалистики, вобрав прошлое и ближайшее будущее человечества в канву литургического времени. При этом редактор сборника, новгородский свящ. *Агафон*, напоминал читателям, что определение даты конца мира находится в ведении Бога и мы «не вемы скончания всемирного» (*Романова*. 2002. С. 187–188. Ил. 22–23). В наст. время по православной пасхалии идет 15-й И. В., начавшийся 1 сент. (ст. ст.) 1940 г. На григорианский календарь и зап. пасхалию И. В. не распространяется.

Лит.: *Krusch B.* Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie: Die Entstehung unserer heutige Zeitrechnung. B., 1938; *Bedae Opera de temporibus* / Ed. Ch. W. Jones. Camb. (Mass.), 1943; *Grumel V.* La Chronologie. P., 1958; *Романова А. А.* Круг миротворный // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 198–201; она же. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002.

*П. В. Кузнецов*

**И́НДИС И ДО́МНА** [греч. Ἰνδῆς καὶ Δόμνα] (кон. III – нач. IV в.), мученики Никомидийские (пам. 3 сент., 28 дек.; пам. греч. 30 сент., 3, 28, 30 дек.; пам. зап. 28 дек.). Греческий оригинал Мученичества И. и Д. известен в 2 редакциях – в дометафрастовской (ВНГ, N 822z) и в приписываемой прп. Симеону Метафрасту (ВНГ, N 823). Известны также средневековые переводы на арм. (ВНО, N 457) и груз. языки. Сочинение состоит из цикла Житий Никомидийских мучеников, пострадавших в 303–310 гг. В сохранившемся виде этот памятник представляет собой компиляцию различных более ранних агиографических текстов, при этом Мученичество И. и Д. является основой сочинения, которое начинается с повествования об обращении Д. в христианство и кончается ее казнью. В произведении имеются также сказания о др. мучениках. В ряде случаев компилятор пытается по сюжету связать этих мучеников с основными героями – И. и Д., но иногда эта связь остается чисто временной – согласно Житию, все они пострадали в правление имп. Максимиана (имеется в виду имп. Максимиан *Галерий* (293–311), а не *Максимиан Геркулий*, соправитель имп. *Диоклетиана* (284–305)).

В цикл, посвященный И. и Д., входит неск. сказаний: Мученичество И. и Д., Страдание пресв. Гликерия, сказания о деве Феофиле и о 20 тыс. сожженных в церкви в Никомидии, Мученичество Зинона, фрагменты Мученичеств Горгония и Дорофея, Петра, Мардония и Мигдония, повествование о мученичестве диак. Феофила и краткое упоминание о кончине сщмч. *Анфима*, еп. Никомидийского. В окончательном виде этот цикл исторически недостоверен, однако Горгоний, Дорофей и Петр являются реально существовавшими лицами, упомянутыми в т. ч. Евсевием Кесарийским в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl. VIII 6*). Также нет оснований отрицать достоверность сказаний о мученичестве пресв. Гликерия, Зинона и И. и Д.





Согласно Мученичеству, Д. жила во дворце и с детства была жрицей языческих богинь Артемиды и Афины. Случайно начав читать Деяния св. апостолов, Д. уверовала во Христа и обратилась за наставлением к еп. Никомидии Кириллу, предшественнику сщмч. Анфима. Д. также обратила ко Христу своего слугу, евнуха И. Они вместе приняли св. крещение и после этого постоянно пребывали в посте и молитве, раздавая пищу и имущество нищим. Когда об их подвигах узнали при дворе, И. и Д. заточили в темницу, где морили голодом. Эти притеснения не сломили веру мучеников, и начальник евнухов вернул их во дворец. Д. притворилась безумной, чтобы не участвовать в языческих празднествах. Узнав о том, что христиане умеют исцелять душевные недуги, начальник евнухов отправил Д. вместе с И. к еп. Анфиму, к-рый помог им бежать в монашескую общину близ Никомидии. Когда об этом узнал император, он наказал начальника евнухов, сослав его в Клавдиополь, вернул И. во дворец, но найти Д. ему так и не удалось. Она облачилась в муж. одежды и долгое время скрывалась в горах, а император, разыскивая ее, приказал разорить все обители в окрестностях Никомидии. Вскоре после этих событий начались жестокие гонения на христиан. И. был вновь брошен в темницу, а вместе с ним и другие придворные, исповадавшие христианство, — Дорофей, Мардоний, Мигдоний, Петр. Через нек-рое время император приказал казнить всех узников, и они приняли мученическую смерть: И., Петра и Горгония утопили в море, привязав к шее мельничный жернов. Вскоре после этого Д. пришла к берегу моря и увидела, как рыбаки вытащили из воды вместе с рыбой 3 тела, и среди них — тело И. При помощи моряков, оказавшихся христианами, Д. погребла тела мучеников у городской стены и осталась у их могилы, творя молитвы. Об этом донесли императору, и он приказал обезглавить ее, а тело сжечь, что и было исполнено. Последним мученическую смерть принял и еп. Анфим.

Установить точные даты жизни и мученичества святых невозможно: в тексте Жития мы встречаем лишь косвенные указания. Так, известно, что обращение И. и Д. состоялось еще до начала гонений на христиан

(303) и хронологически оно связано с войной с варварами, которую вел Галерий. Речь идет, видимо, о победоносной кампании против персов 296–298 гг. (*Lact. De mort. persecut. IX*). Мученическую кончину святые приняли уже после того, как император вернулся с войны и начались массовые гонения на христиан (т. е. после 303).

Почитание Д. зафиксировано уже Сирийским мартирологом 411 г. Под 12 адара (марта) здесь значится имя Домна в искаженной форме «Ромна» (Романа) (*Un Martyrologe et douze Ménologies Syriac / Ed. F. Nau // PO. T. 10. P. 14*). В Мартирологе блж. Иеронима имя Домна появляется под тем же числом также в искаженном виде — «Доната». При этом И. в древних мартирологах не упоминается. В Римском мартирологе И., Д., Агапа (настоятельница общины, где скрывалась Д.) и Феофила упоминаются под 28 дек. В славянской традиции память И. и Д. также праздновалась 28 дек. Свт. Димитрий, митр. Ростовский, поместил память И. и Д. также под 3 сент. вместе с памятью сщмч. Анфима. На основании Четых-Миней Димитрия Ростовского память мучеников под 3 сент. впервые появилась в христ. календаре, составленном архим. Аполлосом (Байбаковым) и изданном в 1784 г. в Москве.

В визант. синаксарях Сказание об И. и о Д. помещается под 28 и 30 дек. Кроме того, под 30 сент. приводится память той же дружины Никомидийских мучеников без сказания; им была положена служба по уставу Великой церкви. По этому же уставу, а также по Евергетидскому, память И. и Д. и их дружины отмечена еще и 3 дек. (*Mateos. Турисоп. T. 1. P. 121, 169*). В стихном Прологе, равно как и в стихных греч. синаксарях, для И. и для Д. помещены разные стихи.

Ист.: ВHG, N 822z — 823a; ВНО, N 457; SynCP. Col. 94, 349–352, 357–358; MartHieron. P. 24, 30–31, 117; MartHieron. Comment. P. 497–498; MartRom. Comment. P. 604; Martyrium SS. Martyrum Indae et Domnae // PG. 116. Col. 1037–1082; Martyrium S. Martyris Anthimi // PG. 115. Col. 173–174; *Κοικυλίδης Κ. Βίοι τῶν παλαστινῶν ἁγίων. Ἱερουσαλήμ, 1907. Σ. 60–82; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 2. Σ. 428–431; ЖСв. Дек. С. 785–803.*

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 619–620; Т. 2. С. 304, 375, 395, 398; Т. 3. С. 525; *Gaiffier B., de*. Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques // *AnBoll. 1957. Vol. 75. P. 36–40; Παπαδόπουλος Σ. Γ. Ἱνδης // ΟΗΕ. T. 6. Σ. 877–878; Sauget J. M. Indes, Domna // *BiblSS. Vol. 7. Col. 792–794;**

*Van Doren R. Domna // DHGE. T. 14. Col. 636; Aubert R. Indès // Ibid. T. 25. Col. 1052–1053; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 118, 216.*

Д. В. Зайцев

**ИНДИ́ТИЯ** [греч. ἡ ἔνδυτή — одеяние; от лат. induo — одевать], одно из облачений св. престола в визант. традиции — светлая дорогая шелковая или парчовая ткань, к-рая полагается поверх нижнего облачения — *срачицы* (греч. *κατασάρκα*). В литургических памятниках И. называется также *ἄπλωμα* (букв. — то, что расстилается) или *τραπεζόφορον* (букв. — то, что несет на себе св. престол). Первые свидетельства об И. относятся к VI–VII вв. (*Theod. Lect. Eccl. hist. I 32; Cyr. Scyth. Vita Cyriac. 6 (P. 226); Chron. Pasch. P. 282(294)*).

В средние века И. обычно не свисала до пола, выполняя декоративную функцию и прикрывая более простую, изготавливавшуюся из льна срачицу. В совр. практике РПЦ И. обычно свисает до самого пола либо используются 2 И. — одна более длинная, другая — более короткая и дорогая. Только в том случае, если св. престол каменный и украшен изображениями, на него полагается укороченная И.

Свт. Симеон Солунский толкует И. как «образ славы Божией», поскольку св. престол является тронном Царя Христа, и как «одеяние славы», напоминающее блистающие одежды Спасителя, поэтому и в чине освящения престола И. полагается с пением стиха «Господь воцарися, в лепоту облечеса» (Пс 92. 1) (*Sym. Thessal. De templ. 112(80); De div. templ. 9(14)*).

Лит.: *Braun J. Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. Münch., 1924. Bd. 2.*

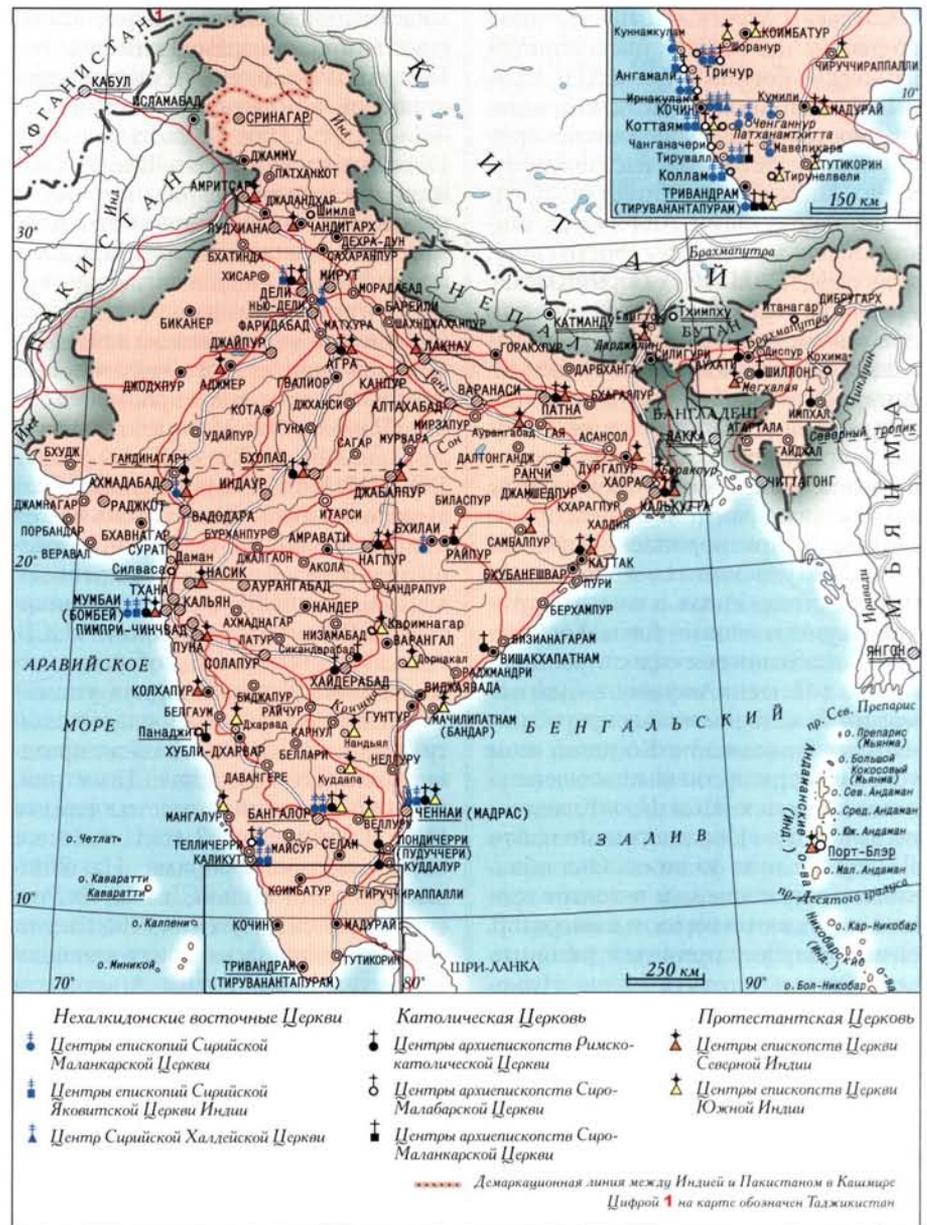
**И́НДИЯ** [Республика Индия; хинди Бхарат Ганарадж; англ. Republic of India], гос-во в Юж. Азии. Омывается водами Индийского океана: на западе — Аравийским м., на юго-западе — Лаккадивским м., на востоке — Бенгальским зал.; на юге Маннарский зал. и Полкский прол. отделяют И. от о-ва Шри-Ланка. В состав И. входят Лаккадивские о-ва (союзная территория Лакшадвип), Андамские и Никобарские о-ва. Территория — 3 287 600 кв. км. Граничит на северо-западе с Пакистаном и Афганистаном, на севере с Китаем, Непалом и Бутаном, на востоке с Мьянмой и Бангладеш. Столица —



## ИНДИЯ

Нью-Дели (входит в состав Национальной столичной территории Дели). Крупнейшие города: Мумбаи (13,92 млн чел.), Дели (12,26 млн чел.), Бангалор (5,31 млн чел.), Калькутта (Колката) (5,08 млн чел.) (данные на 2009). Офиц. языки — хинди и английский. И. — член ООН (1945), Содружества (1947), МВФ (1945), МБРР (1945), СААРК (1985), ВТО (1995), Шанхайской орг-ции сотрудничества (наблюдатель с 2005). **География.** На территории И. с юга на север выделяются 3 крупные географические, широтно ориентированные области: возвышенные равнины, плато и плоскогорья п-ова Индостан, обширная Индо-Гангская равнина, высочайшие горные системы Гималаи и Каракорум. Большую часть п-ова Индостан занимает плоскогорье Декан. На юге п-ова Индостан возвышаются горстово-эрозийные крутосклонные горы Анаймалай высотой до 2695 м (гора Анай-Муди — высшая точка Индостана), Палани и Кардамоновы горы. На северо-востоке полуострова расположено обширное цокольное плато Чхота-Нагпур (высота 500–900 м). Вдоль северо-зап. окраины п-ова Индостан расположены древние складчатоглыбовые горы Аравалли (высота до 1722 м), состоящие из коротких параллельных хребтов. К северу от гор Аравалли и плато Чхота-Нагпур простирается низменная аллювиальная Индо-Гангская равнина. Сев. часть И. занимают высочайшие горные системы Гималаи и Каракорум, разделенные продольной межгорной долиной р. Инд. В горах Каракорум находится высшая точка И. и 2-я вершина мира — гора Чогори (8611 м). На большей части территории И. (за исключением высокогорных районов) климат муссонный субэкваториальный, на северо-западе — тропический. Четко выражены 3 сезона: зимний, сухой и относительно прохладный (нояб.—февр.); весенний, очень жаркий и сухой (март—май); летний, жаркий и влажный муссонный (июнь—окт.).

**Население.** Численность населения И., согласно переписи 2001 г., составляла 1 027 015 247 чел. Согласно статистическим данным ООН, в 2009 г. население И. составляло 1 166 079 217 чел. И. — одна из самых многонациональных стран мира. Среди индийцев большинство (75,7%) представляют индоарийские



народы (хиндустанцы хиндиязычные — 44,3%, урдуязычные — 10,7, маратхи — 4,9, бенгалцы — 4,7, гуджаратцы — 4,5, пенджабцы — 2,3, ория — 1,8, бихарцы — 1, раджастханцы — 0,8, ассамцы — 0,6, конкани — 0,1% и др.); на одном из дардских языков говорят кашмирцы (0,5%). Дравидов насчитывается 13,9% (телугу — 4,5%, каннара — 3,2, малаяли — 3,1, тамилы — 2,9%, тода, гонды, кхонды, ораоны и др.), народов, говорящих на австроазиат. языках, — 1,4% (группы мунда — 1,3%: санталы — 0,7%, мунда — 0,3, хо — 0,1%, бирхоры и др.; говорящие на одном из мон-кхмерских языков кхаси — 0,1%), тибето-бирм. народов — ок. 1% (нага — 0,2%, бодо — 0,2, манипури — 0,12, кукичин — 0,1%, в т. ч. мизо — 0,07%, гаро — 0,08, три-

пури — 0,05, мири — 0,05, бхотия — 0,02%, тибетцы, дафла, апатани и др.). И. характеризуется высоким уровнем роста населения — 1,43% в год; в 2007 г. рождаемость составила 23 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 8,5 на 1 тыс. жителей. Средний возраст населения — 24,8 года. В возрастной структуре населения доля детей до 14 лет — 31,8%, лиц трудоспособного возраста (15–64 года) — 63,4, лиц 65 лет и старше — 4,8%. Средняя продолжительность жизни — 63,5 года (мужчины — 62,1, женщины — 65). Средняя плотность населения — 353 чел. на кв. км (минимальный показатель — 14,7 чел. на кв. км в шт. Аруначал-Прадеш, максимальный — свыше 11 тыс. чел. на кв. км в пределах Национальной столичной территории Дели). Сте-

пень урбанизации низкая: сельское население составляет ок. 70%, в городах проживает ок. 30%. Темп роста городского населения (за исключением крупных городов) относительно низкий.

**Государственное устройство.** Согласно Конституции, принятой 26 нояб. 1949 г. и вступившей в силу 26 янв. 1950 г., И. — парламентская республика, в к-рой высшим органом законодательной власти является 2-палатный парламент. Нижняя (Народная) палата парламента насчитывает 543 депутатов (543 депутата избираются путем всеобщего и прямого голосования, 2 депутата назначаются президентом из числа представителей англо-инд. общины). Срок полномочий нижней палаты составляет 5 лет, однако премьер-министр может рекомендовать президенту ее досрочный роспуск с последующим проведением новых выборов. Верхней палатой парламента является Совет штатов — не подлежащий роспуску, постоянно действующий орган, состоящий из 250 членов. 12 из них назначаются президентом из числа выдающихся общественных и культурных деятелей, остальные избираются членами законодательных собраний штатов. Состав Совета обновляется на  $\frac{1}{3}$  через каждые 2 года.

Правительство возглавляет премьер-министр, являющийся лидером партии, имеющей большинство мест в нижней палате парламента. Он, как и все министры, находящиеся в его подчинении, назначается президентом. Все члены правительства должны входить в состав парламента или обязаны стать его членами в течение 6 месяцев. Деятельность правительства контролируется Народной палатой, имеющей право вынести ему вотум недоверия, в результате к-рого либо правительство уходит в отставку, либо президент распускает Народную палату.

Президент избирается непрямым голосованием коллегии выборщиков (избранными членами обеих палат парламента и выборными членами законодательных собраний штатов) сроком на 5 лет. Согласно Конституции, президент является главой государства, ему формально принадлежит исполнительная власть, однако на практике его основные полномочия осуществляют правительство и премьер-министр. Его заместителем является вице-

президент, возглавляющий Совет штатов парламента.

И. — централизованная федерация, состоящая в адм. отношении из 28 штатов, Национальной столичной территории Дели и 6 союзных территорий. В каждом штате исполнительная власть принадлежит губернатору, назначаемому президентом. Законодательный орган штата состоит из губернатора и законодательного собрания, являющегося единственной или нижней палатой, срок полномочий к-рой составляет 5 лет. Законодательное собрание роспуску не подлежит. Верхняя палата штата, в случае если парламента страны счел необходимым наличие таковой, называется законодательным советом.  $\frac{1}{3}$  его депутатов переизбирается каждые 2 года. В И. существует многопартийная система.

**Религия.** Согласно переписи населения 2001 г., наиболее распространенной религией в большинстве штатов И. является *индуизм*, к-рый исповедуют 80,5% населения. 13,4% населения страны придерживаются *ислама*. Христиане составляют 2,3% населения. Христианство в И. представлено религ. группами, которые возникали на основе древних христ. общин И., существовавших с первых веков и некогда придерживавшихся несторианского вероучения, а также церквями, появление которых в И. было связано с деятельностью миссионеров в Новое время. Более 63% христиан проживают в юж. штатах — Керале, Тамилнаде, Андхра-Прадеш и Карнатаке. Ок. 14% инд. христиан населяют сев.-вост. штаты, где они зачастую составляют даже большинство среди местного населения. Так, напр., 7 млн христиан Кералы составляют 20,4% населения штата, в то время как 0,5 млн христиан Мизорама — это 82% его населения, в Нагаленде христиан 75%, а в Манипуре — 30%. Процесс обращения в христианство малых этносов данного региона продолжается. 1,9% населения И. составляют *сикхи*. 1,8% — приверженцы др. конфессий или религиозных групп (*буддизма, джайнизма, зороастризма, иудаизма* и др.). Ок. 0,1% населения И. не причисляют себя ни к одной из конфессий и не входят ни в одну из религиозных групп.

**Православие** представлено 2 приходами в составе еп-ства Нов. Зеландия, к-рые относятся к юрисдикции К-польской Православной Церкви.

**Нехалкидонские восточные Церкви** представлены монофизитскими Сирийской *Маланкарской Церковью*, являющейся автокефальной с 1912 г. (1,5 тыс. общин, 2,2 млн чел.), и Сирийской Яковитской Церковью Индии, входящей в состав *Сирийской яковитской Церкви* с 1665 г., после разрыва унии с Римом (300 общин, 1 млн чел.). Последователи Ассирийской *Церкви Востока* в И. составляют Сирийскую Халдейскую Церковь, преодолевшую в 1995 г. раскол (начавшийся в 1964) между сторонниками подчинения Ассирийской Церкви Востока и приверженцами полной автокефалии. Имеет 28 церквей и 1 миссию, ок. 30 тыс. верующих. В Новое время появились адепты *Армянской Апостольской Церкви*, насчитывающей 12 тыс. верующих в 10 общинах.

**Римско-католическая Церковь** является самой представительной христ. орг-цией И.; католики преобладают на юге страны, а также в нек-рых зап. районах — в Гоа, Дамане и Диу. Римско-католическая Церковь в И. насчитывает 23 митрополии (архиеп-ства) лат. обряда (Агра, Бангалор, Бхопал, Бомбей, Калькутта, Каттак-Бхубанешвар, Дели, Гандинагар, Гоа и Даман, Гувахати, Хайдарабад, Импхал, Мадрас и Мелиапор, Мадурай, Нагпур, Патна, Пондичерри и Куддалур, Райпур, Ранчи, Шиллонг, Тривандрам, Вераполи, Вишакхапатнам), 115 еп-ств-суффраганов. Общее количество католиков лат. обряда — 15 млн чел. Епископы лат. обряда И. объединены в созданную в 2000 г. Конференцию католических епископов Индии. **Восточные католические Церкви** в И. представлены *Сиро-Малабарской католической Церковью* и *Сиро-Маланкарской католической Церковью*. Сиро-Малабарская католическая Церковь состоит из 1 верховного архиеп-ства (Эрнакулам-Ангмали), 4 митрополий (Чанганачери, Коттаям, Телличерри, Тричур) и 11 еп-ств-суффраганов. Общее количество верующих — 2,178 млн чел. Высшим органом управления является Синод Сиро-Малабарской католической Церкви, возглавляемый верховным архиепископом. Сиро-Маланкарская католическая Церковь насчитывает 1 верховное архиеп-ство (Тривандрам, учреждено в 2005), 1 митрополию (Тирувалла) и 4 еп-ства-суффрагана. Общее количество последователей — 213 тыс. чел.

Высшим органом управления является Синод Сиро-Маланкарской католической Церкви во главе с верховным архиепископом.

Католич. епископы И. разных обрядов объединены в созданную в 1976 г. Индийскую конференцию католич. епископов, являющуюся членом Федерации епископских конференций Азии. Дипломатическая миссия Папского престола на территории совр. И. была открыта в 1881 г., в 1948 г. по инициативе папы Римского *Пия XII* она получила статус интернунциатуры, а в 1967 г., при папе Римском *Павле VI*, — апостольской нунциатуры. По данным на 2007 г., в И. свыше 9 тыс. католич. приходов и общин, в к-рых служат ок. 30 тыс. священников. В стране существует 300 мон-рей (70 мужских, 230 женских), в к-рых подвизаются 4,3 тыс. монахов и свыше 90 тыс. монахинь. Католич. Церковь занимается социальной, образовательной, медицинской и благотворительной деятельностью. Общее количество католиков (всех обрядов) — ок. 18 млн чел.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Из протестант. церквей наибольшее число приверженцев имеют *Церковь Южной Индии* и *Церковь Северной Индии*, являющиеся межденоминационными объединениями. Церковь Юж. Индии возникла в 1947 г. путем слияния основных протестант. орг-ций юж. части страны. В ее состав вошли Англиканская Церковь Индии, Пакистана, Бирмы и Цейлона (до 1947 Церковь Индии), Пресвитерианская церковь и Объединенная церковь Южной Индии (включала Конгрегационалистскую и Методистскую церкви). Общее количество верующих — ок. 1,3 млн чел. (4 тыс. приходов). Церковь Северной Индии, в каноническую территорию к-рой кроме И. входят Пакистан и Мьянма, была создана в 1970 г. в результате слияния Объединенной церкви Северной Индии (включала Конгрегационалистскую и Пресвитерианскую церкви), Англиканской Церкви Индии, Пакистана, Бирмы и Цейлона, ряда братских, методистских, баптист. и проч. церквей Северной Индии. Общее количество верующих — ок. 3 млн чел., к-рые объединены в 5 тыс. приходов. Обе орг-ции являются членами как *Англиканского содружества*, так и *Всемирного альянса реформатских церквей*. Помимо этого существует Англи-

канская Церковь Индии, к-рая является союзом независимых англикан. церквей, возникшим в 1964 г. в результате отказа консервативной части англикан входить в к.-л. межденоминационные объединения (800 общин, 500 тыс. чел.).

Отдельную группу составляют независимые церкви, образовавшиеся в результате длительных контактов нехалкидонских инд. церквей с англикан. миссионерами. Данные организации в той или иной мере придерживаются древневост. обрядности, сочетая ее с протестант. (англикан. или реформатскими) доктринами. Малабарская Независимая Сирийская Церковь Тхожийура, отделившаяся в 1773 г. от Сирийской яковитской Церкви в результате сближения с англиканами, насчитывает 10 тыс. верующих (14 общин). Сирийская *Малабарская Церковь Мар Фомы*, попавшая в 1-й пол. XIX в. под влияние миссионеров из англ. *Церковного миссионерского общества* (начал свою деятельность в Керале в 1816) и отделившаяся от Сирийской яковитской Церкви в 1889 г., насчитывает 900 тыс. верующих (ок. 1 тыс. приходов). В 1961 г. в результате острых теологических дискуссий от нее отделилась Евангелическая Церковь Индии св. Фомы, 25 тыс. верующих в 205 общинах (173 общины в Керале, 32 — в др. штатах).

**Лютеранство** представлено *Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церковью в Индии*, входящей во *Всемирную лютеранскую федерацию* и являющейся объединением различных лютеран. орг-ций страны; насчитывает 1,5 млн верующих, окормляемых в 10 тыс. общин. Есть и др. независимые лютеран. группы, не вошедшие в состав Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви в Индии, напр. Библейская миссия (Bible Mission) (110 общин, 18 тыс. верующих) и Малабарская Церковь Базельской Германской миссии (5 общин, 1,5 тыс. верующих).

**Кальвинизм** представлен такими членами Всемирного альянса реформатских церквей, как Пресвитерианская Церковь Индии (3,5 тыс. общин, 800 тыс. чел.), Евангелическая Церковь Мараленда (10 общин, 1,2 тыс. верующих) и Реформатская Пресвитерианская Церковь Северо-Восточной Индии (10 общин, 500 верующих), а также не входящими в него Объединенной Церковью Базельской миссии (40 общин, 29 тыс.

верующих), Церковью Лондонской миссии (90 общин, 30 тыс. верующих), Пресвитерианским синодом горских племен Качара (235 общин, 30 тыс. верующих), Независимой Евангелической Церковью Мара (100 общин, 20 тыс. чел.) и др.

**Меннониты** насчитывают 7 орг-ций, входящих во Всемирную меннонитскую конференцию: Конференцию Меннонитских братских Церквей Индии (840 общин, 104 тыс. чел.), Генеральную конференцию Меннонитских Церквей Бхаратъя (26 общин, 7 тыс. верующих), Объединенную миссионерскую Церковь Индии (28 общин, 2,5 тыс. верующих), Бихарскую Меннонитскую Церковь (20 общин, 1,5 тыс. верующих), Церковь братьев во Христе Ориссы (14 общин, 3 тыс. верующих), Церковное сообщество братьев во Христе (42 общины, 6 тыс. верующих), Меннонитскую Церковь Индии (15 общин, 3 тыс. верующих). Не входят во Всемирную меннонитскую конференцию Церкви братьев во Христе Северного Бихара, Меннонитские церкви в Мадья-Прадеше и Церковь меннонитов Сародара Сангам. Общее количество меннонитов в И. составляет ок. 150 тыс. чел.

**Баптисты** широко распространены в сев.-вост. и вост. частях страны. Самой крупной баптист. организацией является Совет баптистских Церквей Сев.-Вост. Индии, в состав к-рого входят Совет Баптистских Церквей Нагаленда (1356 общин, 470 тыс. верующих), Индийская баптистская конвенция Гаро (1818 общин, 231 тыс. чел.), Баптистская конвенция Манипура (1284 общины, 173 тыс. чел.), Баптистская Церковь Мизорама (422 общины, 83,5 тыс. чел.), Индийский баптистский христианский союз Трипуры (500 общин, 80 тыс. чел.), Баптистская конвенция Ассама (329 общин, 28,5 тыс. чел.), Баптистская конвенция Карби-Англонга (278 общин, 22 тыс. чел.), Баптистский союз Нижнего Ассама (261 община, 21 тыс. чел.), Лайрамская Баптистская Церковь Иисуса Христа (88 общин, 19 тыс. чел.). Проч. баптист. орг-ции: Баптистский союз Сев. Индии (136 общин, 13,5 тыс. чел.), Бенгальский баптистский союз (173 общины, 16,5 тыс. чел.), Ассоциация Баптистских Церквей Бенгалии, Ориссы, Бихара (85 общин, 16,5 тыс. чел.), Баптистская конвенция Бенгалии, Ориссы, Бихара (70 общин,

14 тыс. чел.), Конвенция Баптистских Церквей Северных Сиркар (255 общин, 166 тыс. чел.), Евангелическая баптистская конвенция Индии (141 община, 31 тыс. чел.), Индийская ассоциация общих баптистов (121 община, 10,5 тыс. чел.), Баптистская конвенция Индии (80 общин, 6 тыс. чел.), Баптистская конвенция Карнатаки (680 общин, 45 тыс. чел.), Баптистское сообщество Махараштры (155 общин, 8 тыс. чел.), Баптистская христианская ассоциация сев. берега (894 общины, 86 тыс. чел.), Баптистский евангелический крестовый поход Ориссы (3,24 тыс. общин, 430 тыс. чел.), Содружество Баптистских Церквей Телугу (893 общины, 476 тыс. чел.). Все орг-ции входят в состав Всемирного баптистского альянса.

*Братья*, не вошедшие в состав таких межденоминационных организаций, как Церковь Юж. Индии и Церковь Сев. Индии, объединены в Христианскую братскую ассамблею Индии, насчитывающую 1,2 тыс. общин, 270 тыс. верующих. *Методисты* представлены Методистской Церковью в Индии, объединяющей более 1,3 млн чел. (3 тыс. приходов), а также Уэслианской Методистской Церковью в Индии (135 приходов, 32 тыс. чел.).

*Движение святости* объединяет орг-ции: Церковью Бога с центром в Андерсоне, США (800 приходов, 600 тыс. чел.), Евангелической Христианской Церковью Индии (1,3 тыс. общин, 350 тыс. чел.), Церковью Назарянина Бхарат (500 общин, 75 тыс. чел.), т. н. Внеденоминационной Церковью Господа в Индии (150 приходов, 22 тыс. чел.), Свободной Методистской Церковью Индии (35 приходов, 14 тыс. чел.), Христианским миссионерским альянсом Индии (101 община, 12 тыс. чел.), Уэслианской Церковью Индии (18 общин, 3 тыс. чел.) и т. н. Объединенной Миссионерской Церковью Индии (15 общин, 2,5 тыс. чел.).

*Армия спасения* (6 территориальных подразделений) имеет в И. 270 тыс. последователей (3 тыс. общин).

Пятидесятничество является самым многочисленным направлением протестантизма в И. Наиболее значительные пятидесятнические организации: *Ассамблеи Бога* (3 тыс. общин, 500 тыс. чел.), Объединенная Пятидесятническая Церковь в Индии (770 общин, 224 тыс. чел.), Церковь Бога в Индии (880 общин, 150 тыс.

чел.), Церкви Шведской свободной миссии (250 общин, 100 тыс. чел.), Пятидесятническая Церковь святости (127 общин, 64 тыс. чел.), Церковь Пророчества Божия (262 общины, 55 тыс. чел.) и др. Помимо этого имеется значительное количество независимых церквей пятидесятнического толка, таких как Индийская Пятидесятническая Церковь Бога (10 тыс. общин, 920 тыс. чел.), Содружество новой жизни (2,1 тыс. общин, 490 тыс. чел.), Церковь христианского возрождения Нагаленда (860 общин, 265 тыс. чел.), Пятидесятническая миссия (1,1 тыс. общин, 125 тыс. чел.), Церковь пятидесятнического сообщества Шарон (355 общин, 60 тыс. чел.), Пятидесятническая Церковь Бога Андрха-Прадеша (800 общин, 50 тыс. чел.), Апостольская Пятидесятническая Церковь Индии (200 общин, 30 тыс. чел.), Церковь Нового Завета Индии (250 общин, 28 тыс. чел.), Цыганское евангелическое движение (300 общин, 15 тыс. чел.), Гималайская Свободная Церковь (49 общин, 7 тыс. чел.) и др.

*Квакеры* представлены 2 организациями: Межиндийским ежегодным съездом друзей (19 общин, 1 тыс. чел.), Церковью евангелизированных друзей (4 общины, ок. 600 верующих).

*Адвентисты седьмого дня* (АСД) на территории И. разделены на 7 секций, входящих в состав Южноазиатского дивизиона Генеральной конференции АСД (более 1,5 млн чел., более 3,5 тыс. общин). Существуют и независимые орг-ции адвентистского толка: Христианская конференция адвента (63 общины, 7 тыс. чел.) и Церковь Бога седьмого дня (32 общины, 4 тыс. чел.).

*Свидетели Иеговы* имеют в И. 410 общин, 30 тыс. adeptов.

*Мормоны* (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) насчитывают ок. 1,2 тыс. приверженцев в 10 общинах.

В стране широко распространены независимые протестант. орг-ции, преимущественно харизматического толка. Наиболее значительные из них: Новоапостольская Церковь в Индии (3,4 тыс. общин, 1,5 млн чел.), Группы Христа (10 тыс. общин, 300 тыс. чел.), Движение Субба Рао (500 общин, 250 тыс. чел.), Ассамблея полного Евангелия Омега (50 общин, 230 тыс. чел.), Церкви верующих в Индии (3 тыс. общин, 220 тыс. чел.), Группа друзей миссионерской молитвы (1,9 тыс. общин,

175 тыс. чел.), Евангельская миссия среди племен (149 общин, 152 тыс. чел.), Миссионерское сообщество Хеврон (350 общин, 70 тыс. чел.), Служение новой жизни (184 общины, 70 тыс. чел.), Сообщество новой жизни Раджастхана (1,5 тыс. общин, 60 тыс. чел.), Евангелическая Свободная Церковь Индии (265 общин, 60 тыс. чел.), Ассамблейная Церковь Иисуса Христа полного Евангелия (300 общин, 42 тыс. чел.), Службы распространения Евангелия (600 общин, 35 тыс. чел.), Сообщество Церквей полного Евангелия (75 общин, 25 тыс. чел.), Филадельфийское сообщество (550 общин, 30 тыс. чел.), Гималайский крестовый поход (100 общин, 20 тыс. чел.), Сообщество туземных Евангельских Церквей (200 общин, 19 тыс. чел.) и др. Работает Национальный христианский совет, объединяющий 24 деноминации, 14 региональных советов и 10 орг-ций (Библейское об-во, Ассоциация молодых христиан и т. п.).

Общее количество протестантов, включая квазипротестант. образования, составляет не менее 6 млн чел. Однако офиц. статистика и данные, предоставляемые религ. орг-циями, заметно отличаются друг от друга. Во-первых, существует значительное количество индусов, к-рые считают себя христианами, продолжая при этом исполнять все обряды индуизма. Они образуют общины и группы т. н. Приверженцев Христа низших каст Индии и Приверженцев Христа высших каст Индии, однако, несмотря на свою многочисленность, во всех гос. статистических отчетах они присутствуют как индуисты; помимо этого существуют «скрытые» христиане, в первую очередь в местах компактного проживания мусульман, объединяющиеся в т. н. группы «Мусульман, тайных приверженцев Христа», при переписях считающиеся мусульманами. Во-вторых, мн. христиане, имея католич. или протестант. крещение, вполн. переходят в неопятидесятнические харизматические орг-ции, попадая в статистических отчетах в обе категории. Данные обстоятельства приводят к тому, что в нек-рых источниках встречаются цифры, отличные от офиц. индийской статистики. Некоторые источники, напр., утверждают, что количество протестантов в И. превышает 30 млн чел. (см., напр.: World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions

in the Modern World / Ed. D. A. Barrett. Oxf., 2001. P. 359–371).

**Индуизм** является основной религией во всех штатах И., кроме штатов Джамму и Кашмира, Нагаленда, Манипура, Аруначал-Прадеша, Мизорама, Мегхалаи и Пенджаба. В нач. XXI в. в И. было отмечено некоторое преобладание вишнуизма, однако среди ряда народностей (тамилы, ассамцы) было больше приверженцев шиваизма. У малаяли значительное распространение получил шактизм. Среди населения, исповедующего индуизм, помимо ортодоксальных индуистов (санатани) имеются последователи реформированного индуизма, прежде всего религ. сообщества *Арья самадж*.

**Ислам.** Подавляющее большинство мусульман — сунниты ханафитского толка. На Малабарском берегу распространены ислам шафинитского толка, в ряде районов Уттар-Прадеша и Зап. Бенгалии преобладают сунниты, в их среде получил распространение ваххабизм. Ислам шиитского толка исповедует в основном население крупных городов. Среди мусульман-исмаилитов встречаются общины как низаритов (ходжа), так и мусталитов (бохра). Нек-рое число последователей имеет псевдоисламская секта ахмадия.

**Сикхизм** исповедует подавляющее большинство населения Пенджаба. Общее количество сикхов составляет от 22 до 24 млн чел.

**Буддизм** в И. исповедуют гималайские народы Ладакха и Сиккима, а также тибетские беженцы, которые переселились в Индию с нач. 60-х гг. во главе с далай-ламой XIV и духовными иерархами др. школ. С 50-х гг. XX в. число буддистов стало увеличиваться благодаря проповеди буддизма среди касты неприкасаемых. Общее количество буддистов составляет ок. 7 млн. Больше всего буддистов проживают в шт. Махараштра — ок. 3,8 млн чел.

**Джайнизм** насчитывает ок. 2,6 млн последователей. Основная масса джайнов сосредоточена в Раджастанхана, Гуджарате и Махараштре.

**Зороастризм** в И. представлен небольшой религ. общностью зороастрийцев-парсов — потомков переселенцев из Персии, бежавших в VII–XII вв. от преследований мусульман. Свыше половины всех инд. зороастрийцев сосредоточено в Мумбаи. Численность парсов — свыше 120 тыс. (по др. данным, 200 тыс.).

**Иудаизм** в И. исповедует евр. диаспора, проживающая в основном в Махараштре и Керале, где евреи обосновались в первые века вместе с др. выходцами с Ближ. Востока. Общее количество иудеев составляет ок. 8 тыс. чел.

**Новые религиозные движения** представлены последователями бахаизма (см. ст. *Бахаи религия*), численность к-рых существенно выросла за последние десятилетия. Наблюдается рост популярности бахаизма среди бывших мусульман и индуистов. Общее количество адептов — ок. 40 тыс.

**Традиционные верования** распространены среди представителей различных народностей, живущих преимущественно в отдаленных горных районах И. Приверженность племенным культам, основанным на анимизме, иногда сочетается с формальной принадлежностью к индуизму или к-л. христ. деноминации, поэтому точная оценка количества последователей традиц. верований практически невозможна.

Э. П. С.

**История.** Формирование инд. цивилизации проходило в относительной изоляции от центров др. древнеобст. культур, что в первую очередь объясняется географическим поло-



Единорог.

Оттиск печати из Мохенджо-Даро.

III тыс. до Р. Х.

(Британский музей, Лондон)

жением региона. Сев., Юж. и Центр. Индия долгое время развивались разными темпами и независимо друг от друга. Раньше всего государственность начала складываться на севере, на юге оформилась лишь к кон. I тыс. до Р. Х. Как относительно единый культурный ареал И. можно рассматривать лишь с сер. I тыс. по Р. Х.

**Древнейший период** — эпоха т. н. индской, или харапской, цивилизации и родственных ей более поздних культур (сер. III — сер. II тыс. до Р. Х.). В харапский период в бассейне Инда и в др. областях инд. северо-запада появились первые города, что можно считать признаком оформления ранней государственности. Крупных городских центров этой эпохи известно не много (в исторической науке для их обозначения используют совр. топонимы — Харappa, Мохенджо-Даро, Лотхал, Калибанган и т. д.), однако продуманностью планировки и уровнем благоустройства данные города превосходили совр. им поселения др. регионов, а по площади соответствовали более поздним городам Греции и Риму.

Центром города была возведенная на кирпичной платформе цитадель, в которой находились административно-хозяйственные и культовые сооружения. Расположенный подле цитадели нижний город состоял по преимуществу из жилых построек. Планировка домов ясно свидетельствует о том, что основой харапского общества являлась большая семья. Кроме того, различие в качестве и размерах жилых построек является доказательством значительной имущественной дифференциации в индском обществе. Широкими магистралями, пересекавшимися под прямым углом, нижний город делился на кварталы. Вдоль улиц к окраинам города вели крытые плитами канавы — древнейшая в истории канализационная система. Вероятно, на столь обширной территории существовало не одно большое гос-во, а неск. родственных с этнокультурной т. зр. не крупных гос. образований, поддерживавших отношения друг с другом. Их политическая история, как и особенности организации, неизвестна. Письменность эпохи харапской цивилизации до конца не расшифрована. Однако очевидно, что она сформировалась непосредственно в И., а не была заимствована у др. народов. По характеру это классическая неоглифика, создатели к-рой были носителями языка — предка совр. дравидийских языков. Значительная часть надписей сохранилась на печатях, но их краткость и однотипность, а также отсутствие среди них билингв препятствуют полной расшифровке. Памятники харапского искусства свидетельствуют о том, что в индских городах

был широко распространен культ покровителей плодородия, существовали культы растений, животных (напр., быка) и небесных светил. Боги изображались как зооморфные или антропоморфные существа с зооморфными чертами.

Основу экономики составляли развитое земледелие и скотоводство. Жи-



Квартал цитадели в Харанпе.  
Сер. II тыс. до Р. Х.

тели индских поселений были знакомы и со многими ремеслами: гончарным делом, ткачеством, металлургией и т. д. Регион поддерживал постоянные торговые связи с другими областями Др. Востока: Месопотамией, Ираном, Средней Азией. Причины, по к-рым в нач. II тыс. до Р. Х. харапская цивилизация прекратила свое существование, в точности неизвестны. В качестве гипотез в науке выдвигались версии о негативных последствиях нерационального ведения хозяйства, череде стихийных бедствий, неких политических событиях, неизвестных нам, и т. д.

**Ведийская эпоха** (2-я пол. II — сер. I тыс. до Р. Х.). Название периоду дали Веды — основной источник по истории этого времени и древнейший памятник культуры лит-ры И. Ведийскую эпоху условно делят на 2 периода. Сведения о ранневедийском периоде (XIII—X вв. до Р. Х.) содержатся лишь в наиболее раннем из текстов — Ригведе. В ранневедий-

ский период происходили проникновение полукочевых племен ариев на территории Индостана и их продвижение, гл. обр. на восток. В поздневедийский период (IX—VI вв. до Р. Х.) эти племена постепенно перешли к оседлому образу жизни, усложнилась их социальная и имущественная дифференциация. К сер.

I тыс. до Р. Х. сложились предпосылки для зарождения государственности на севере И. Продвижение племен индоариев в

глубь субконтинента сопровождалось усилением их влияния на аборигенов, т. е. создавались предпосылки для формирования в будущем классической инд. культуры.

Веды и более поздние прозаические сочинения дают представление об обширном пантеоне ариев и их сложной ритуальной практике. Ядро пантеона составляли: *Агни*, бог огня, главного элемента всех ведийских жертвоприношений, бог-посредник между миром людей и миром богов; *Индра* — бог-воин, бог-герой и *Сома* — божество священного напитка (родственное иран. *Хаома*). Кроме того, в пантеон входило мн. др. богов, в т. ч. *Митра* и *Варуна*, божественные близнецы Ашвины, боги, связанные с природными явлениями. Угощение для богов бросалось в жертвенный костер, с дымом к-рого, как считалось, дар достигал жилища богов на небе. Обращенные к богам призывы в ведийских гимнах содержат просьбы о приумножении стад, о победах в битвах с врагами, о многочисленном потомстве. По ведийским текстам восстанавливаются и нек-рые мифологические сюжеты. Одним из центральных был космогонический миф о победе громовержца Инд-



Барельеф из Бхархута.  
Ок. II в. до Р. Х. (Индийский музей в Калькутте)

ры над змееподобным демоном *Вритрой*, в результате которой в мире был установлен порядок (подробнее см. в ст. *Ведий-*

*ская религия*). В поздневедийский период формируется ряд идей, получивших дальнейшее развитие в системе индуизма, — доктрины *кармы*, сансары и т. д.

Ведийские тексты дают некоторое представление о социальной стратификации ариев и об их образе жизни. Материальная культура ариев ранневедийского периода была крайне бедной, что подтверждается и минимальным количеством археологического материала. Очевидно, жилищем ариям в эту эпоху служили крытые повозки, племена перемещались в них вместе со стадами домашних животных. Стационарные жилища и постоянные поселения стали появляться позднее. К исходу ведийской эпохи арии заселили долину Ганга, где впосл. сложились ранние гос-ва. В ведийскую эпоху оформилась система варн (см. ст. *Варна*) — 4 замкнутых сословий: брахманов — жрецов, кшатриев — воинов, вайшьямов — торговцев и скотоводов и, наконец, шудр — низшего сословия. Подобная структура ведийского общества, с одной стороны, уходила корнями в период индоиран. единства (сходное социальное деление обнаруживается и у иран. народов), с другой — сыграла заметную роль в формировании впосл. индуистской кастовой идеологии (но не самих каст). Представители 3 высших варн в подростковом возрасте проходили обряд *инициации*, имитировавший их 2-е рождение, после чего получали наименование «дважды рожденные».

**Раннеисторическая эпоха** (сер. I тыс. — II в. до Р. Х.) — время становления государственности и активной урбанизации на севере И. Существенно расширился круг источников: богаче стал археологический материал, появились нумизматические и эпиграфические (после становления письменности) находки. В этот период в Европе впервые узнали об И. — сначала от персов, под чьей властью в VI в. оказались земли на сев.-зап. Индостана, а затем от греков. В IV в. состоялся инд. поход *Александра* Македонского, несохранившиеся труды спутников к-рого (Птолея Лага, Непарха, Аристовула и др.) легли в основу сочинений более поздних античных авторов (Арриана, *Страбона*, Помпея Трога и др.).

Середина I тыс. отмечена появлением «неортодоксальных религиозных

учений» (т. е. тех, которые складывались за пределами ведийской традиции), в т. ч. *буддизма* и *джайнизма*. Письменная фиксация и буддийского и джайнского канонических отношений к значительно более позднему времени, однако зарождение буддийской и джайнской литературы, очевидно, началось именно в раннеисторическую эпоху. Новыми учениями ставилась под сомнение значимость ведийских ритуалов. Основой этих религ. течений являлась мораль, единая для всех, вне зависимости от варнового, имущественного или этнического статуса человека. При этом перед лицом высших сил оказывался именно конкретный человек, а не коллектив — община, племя и т. п. Это сближало новые учения с воззрениями, оформлявшимися в тот же период в др. древних культурах и в полной мере воплотившимися позднее в религ. учениях эпохи эллинизма. Начало периода ознаменовалось острой политической борьбой между неск. ранними гос-вами, большая часть к-рых располагалась в долине Ганга. Победителем из нее вышла Магадха, расположенная в среднем и нижнем течении Ганга (в основном на территории совр. шт. Бихар), в области, к-рая в этот период благодаря выгодному географическому положению и природным условиям (обилию ископаемых, прежде всего железной руды, наличию полноводных рек, пригодных для судоходства и ирригации, плодородных почв и т. п.) пережила стадию экономического подъема. Укрепление Магадхи произошло при династии Нандов. Хронология и обстоятельства ее правления неясны. Очевидно лишь, что именно при Нандах впервые весь бассейн Ганга оказался под единой политической властью. Образовалось гос-во, правитель к-рого опирался уже не на родовую аристократию и племенное ополчение, а на служилую аристократию и профессиональное наемное войско. Именно Нанды заложили ту основу, на к-рой династией Маурьев (317 — ок. 180) было создано гос-во. Первый из маурьевских царей Чандрагупта пришел к власти ок. 317 г. на волне антимакедон. движения, свергнув последнего из Нандов и заняв престол в столице Магадхи, г. Паталипутре. В годы его правления государство Маурьев поддерживало дипломатические контакты с эллинскими ца-

рями. В частности, длительное время в Паталипутре жил посол гос-ва Селевкидов Мегасфен. Его сочинение об И., фрагменты к-рого сохранились в трудах более поздних античных авторов, — один из важнейших источников по истории древней И. Еще меньше известно о 2-м царе династии Биндусаре, хотя есть основания полагать, что именно в годы его правления большая часть территории гос-ва Маурьев была отторгнута. Наибольшую славу приобрел 3-й представитель династии, внук Чандрагупты царь Ашока (под этим именем он упом. в более поздних текстах буддийской традиции, в синхронных же источниках он именуется царем Пиядаси). При нем в состав гос-ва входила, по крайней мере номинально, значительная часть инд. земель (кроме крайнего юга), хотя Ашока провел, вероятно, лишь одну завоевательную кампанию — на территории Калинги (совр. шт. Орисса). Он прославился прежде всего как покровитель неортодоксальных религ. учений, в т. ч. буддизма (за что был особо почитаем буддийской традицией). Надписи Ашоки, выбитые на скалах и колоннах и размещенные в подвластных царю областях, являются 1-м, не считая надписи эпохи Хараппы, письменным памятником в истории И. Эти надписи можно охарактеризовать как религ. проповеди, в исследовательской лит-ре они часто называются эдиктами. Они составлялись в царской канцелярии Паталипутры на языках народов Индостана (что позволяет в целом представить этнолингвистическую ситуацию эпохи Маурьев), а также на араб. и греч. языках части населения Сев.-Зап. Индии. Из царской канцелярии тексты рассылались по провинциям, где зачитывались перед народом и выбивались на камне. По этим надписям в общих чертах восстанавливается облик 1-го общинд. гос-ва. Несмотря на большую территорию, держава предстает весьма рыхлым и аморфным образованием: реальной властью верховный правитель, по всей вероятности, обладал лишь на своих исконных землях — в Магадхе; на проч. территории власть либо оставалась в руках прежних династий, номинально подчиненных центру, либо переходила в руки чиновников из Магадхи, некоторые из них, возможно, были царскими родичами. Контроль центра над провинциями осуществлял-

ся посредством организации объездов территорий провинций раз в 3–5 лет. Т. о., гос-во Маурьев вряд ли можно охарактеризовать как единое и централизованное. В то же время, войдя в состав одного гос. образования, развитые области региона оказали позитивное влияние на области более отсталые, что впосл. дало толчок самостоятельному развитию последних.

От эпохи Маурьев остались памятники инд. изобразительного искусства: прежде всего это скульптуры,



Капитель с изображением быка зебу с колонны из Рампурвы. 268–232 гг. до Р. Х. (Национальный музей Индии, Нью-Дели)

сопровождающие надписи Ашоки, на к-рых запечатлены образы, значимые для буддийской традиции (лев, слон, бык, лотос и т. д.). К их числу относятся и знаменитая «львиная капитель» из Сарнатха, изображение к-рой присутствует на гербе Республики И. После смерти Ашоки династия продержалась на престоле не более полувека. Ок. 180 г. гос-во Маурьев прекратило существование, но и сегодня эта эпоха считается «золотым веком» в истории И.

**Классическая эпоха** (II в. до Р. Х. — IV в. по Р. Х.) получила свое наименование потому, что именно в этот период происходило оформление наиболее характерных особенностей социальной организации (система каст) и культуры (классический индуизм) Др. Индии. С политической т. зр. классическая эпоха — период нестабильности. Кратковременное правление следующих за Маурьями



династий инд. севера плохо отражено в источниках. В сев.-зап. области часто вторгаются иноземцы — греко-бактрийцы, саки, парфяне, кушане. В то же время именно в классическую эпоху были установлены торговые связи и внутри Южноазиатского региона, и далеко за его пределами — со странами Европы (Римской империей) и Азии, в т. ч. по проходившему через территорию Кушанской державы Великому шелковому пути. Активизация торговли во многом способствовала росту и процветанию инд. городов. Сформировался городской социум — ремесленники и торговцы, составлявшие особые сообщества (ганы, сангхи), подобные средневековым гильдиям и имевшие собственные традиции, религ. праздники, культы. Каждое такое ремесленное или торговое сообщество воспроизводило само себя, т. к. род деятельности передавался по наследству. Руководители этих сообществ входили в органы городского самоуправления. В классическую эпоху происходило формирование инд. городской культуры, лит.-ры, драматургии, особого стиля жизни, которые сохранялись в И. вплоть до раннего средневековья. Религиозная ситуация классического периода, особенно эпохи Кушан, характеризуется сосуществованием различных верований и традиций греч., персид., инд. культур, в то же время это период оформления буддизма махаяны. Наиболее значимой фигурой среди кушанских правителей является герой буддийской традиции — Канишка, к-рому приписывается, в частности, проведение IV буддийского собора, сыгравшего важную роль в развитии буддизма махаяны. Буддизм широко распространяется в странах Центр. и Вост. Азии. В этот же период постепенно начинается становление государственности на инд. юге.

**Эпоха поздней древности** (IV–VI вв.). В сер. I тыс. до Р. Х. буддизм еще не утратил своих позиций в Южноазиатском регионе, однако определяющее значение для всех сфер жизни общества приобретает индуизм. В начале эпохи поздней древности был записан священный для всех индуистов эпос «Махабхарата», оформились *пураны*. Появилось индуистское храмовое зодчество. Памятники этого времени, как литературные (напр., творчество Калидасы), так и изобразительные (напр., живопись Аджанты), рассматриваются как ве-

личайшие сокровища мировой культуры. В эпоху поздней древности сформировалась 2-я общенд. держава. В сер. I тыс. на политической карте Сев. Индии Магадха вновь стала центром. Ее территория в это время управлялась династией Гуптов (IV–VI вв.). «Золотой век» державы Гуптов пришелся на время правления Чандрагупты II (кон. IV — нач. V в.), под контроль Гуптов попали области Декана, Зап. Индия; вероятно, определенное влияние Гупты имели и в районе Гандхары. Хотя под непосредственной властью царя, вероятно, были лишь области долины Ганга, однако именно держава Гуптов может рассматриваться как 1-е относительно централизованное гос-во в инд. истории. В этот период сложилась придворная культура: особого рода драматургия и изысканный поэтический стиль (кавья).

**К. Д. Никольская**

После падения гос-ва Гуптов продолжилось формирование средневеков. инд. общества (которое большинство историков считают феодальным). Расширилась освоенная инд. цивилизацией территория. Земледелие распространялось в долинах рек и на менее увлажненных и засушливых территориях. Земледельцы вытесняли неарийские племена в гористые районы или подчиняли их себе, превращая в «неприкасаемые» касты. Вслед за земледельцами на новые земли переселились ремесленники, а также брахманы. Получала распространение практика дарения деревень и земель, и шло становление крупной частной собственности на землю. Дарственные грамоты стали выбивать на медных табличках и в камне. Получателю грамоты предоставлялись права, к-рые характеризуют как феодальные, — право «вечного» распоряжения землей, право фискального, адм. и частично судебного иммунитета, право требовать подчинения со стороны населения и т. п.

Инд. религия претерпела изменения. Место ведических богов заняла триада: *Брахма* (бог-создатель), *Шива* (бог-разрушитель) и *Вишну* (бог-охранитель). Пуджа (поклонение) заменяет *яджню* (жертву) в качестве основного обряда. Культы местных племен стали частью индуизма. Племенные божества воспринимались как проявления Вишну, или Шивы, или др. общих для индусов богов. Так возник индуизм в том

виде, в каком он существует в наст. время. В течение I тыс. этот конгломерат различных культов вытеснил из И. буддизм. Началось возведение храмов, посвященных либо Шиве, либо Вишну, хотя имелись и храмы, где сочетались оба направления индуизма. Религ. жизнь сосредоточилась в храмах: вокруг них собирались жрецы-брахманы, ремесленники, разного рода служащие. Храмы получали богатые дары от царей, вельмож и простых людей. Индуизм продолжал распространяться, в течение всего периода средневековья появлялись новые культы и направления.

Изменились представления об обязанностях варн. Если в древних трактатах земледелие и скотоводство названы занятиями вайшьямов, то в средние века эти занятия считались уделом шудр. Это свидетельствует о понижении социального статуса земледельцев и скотоводов. Произошла натурализация экономики. Процесс деградации городов начался в зап. областях (совр. Пенджаб в Пакистане и в И., Харьяна, зап. часть Уттар-Прадеша), затем он охватил города среднего течения Ганга; торговля замерла. Металлические деньги почти вышли из употребления: от правления династий VII–X вв. не сохранилось денежных знаков, находки монет др. стран и периодов в слоях, относящихся к этому времени, крайне редки. Возрождение городской жизни началось в части страны в IX в., и только к XIV в. 2-я волна роста городского населения набирает силу.

Великое переселение народов затронуло и И. На Индо-Гангской равнине появились вытесненные из Центр. Азии гуннами эфталиты (белые гунны). В надписях встречается имя вождя эфталитов Тораманы (490–515), он захватил зап. часть Сев. Индии, и его войска проникли даже в Малву. В 510 г. он потерпел поражение от Бханугупты, однако эфталиты продолжали натиск уже под предводительством сына Тораманы Михиракулы, вероломного и жестокого правителя, гонителя буддизма, разрушившего множество храмов и мон-рей. В 533 г. он был разбит Яшодхарманом из Мандасора, отступил на север и захватил Кашмир. В сер. VI в. эфталиты перестали представлять собой опасность, но многие племена, а также пришедшие с ними гурджары осели на



территории совр. Раджастан и постепенно ассимилировались с местным населением. Нашествие эфталитов сыграло определенную роль в разрушении того, что осталось от «классической» И. к этому времени. По формам и последствиям оно сопоставимо с завоеванием Зап. Римской империи германскими племенами. Эфталиты принесли кочевнические представления о гос. устройстве, которые повсюду придали феодализму похожие формы.

**Раннее средневековье (VI–XII вв.).** На месте империи Гуптов образовалось множество гос-в разного размера. Политическое единство Сев. Индии не восстанавливалось до XIV в. Появляются также первые, документально зафиксированные царства на Декане и в Юж. Индии. В V–VII вв. на территории И. находилось ок. 50 разного рода политических образований, существовавших одновременно или сменявших друг друга. Возникавшие время от времени т. н. империи были по существу конфедерациями мелких княжеств и быстро распадались. Центрами политических образований, как правило, являлись земли бассейна Ганга, Гуджарат, территория Зап. Декана и Тамилнад. В бассейне Ганга центр политической активности постепенно перемещался с востока на запад — с территории нынешнего шт. Бихар в шт. Уттар-Прадеш (Каннаудж в VII–XII вв.), а затем в район Дели. С мусульм. завоеванием и образованием Делийского султаната признанной столицей Сев. Индии (а в нек-рые периоды и всей И.) был г. Дели.

Об истории И. до XII в. известно не много, т. к. от раннего периода не сохранилось ни хроник, ни исторических сочинений. Основным источником для воссоздания истории И. до мусульм. завоевания служат дарственные надписи на стенах храмов и медных табличках; всего их найдено ок. 90 тыс. (преимущественно в Юж. Индии и на Декане). Однако надписи имеют цель прославить дарителя — царя или его вассала, поэтому многое в них приукрашено и даже в деловой части — сообщении о том, что и в каком количестве принесено в дар, — много неточных и легендарных сведений.

На месте империи Гуптов возник ряд гос. образований. Прежде всего это гос-во Майтраков из Валабхи на территории совр. Гуджарата. Оно

просуществовало довольно долго, последний правитель династии упоминался в 766/7 г. На территории совр. шт. Мадхья-Прадеш еще с III в. располагалось гос-во Вакатаков. Во 2-й пол. V в. оно стало довольно могущественным. В нач. VII в. это государство исчезло. Уже упоминавшийся Яшодхарман из Мандасора правил в Малве в 1-й пол. VI в. Он сообщил в надписи, что ему подчинялась чуть ли не вся И., однако др. подтверждений его власти не имеется, неизвестны также его наследники.

К кон. VI в. крупными гос. образованиями в долине Ганга можно назвать гос-во Гауда (Бенгалия), государство династии Маукхари с центром в Каннаудже и гос-во семьи Пушпабхути из Стханешвара. Расцвет Гауды связан с именем Шашанки (до 606 — 30-е гг. VII в.). Его государство простиралось на запад до Праяги и охватывало часть Ориссы. Маукхари из Каннауджа и Пушпабхути из Стханешвара стали союзниками, но потерпели поражение в борьбе с Шашанкой.

Харшавардхана (Харша) Пушпабхути (606–647) объединил оба княжества и распространил свою власть на долину Ганга, Бенгалию (после смерти Шашанки), Ориссу, Малву. Однако продвинуться к югу от гор Виндхья ему не удалось. В 620 г. он потерпел поражение от гос-ва Чалукья на р. Нармада и больше походов на юг не совершал. После смерти Харши его гос-во распалось. Каннаудж считался главным городом Сев. Индии, символом имперской власти. Последующие властители стремились овладеть этим городом и удержать его. Яшварман занимал престол в Каннаудже в 725–752 гг. В поэме Вакпати «Гаудавахо» он представлен как великий завоеватель и правитель, но неизвестно, насколько это соответствовало действительности. В сер. VIII в. в Сев. Индии вслед за завоеванием Лалитадити Муктапиды (ок. 724–760) из Кашмира возникла еще одна т. н. империя. Это был единственный случай, когда представитель Кашмира участвовал в политической жизни И. Этот город долго оставался на периферии событий и сохранил независимость до 1339 г.

Историческое развитие Юж. Индии в древности и в раннем средневековье было более замедленным, чем Северной. Тамилы имеют легендарную историю на протяжении

неск. тысяч лет до Р. Х., но она не подтверждается др. свидетельствами. В Юж. Индии жили народы, говорившие на языках дравидийской семьи, отличных от языков Сев. Индии. Эти народы отличались также и антропологически. Дравиоидная раса считается смешанной, промежуточной между европеоидами и австралоидами.

Хотя в надписях Ашоки (III в. до Р. Х.) упоминаются южноинд. страны Чола, Пандья и Кералапутра (Чера), от них не осталось к. л. иных свидетельств, по к-рым можно было бы установить, что это были за объединения. В последние века до Р. Х. на юг стали проникать буддизм и джайнизм, следов. уровень культуры этих гос. объединений позволял воспринять сложные религ. идеи.

Юж. Индия испытала влияние 2 типов культур. С севера распространялись санскритская культура и брахманские представления о мире и человеке. Согласно легендарной истории «ариизации» юга, мудрец Агастья, перед которым «склонились горы Виндхья», принес брахманизм и тамильский язык, по преданию полученный им от Шивы. Среди тамиллов существует легенда противоположного содержания о том, что они переселились в совр. Тамилнад с юга, с земель, ныне затопленных Индийским океаном. Влияние рим. культуры (с моря) вызвало развитие торговли, ремесел и изобразительных искусств.

История Тамилнада до VI в. во многом противоречива. Древнетамильская лирическая поэзия, т. н. лит-ра Сангама, по совр. представлениям, относится ко II–III вв. Она настолько изысканна, что предполагает значительный уровень развития общественных отношений. Упоминаемые реалии свидетельствуют о наличии гос-в, процветающих городов, довольно сложной социальной системы. Составленные позже генеалогии основных тамильских династий — Чола, Чера и Пандья — начинаются со II в., однако надписей правителей того времени не сохранилось, и невозможно установить, являлись ли упоминаемые правители легендарными или историческими личностями. С одной стороны, период с III по VI в. в классической тамильской лит-ре представляется как время упадка, связанного с завоеванием Тамилнада неким варварским племенем каллабхров. Однако

документальных подтверждений этого события также нет. С др. стороны, в кон. III в. появились надписи династии Паллавов, что, несомненно, свидетельствует о существовании соответствующего гос-ва на севере Тамилнада, однако Паллавы не упоминаются в классической тамильской лит-ре. Видимо, эта династия не была изначально тамильской. Однако к VI в. правители из этой династии, укрепившись в Тондаймандале (вокруг совр. Ченнаи (Мадраса)), завладели также территориями традиц. тамильских гос-в (Чоламандала и Пандьямандала) и возглавили державу, вступившую в борьбу за весь Декан. На Декане примерно в это же время возникли первые гос-ва Зап. Гангов (в юж. части совр. Карнатаки) и Кадамбов (севернее). Эти довольно засушливые регионы в то время не смогли стать центрами сильных гос-в. Кадамбы и Ганги играли в политической истории IV и последующих веков второстепенную роль.

На территории совр. Махараштры в нач. VI в. появляется гос-во с центром в г. Ватапи во главе с кланом Чалукьев. Оно достигло расцвета при Пулакешине II (609–642). Он подчинил не только Махараштру, но и часть Карнатаки, Гуджарат и Андхру. Т. о., его империя простиралась от Аравийского м. до Бенгальского зал. Гуджарат и Андхру он отдал в управление 2 своим братьям. Они стали основателями новых династий. Гуджаратская ветвь Чалукьев скоро пресеклась. В Андхре же т. н. Вост. Чалукьи, или Чалукьи из Венги, сохраняли власть до 1070 г. Уже упоминалось, что в 620 г. Пулакешин II отбил нападение Харши. Это сражение показывает, что отныне Декан стал играть самостоятельную роль в политике. Эпоха политического преобладания севера кончилась. Однако главным своим противником Пулакешин считал Паллавов. Неск. кровопролитных войн между наиболее могущественными гос-вами юга изобиловали драматическими событиями. Сначала Пулакешин II нанес Нарасимхаварману I Паллаву тяжелое поражение, взял штурмом столицу Паллавов Канчипурам, но через неск. лет уже Нарасимхаварман I разгромил Пулакешина и захватил Ватапи. Пулакешин погиб в битве, и на 13 лет гос-во Чалукья прекратило существование. Однако затем оно возникло снова, и борьба Паллавов и Чалукьев возобновилась. По-

стоянные войны ослабили оба гос-ва. В 753 г. неожиданный переворот привел к власти в Зап. Декане род Раштракутов, а в Тамилнаде ослабление Паллавов позволило древнему роду Чолов захватить свою исконную территорию — дельту р. Кавери с центром в Танджавуре и, используя ресурсы этой наиболее плодородной части Тамилнада, в кон. IX в. нанести Паллавам поражение, от которого они не смогли оправиться. Началась эра «имперских Чолов», как их иногда называют.

В Сев. Индии с кон. VIII в. начался новый период истории — «раджпутский». Воинственные кланы, сложившиеся на западе совр. И., в районах, которые сейчас составляют шт. Раджастхан, боролись за плодородные земли в междуречье Джамны и Ганга. Они теснили друг друга, продвигались все дальше и к кон. X в. овладели практически всей Северной и значительной частью Центр. Индии. Создав гос-ва, они стали называть себя «раджпутра» — «царские сыновья» (т. е. «люди царского происхождения») и претендовать на родство с ведическими кшатриями (затем их самоназвание сократилось — «раджпуты»). До крайнего юга этот процесс «кшатрианизации» правящих домов не дошел. Правда, некоторые поэты-панегиристы относят роды правителей тамильских гос-в к кшатрийским династиям, но все они, согласно брахманским представлениям, остались «шудрами».

В IX в. на территории И. существовало ок. 40 правящих династий. Среди раджпутских упоминаем гос-ва Гурджара-Пратихаров (с нач. VIII в. до 1019), Парамаров (X–XI вв.), Гахадавлов (XI–XII вв.). Вост. часть долины Ганга (совр. Бихар и Зап. Бенгалия) занимали гос-ва Палов (с VIII по XII в.) и Сеннов (X в. — 1260). На территории Ориссы находилось гос-во Вост. Гангов (до 1402). В Раджастхане в 973 г. независимыми становятся Чауханы (Чахаманы) из Сакамбхари. В нач. XII в. они перенесли столицу в Аджмер и с сер. XII в. стали доминирующей силой в Сев. Индии. Гос-во Чанделлов в кон. X в. объединило Бунделкханд, Вост. Доаб (междуречье Ганга и Джамны), в т. ч. г. Варанаси, часть Зап. Бенгалии. Оно было разрушено мусульманами в 1202 г., однако Чанделлы сохранили небольшое княжество до нач. XIV в. В Сев. Гуджарате во 2-й пол. X в. возникло княжество Чау-

лукья (Соланки) из Анахилапатаки. Это гос-во просуществовало ок. 250 лет, ведя постоянные войны с соседями — Парамарами, Калачури, Чанделлами, Чауханами, а позже — с Ядавками из Девагири. Значительную роль оно сыграло в том, что арабы, захватившие Синд в VIII в., не смогли продвинуться в глубь субконтинента. Оно просуществовало до 40-х гг. XIII в.

На юге соперниками и Гурджара-Пратихаров и Палов были Раштракуты. Больше занятые войнами со своими юж. соседями, они неск. раз вмешивались в борьбу за Каннаудж. История Сев. Индии VIII–X вв. — это история борьбы 3 держав. Гурджара-Пратихары трижды одерживали победу над Палами, но каждый раз после этого на Ганге появлялись войска одного из раштракутских государей и наносили поражение Гурджара-Пратихарам. Палы снова оказывались самой сильной державой в Сев. Индии. В X в. все 3 «великие державы» предыдущего периода пришли в упадок. Раштракуты в 973 г. были низложены вернувшейся к власти династией Чалукьев. Гос-во Палов ослабло и с сер. X в. уже не вмешивалось в политическую борьбу за Сев. Индию. Гурджара-Пратихары сохранили лишь формальное верховенство, на их землях возникли фактически независимые княжества.

В XI в. сильнейшими гос-вами И. были Зап. Чалукья из Кальяни (Зап. Декан) и Чолы, базировавшиеся на равнинном Тамилнаде. После 1151 г. могущество Чалукьев из Кальяни ослабевало. В 1157 г. трон захватил военный министр Бидджала, происходивший из рода Калачури (его родственные отношения с династией Калачури в Центр. Индии неясны). Его правление знаменито гл. обр. тем, что его министр Бхасава стал основателем секты вирашайвов, или лингайтов. Это был вариант шиваитского бхакти. Бхасава учил, что любовь к Шиве и поклонение ему в образе линги (муж. половое члена, символизировавшего творческую потенцию бога) делают ненужными посредничество брахманов, исполнение храмовых обрядов и ритуалов, следование пищевым и поведенческим запретам. Он был одним из самых непримиримых противников кастовой системы. В общину вирашайвов принимались люди всех каст, практиковались совместные трапезы и межкастовые браки. Деятельность



Бхасавы вызывала ненависть ортодоксально настроенных брахманов. Нарушения кастовых правил в среде лингятов возмущали их все больше. Когда же Бхасава благословил брак девушки из бывш. брахманской семьи и юноши из семьи «неприкасаемых», ортодоксам удалось настроить против Бхасавы правителя. Бидджала приказал выколоть новобрачным глаза и затоптать их слонами. Бхасава был потрясен. Он оставил двор, был изгнан и вскоре умер.

Чолы при Раджарадже I (985–1016) и Раджендре I (1016–1044) подчинили себе весь Тамилнад, часть Карнатаки, поставили в вассальную зависимость Вост. Чалукьев из Венги (в Андрхе), нанесли неск. поражений Чалукьям из Кальяни и совершили поход на север, достигнув, по преданию, р. Ганг. Кроме сухопутной армии Чолы создали большой военный флот, благодаря к-рому завоевали Ланку, Мальдивские о-ва, поставили под свой контроль Шривиджайю в Индонезии. В 1070 г. представитель Вост. Чалукьев унаследовал по женской линии также и чольский трон, стал известен под именем Кулотгунга I, и 2 династии, т. о., слились. К нач. XII в. держава Чолов была сильнейшей во всей Юж. Азии. Но в течение XII в. она потерпела неск. поражений и ее территория сузилась до размеров незначительного княжества в районе Танджавура.

**В XIII — нач. XIV в.** в Юж. Индии и на Декане существовали государства Пандьев (Тамилнад), Ядавов из Девагири (Махараштра и Сев. Карнатака, 1191–1317), Какатьев из Варангала (Андрха, сер. XII в. — 1322) и Хойсалов из Дварасамудры (Юж. Карнатака, 1110–1346). Социально-экономический и политический строй раннесредневеков. инд. гос-в напоминал феодализм. В Сев. Индии установилось господство неск. кланов землевладельцев, считавших себя наследниками древних кшатриев, членами царских родов (раджпутами), презиравшими все, кроме воинской славы и чести. В Юж. Индии раджпутов было не много, но политический строй тоже базировался на объединениях знатных землевладельцев. Средством легитимизации власти царя служили уподобление его богу или идея о его особой близости к тому или иному божеству. В надписях постоянно повторяет-

ся, что данный царь подобен Индре, или Вишну, или Шиве, а его жена — воплощенная Лакшми, или Шри, или Парвати. Адм. система была не развита. Большую роль играли местные правители, крупные землевладельцы и коллективные органы крупных территориальных общин. Существовали налоги в пользу центральной власти, но они не составляли единой системы, носили произвольный характер. Во всех развитых районах прослеживается социальная группа или даже класс крупных землевладельцев, присваивавших подати. Их иногда обозначают обобщающими терминами «бхогика» на севере и «удейяр» (одейя) на юге. Но каждый из этой группы имел индивидуальный статус, обладал особым титулом. С IX в. появляется термин «тхаккура», означавший землевладельца из любой касты, имевшего тот или иной титул («рай», «рана», «рават» и т. д.).

Начиная со времен Харши термин «саманта» (в древности — сосед, т. е. соседний царь) приобретает весьма определенное значение «вассал». Подчинив соседнего вождя, более сильные государи оставляли его править, но при этом наделяли одним из придворных титулов, включая тем самым в свой «круг вассалов» (самантачкра). Упомянутые в надписях крупные землевладельцы обычно не ссылаются в обоснование своих прав на то, что получили землю от царя. Вассалы в пределах своих владений имели возможность тоже раздавать земли, по крайней мере брахманам. С раджпутским завоеванием возникает своеобразная система вассалитета. При завоевании новой территории каждый клан, выставивший воинское подразделение, получал округ, состоявший из неск. сот деревень. Военачальник клана раздавал территорию офицерам, а они — рядовым членам клана. Глава патрионимии получал 1 или 2 деревни, на доходы с к-рых он должен был содержать свой отряд. Раджпуты, к-рые принадлежали к различным этническим и кастовым группам, выработали своеобразный кодекс взаимных обязательств вассала и сюзерена, правила поведения, особый бытовой уклад, специфические брачные нормы, своего рода рыцарский кодекс чести, и составили подобие словения. Вассалы платили дань, служили при дворе, помогали сюзерену во время войны, а он защищал вассалов от их врагов. Т. о., возникла

феодалная структура господствующего класса.

До VIII в. сельские общины, видимо, попали в зависимость от крупных землевладельцев, статус полноправных общинников понизился. Сократились сведения о слоях населения, находившихся ниже налогоплательщиков-общинников, — рабах и проч. зависимых категорий населения. Среди повинностей с деревень, передаваемых дарственными грамотами новым владельцам, упоминались отработки, или принудительный труд (вишти). В этот период происходил процесс закрепощения общинного крестьянства. После раджпутского завоевания на севере земли и деревни попали в руки новых владельцев — воинственных кланов, присвоивших себе высокий кастовый статус. Раджпуты, поселившись в деревнях сначала как получатели налогов с крестьян, овладели в дальнейшем и самой землей, превратив бывш. общинников в арендаторов. Поместья постепенно стали общинами высококастовых землевладельцев, подчинивших себе низкокастовых жителей. Подобный процесс наблюдался также и в Юж. Индии.

Широкие (окружные) и деревенские, а также горные общины пользовались значительным самоуправлением. Они имели земли, которые продавали и покупали, собирали в свою пользу нек-рые налоги, принимали деньги в рост, вершили суд над своими членами, улаживали конфликты в храмах, объявляли о том, какие налоги они согласны платить, и т. п. Все эти общины, а также индуистские храмы могли иметь различные права на землю: либо право на налог с той или иной территории, к-рая находилась в руках низовых собственников; либо право на землю как таковую при обязательном уплачивать с нее налоги; либо оба права одновременно; а также различные сочетания прав. Торговля велась корпорациями, общинами купцов, имевшими нек-рые привилегии и активно отстаивавшими свои интересы.

**Период Делийского султаната (1206–1526).** Внутренние конфликты помешали инд. правителям объединиться против общего внешнего врага — мусульм. завоевателей из Центр. Азии и со Ср. Востока. На зап. рубежах И. возник Арабский халифат, в 712 г. распространивший свою власть на Синд (долина нижнего течения р. Инд). Когда халифат



стал распадаться, в кон. X в. на границах И. образовалось гос-во с центром в г. Газни. Его правителей принято называть Газневидами. Махмуд Газневид (998–1030) стал совершать почти ежегодные походы в И., разбивая отдельных раджпутских князей и грабя царские и храмовые сокровищницы. Вскоре после его смерти возникло новое гос-во с центром в г. Гур. Один из его правителей — Муиз ад-дин (он же Шихаб ад-дин) Мухаммад Гури — совершил ряд уже не просто грабительских, но завоевательных походов в И. В последние десятилетия XII в. его военачальники, гулямы, разбили всех индусских правителей Сев. Индии и объединили ее под властью мусульман. В 1206 г., после смерти Мухаммада Гури, один из гулямов, по имени Кутб ад-дин Айбак, объявил себя султаном и сумел отстоять свое верховенство над другими гулямами. Большинство индийцев остались индусами (т. е. приверженцами индуизма), но ислам получил в И. довольно широкое распространение (его приняла почти  $\frac{1}{4}$  населения). Отношения между индусами и мусульманами стали составлять один из основных факторов истории. В средние века происходило определенное взаимопроникновение 2 религий. Высокие касты, прежде всего раджпуты, содержали своих женщин как затворниц. Вино стало нежелательным напитком для высших каст (за исключением раджпутов). Свинину большинство индусов считали «нечистым» мясом. Проникновение в И. вместе с исламом идей монотеизма и равенства людей перед Богом, а также суфийских представлений о возможности мистической связи каждого человека с Богом повлияло на оживление среди индусов идей *бхакти*. Возникло множество бхактийских сект во главе с проповедниками (*гуру*), провозглашавшими любовь к Богу главным и единственным путем единения с Ним. Члены этих сект отрицали кастовую систему, храмовый индуизм, авторитет брахманов, необходимость посредничества жреца при исполнении обрядов и т. п. Эти секты не подорвали традиционного индуизма, но сыграли роль в возникновении нескольких новых учений, дополнивших конгломерат индуистских культов. Одно из них развилось в самостоятельную религию — *сикхизм*.

Ислам, существуя в течение веков в индуистской стране, также претерпел ряд изменений. Инд. мусульмане восприняли индусские праздники (холи, дивали), хотя не придавали им религ. значения; стали воспроизводить нек-рые элементы свадебного обряда. В среду мусульман проникли кастовые представления, но мусульм. касты были не столь замкнутыми, как индусские. Но статусность и иерархичность социальных групп стали неотъемлемой чертой инд. мусульман.

Политика султаната в отношении индусов непрерывно менялась. Начальная непримиримость мусульман к вере «язычников» сменялась сознанием того, что необходимо укрепить отношения с верхушкой индусского общества, чтобы сохранить власть в огромной стране. Местные князья-индусы стали привлекаться в султанскую армию. Их принимали при дворе и даже назначали губернаторами. Брахманы составили большую часть налогового аппарата. За время существования Делийского султаната сменилось 5 династий, тюркских и афганских по происхождению: т. н. династия гулямов (1206–1290), Хилджи (1290–1320), Туглаков (1320–1413), Сайидов (1414–1451) и Лоди (1451–1526). Неск. султанов 1-й династии сыграли особенно важную роль в истории гос-ва. Подлинным его создателем можно считать Шамс-ад-дина Ильгутмышу (1211–1236). Он ввел единую монетную систему, просуществовавшую до сер. XVI в. (серебряную монету танка и медную — джитал). При нем Дели превратился в крупный город. Ильгутмышу удалось присоединить к султанату Центр. Индию и Бенгалию.

Следующий подъем гос-ва произошел во время правления Гияс ад-дина Балбана (1266–1287). Он истребил знать, к-рая прежде мешала султанам править самодержавно, заложил основы адм. системы. После смерти Балбана снова наступила смута, в результате к-рой к власти пришла династия Хилджи. Наиболее выдающимся султаном 2-й династии был Ала-ад-дин Хилджи (1296–1316). Ему удалось разгромить практически все гос-ва Юж. Индии — Гуджарат, Ядавов, Какатьев, Хойсалов, Пандьев и др. — и объединить под своей властью почти весь Индийский субконтинент. Объединение продержалось еще неск. лет по-

сле смерти Ала-ад-дина, но затем И. вернулась к обычному состоянию политической раздробленности. Чтобы предупредить заговоры знати, Ала-ад-дин создал шпионскую сеть. Соглядатаи докладывали лично ему о всех действиях и разговорах придворных и губернаторов. Чтобы обеспечить содержание громадной армии, был значительно увеличен земельный налог, в центральных районах империи он был переведен в натуральную форму. Султан создал запасы зерна на казенных складах, чтобы удерживать цены на базаре на низком уровне. Твердые цены были установлены на ткани, пшеницу, ячмень, рис, сахар, топленое и растительное масло, соль, скот (лошадей и быков). Если цены все же начинали расти или из-за дефицита базары пустели, султан приказывал продавать на рынке зерно, хранившееся на его складах. При следующей династии — Туглаках — султанат сохранял могущество, но потерял часть завоеванных областей.

Все гос. служащие в султанате были военными, хотя им поручалось выполнение и гражданских обязанностей. В завоеванные области, которые были вроде провинций гос-ва, наместники назначали военачальников, хотя первоначально регулярного адм. деления не было. Право на взимание налога раздавалось военачальникам в качестве платы за их службу. Такой надел назывался «икта», а его владелец — либо араб. термином «мукта», либо по-персидски — «иктадар». Мукта могли раздавать мелкие икта своим офицерам внутри владения. Раджпутские князья и их вассалы упоминались некими владельцами земель с характерными титулами «раи», «рао», «раут», «рана», «ранака», «рават» и др. Султанам нередко приходилось сражаться с армиями раджпутских князей, кроме того, последние принимали участие в мятежах мусульм. наместников против центральной власти.

Мусульм. завоевание более тесно связало И. с Ближ. и Ср. Востоком и способствовало тем самым значительному развитию торговли, росту городов, проникновению в И. новых для нее технологий и религ. идей. Значительно возросла площадь обрабатываемых земель. Расширилась и площадь орошаемых земель, в т. ч. и благодаря деятельности правительства. Стали выдаваться займы



на развитие сельского хозяйства (такави, букв. — «дающий силу»). Резко возросло городское население, поскольку мусульм. аристократия концентрировалась в основном в городах и там же сосредоточивались обслуживающие ее ремесленники и торговцы. В целом в период Делийского султаната наблюдалось динамичное экономическое развитие и складывалась характерная для последующего периода форма государственности, сочетающая бюрократические и военно-феодалные черты.

Делийский султанат, в кон. XIII — нач. XIV в. успешно отразивший неск. нашествий монголов Чингисхана, в кон. XIV в., ослабев, не смог оказать сопротивление *Тамерлану*. В 1398 г. его армия овладела Дели. Город был разграблен. Особо искусные ремесленники были уведены в Самарканд. На территории султаната образовались новые гос-ва: Бахманийский султанат (или гос-во Бахманидов) на Декане (1347–1518), Хандеш (1388–1601) к северу от государства Бахманидов, еще севернее Малвы (1401–1531), Джаунпур (1394–1479) к северу от Ганга, на границе с Непалом, Гуджарат (1396–1572). Стала независимым гос-вом Бенгалия. К югу от р. Кришна возникло новое индусское гос-во Виджаянагар, успешно противостоявшее попыткам Бахманидов продвинуться на юг. Позже гос-во Бахманидов распалось на 5 султанатов: Берар (1490–1574), Ахмаднагар (1490–1637), Биджапур (1490–1686), Бидар (1525–1619), Голконду (1518–1687). Коалиция этих султанатов в 1565 г. сумела разгромить Виджаянагар. Юг И. был поделен между Биджапуром и Голкондой. Ставшие султанами в Дели Сайиды (1414–1451) считали себя вассалами Тимуридской империи. Они и сменившие их Лоди (1451–1526) не смогли восстановить власть Дели над территориями за пределами Ганго-Джамнского двуречья. Сложившаяся ситуация позволила правителю Кабула Захир-ад-дину Бабуру сравнительно легко захватить Дели и основать новое гос-во.

**Империя Великих Моголов (1526–1707).** Бабур принадлежал к династии Тимуридов, а его мать происходила из рода Чингисхана. Это давало ему как бы двойное право стать правителем. Он не смог отстоять власть в вотчине Тимуридов — Центр. Азии, был вытеснен в Афганистан, откуда и отправился завое-

вывать И. 21 апр. 1526 г. произошло сражение при Панипате (к северу от Дели). Султанская армия была полностью разбита, и Бабур занял Дели. Правление его было недолгим (1526–1530), но он стал основателем династии, в европ. историографии именуемой Великими Моголами. Государство процветало, пока правили 6 падишахов, вполне заслуживающих титул Великих Моголов: Бабур, Хумаюн (1530–1540, 1555–1556), Акбар (1556–1605), Джахангир (1605–1627), Шах Джахан (1628–1658) и Аурангзеб (1658–1707). Хумаюн правил с перерывом в 15 лет. В эти годы власть в Дели захватил афганский род Сур, наиболее яркий представитель к-рого Шер-шах успел провести неск. адм. и налоговых реформ, значительно укрепивших гос-во. Вернувшийся на престол после смерти Шер-шаха Хумаюн и его сын Акбар во многом продолжили мероприятия Суров. Подлинным создателем империи — ее адм. устройства, налоговой системы, организации господствующего класса — явился Акбар, к-рый всю жизнь воевал. Он значительно расширил империю, завоевав Гуджарат, Бенгалию, Синд, Белуджистан, Кашмир, большую часть Афганистана (Кабул и Кандагар), Малву, Хандеш, Джаунпур, Ориссу, большую часть Ахмаднагара. Ему удалось установить нормальные и даже дружеские отношения с большинством раджпутских князей, к-рые стали опорой его режима. Этому способствовала религ. политика Акбара, направленная на консолидацию всех конфессий. Однако главные его достижения заключались во введении эффективной системы управления, налогообложения, в религ. и социальной политике. Империя делилась на 15 провинций (суба), те — на саркары. Еще более мелкой адм. единицей считались паргана, к-рые представляли собой крупные сельские общины во главе с вождами. Была упорядочена система гос. службы (мансабдари). Военачальники и чиновники были разделены на 33 ранга, или чина (зат), называвшиеся по числу всадников, к-рых символически обязан был содержать каждый служащий империи. Ранги имели градацию — от «десятитысячника» до «десяцког». В соответствии с чином служащий (мансабдар) имел право на определенное жалование, к-рое могло выдаваться из казны или же назначалось в виде пожалования

права на сбор налога с определенной территории (джагир). Владельцев джагиров называли джагирдарами. Акбар старался не раздавать джагиры, сохранять большую часть земли в ведении налогового ведомства и переводить мансабдаров на денежное довольствие. Джагирдари обязаны были содержать воинские отряды (меньшие по численности, чем их чины), к-рые в сумме составляли имперскую армию.

Впервые в И. появилась четкая система налогов. В течение 10 лет, где это было возможно, собирались данные об урожайности различных культур во всех провинциях и районах. Была определена средняя урожайность за эти годы. Одновременно фиксировались цены на базарах и определялась средняя цена единицы продукта. Затем высчитывалось, сколько стоит треть среднего урожая по средней цене, и эта сумма накладывалась на каждый участок. Правда, на окраинах империи сохранялись более примитивные системы: уплата доли урожая или определение размера налога методом «оценки» (насак). Упорядоченность системы сбора налогов позволяла Акбару содержать большую армию, завоевывать новые территории, вести значительные строительные работы и в то же время не разорять страну. В дальнейшем, хотя налоги повышались, вводились новые и экономическое состояние страны ухудшалось, система Акбара сохранялась как основа налогообложения.

Религ. политика Акбара была примером веротерпимости. Он поставил целью преодолеть вражду индусов и мусульман, создать атмосферу уважения к чуждым мусульманам религ. воззрениям, превратить брахманов и раджпутов индусской общины в социальную опору власти. Превалировали при этом политические задачи, но играли роль и его религ. искания. Он официально провозгласил солх-и-кул, принцип веротерпимости. Раджпуты и брахманы стали неременными приближенными двора падишаха. Поощрялось изучение индуистских культов, были разрешены строительство индусских храмов, проведение индусских празднеств. В 1562–1564 гг. были отменены налог на паломников-индустов и *джизья* — подушная подать с немусульман. Был запрещен убой коров — священных для индусов животных. В 1579 г. Акбар объявил



себя высшим авторитетом в вопросах ислама, а затем основал новую религию Дин-и-иллахи (Божественная вера), в догматах к-рой сочетались черты ислама, индуизма, зороастризма и христианства. В 1580–1582 гг. вспыхнуло восстание крупных феодалов против проводимых Акбаром религ. реформ. Последние годы его жизни были омрачены придворными интригами и заговорщицкой деятельностью сына Селима, после смерти отца занявшего престол под именем Джахангир. Он был неплохим военачальником, но гос. делами практически не занимался, предпочитая посвящать время развлечениям. Его образ жизни вызвал недовольство знати, к-рым воспользовался его сын. Он и стал следующим падишахом под именем Шах Джахан. При новом падишахе Моголы присоединили к своим владениям остатки султаната Ахмаднагар и установили контроль над Биджапуром и Голкондой. Это было наиболее благоприятное для империи время. К периоду правления Шах Джахана относятся наиболее значительные архитектурные памятники, в т. ч. Тадж-Махал — мавзолей любимой жены Шах Джахана, где впосл. был похоронен и он сам. В сент. 1657 г. Шах Джахан заболел, и между его сыновьями началась война за престол. Верх в этой войне одержал младший сын — фанатично религ. Аурангзеб. Он не любил искусство, поэзию, музыку и т. п.; вел аскетический образ жизни, не позволял себе развлечений, строго исполняя все религ. предписания. Империя при нем расширилась, охватив почти весь Южноазиатский субконтинент и значительную часть Афганистана. Однако все его усилия в конце концов оказались тщетными: империя начала распадаться уже на его глазах. Он поставил перед собой невыполнимую задачу: превратить И. в дар-уль-ислам, «страну ислама». Для этого нужно было заставить индусов принять «истинную веру». Индусские торговцы облагались высокой пошлиной, в то время как мусульм. торговцы были от нее освобождены. Было приказано приступить к уничтожению брахманских школ и индуистских храмов. Притеснениям подвергались даже индусы — работники адм. аппарата, хотя без их услуг империя обойтись не могла. В 1695 г. индусам, кроме раджпутов, было запрещено пере-

двигаться в паланкинах, ездить на слонах и на чистокровных лошадях, а также носить оружие. Это привело к тому, что восстания населения стали более ожесточенными. В 1669 г. начались восстания касты джатов в окрестностях столиц — Дели и Агры. В 1671 г. в Бунделкханде взбунтовался Чхатрасал, глава раджпутского клана бунделов. Мирные отношения между Моголами и княжествами Раджпутаны, установившиеся в правления Акбара и Джахангира, были нарушены. Начались военные действия против Марвара и Мевара. Наиболее опасными для буд. империи оказались движения сикхов в Пенджабе и маратхов в Махараштре. Сикхами (учениками) называли последователей гуру Нанак (1469–1539). По учению сикхов, Бог един, не имеет формы и имени, а в мире идет борьба добра и зла, победить последнее возможно, ведя благочестивую, умеренную жизнь и самосовершенствуясь. Спасение, по учению сикхов, доступно всем, вне зависимости от касты. Более того, сикхи принимали в свою среду всех желающих и устраивали совместные обеды, чтобы подчеркнуть, что не признают возможности ритуального осквернения одной касты другой. Сикхам запрещалось употребление алкогольных напитков и табака. Пост гуру передавался по наследству, однако 10-й гуру Говинд Сингх (1675–1708) в 1699 г. упразднил его. Говинд Сингх остался военным руководителем, но заявил, что руководство религ. делами переходит ко всей общине, к-рая была названа хальсой (общиной чистых). На территории, контролируемой сикхами, появилось гос. устройство: гуру назначали в районы своих наместников, в обязанности к-рых входил сбор взносов и пожертвований в общую казну. Сикхи создали свое правительство и собственную армию. Вся деятельность общины была подчинена задаче военного противостояния Моголам, и постепенно Пенджаб полностью перешел под контроль сикхов.

На территории Махараштры значительной властью пользовались местные вожди, имевшие замки и крепости. Их главной опорой была доминирующая в сельской местности Махараштры земледельческая и землевладельческая каста кунби, к к-рой нередко примыкали и остальные жители деревень. Эти вожди стали претендовать на статус

кшатриев и усвоили образ жизни раджпутов в Сев. Индии. Один из вождей, Шиваджи из рода Бхосле, захватил неск. важных крепостей и дважды нанес поражение большим биджапурским армиям. Аурангзеб, аннексировав Биджапур, начал борьбу против маратхов. Но окончательно разбить Шиваджи ему не удалось. В 1674 г. Шиваджи короновался как независимый государь с титулом «чхатрапати». 3 апр. 1680 г. он умер, так и не побежденный Аурангзебом. К концу жизни у Шиваджи было 240 крепостей. Он создал флот из 400 судов. После его смерти правителем маратхов стал его сын Самбхаджи (Шамбхаджи) (1680–1689), которого Аурангзеб разбил и казнил. Однако борьба маратхов за независимость продолжалась. 20 февр. 1707 г. Аурангзеб умер в Ахмаднагаре, осажденном маратхами.

Могольская империя на протяжении 2-й пол. XVI и почти всего



*Крепость в Раджастхане.  
Роспись дворца в Бунди (шт. Раджастхан).  
XVII в.*

XVII в. была могучим и довольно централизованным гос-вом, доминировавшим на Индийском субконтиненте. Система управления замыкалась на императоре. От его личных качеств зависело функционирование всех ее звеньев. Количество провинций постепенно увеличивалось. При Аурангзебе их стало 21. Кроме того, сохранялись вассальные княжества раджпутских и проч. раджей, к-рые платили дань, но сохраняли самостоятельность во внутренних делах. Правящая элита присваивала себе право на сбор и перераспределение налога. Это право можно назвать



верховой собственностью или правом собственности на землю как на территорию с подвластным населением. Налоговое ведомство устанавливало ставки налогов со всех земель и собирало их в казну с земель, находившихся в прямом гос. управлении, а на территориях джагиров налоги поступали соответствующим джагирдарам. Они нередко собирали в свою пользу и множество дополнительных незаконных налогов (абвабов). Джагиры были временными владениями, обусловленными службой, и не могли переходить по наследству. Кроме того, джагирдары часто перемещались с места на место. Верхнему слою господствующего класса, члены которого имели земли на правах джагирдаров, противостояли деревенские землевладельцы, к-рые чаще всего назывались заминдарами (владельцами земли), а также маликами (собственниками), арбаб-и-замин (господами земли), мирасдарами (наследственными владельцами) и др. Та же категория в налоговых документах называлась «райяты» (стадо, подданные, крестьяне), т. к. для налогового аппарата деревенские землевладельцы были только и исключительно налогоплательщиками. Однако общинники, будучи райятами для сборщиков налога, себя райятами не считали и применяли этот термин к тем, кто работали на них. Собственность на землю этого слоя населения являлась податной, обремененной обязанностью платить высокий налог, но гораздо более прочной: наследственной и отчуждаемой. Она была неск. ограничена общинной, вернее, правами касты, доминировавшей в данной местности. Но эти ограничения не были велики, реально земля продавалась без серьезных ограничений. Низовые собственники имели определенные возможности отстаивать свои интересы. Они принадлежали к высоким или средним кастам, были объединены в кланы и касты на значительных территориях, имели оружие и воинские навыки. Шла постоянная война между налогообязанным слоем заминдара в той или иной местности и имперскими войсками. Заминдары-налогоплательщики возглавляли общину, к-рая в И. отличалась от общин в др. странах. Она не была чисто крестьянской, а имела сложную структуру: состояла из людей разных каст, а это означало, что чле-

ны общины не были равноправны во всех общинных делах, занимали разные социальные положения, имели разные профессии или занятия и обменивались услугами или продуктами. Обычно в каждой деревне проживали и взаимодействовали касты землевладельческие, земледельческие, ремесленные, служебные, «неприкасаемые». Одна из каст занимала ведущее положение. Общинные права на землю, как правило, выражались в коллективном распоряжении пустошами, выгонами, лесами именно членов данной касты. Иногда часть земли или вся земля сдавалась в аренду и общинники-землевладельцы делили между собой арендную плату. Это практиковалось в деревнях, принадлежавших брахманам или подразделениям раджпутских кланов. Однако и в этом случае каждый полноправный общинник считался индивидуальным собственником «идеальной» доли общей земли или же определенной доли общей ренты. Общинное самоуправление в инд. условиях означало власть той же доминирующей касты. Советы (панчаяты) всех уровней (деревни или группы деревень) состояли из членов доминирующей касты. В И. не отмечены деревенские или иные территориальные советы, к-рые состояли бы из членов неск. каст. Продукты и услуги, предлагавшиеся членами профессиональных каст, оплачивались путем отчисления определенной части зерна или иных культур во время сбора урожая, обычно 2 раза в году, или предоставлением небольших участков земли. Этот нетоварный обмен подчинялся строгим правилам, передавался как наследственный и традиционный и приводил к установлению тесных личностных отношений. Право на обслуживание круга клиентов считалось своего рода «собственностью» ремесленника. Оно могло разделяться при наследовании отцовского имущества между сыновьями ремесленника и даже продаваться. Система натурального обмена не предполагала полной автаркии, натуральности общинной экономики. Она никогда не охватывала всех экономических отношений деревни. В «штате» деревенских «служащих» обычно были староста и писец (обеспечение самоуправления); брахман (ритуальное обслуживание); плотник, кузнец, обеспечивавшие общинников сельскохозяй-

ственными орудиями; гончар, кожевник, медник, цирюльник и прачка (бытовое обслуживание) и неприкасаемые сельскохозяйственные рабочие как дешевый труд. Ремесленники неких специальностей, жившие в деревне, такие как ткачи, маслобойщики, кондитеры, как правило, устанавливали с жителями обычные рыночные отношения. Деревенские жители продавали зерно, хлопок и семена для изготовления масла и покупали металлы, соль, ткани и растительное масло.

И. была сельскохозяйственной страной, в городах проживало примерно 15% населения. В империи Акбара насчитывалось 120 крупных городов и 3200 торгово-ремесленных поселков. При Аурангзебе существовало уже ок. 5 тыс. городов всех типов. Торговцы обладали возможностями для защиты своих интересов, т. к. имели кастовые или иные профессиональные организации, обладали денежными средствами, позволявшими обеспечивать благосклонность вельмож на всех уровнях власти. Однако самоуправления в городах не было, и город находился под жесткой властью котвала (градоначальника). Эксплуатация торговцами ремесленников, имевших низкий кастовый статус, приводила к тому, что они, как правило, были нищи, забиты и часто закабалены долгами.

И. была одним из крупнейших производителей железа. Металлургическое производство велось мелкими артелями примитивным сыродутным методом с использованием древесного угля. На мировом рынке ценилась инд. сталь. Довольно развито было судостроение. Большие джонки обеспечивали торговлю и перевозки между портами побережья, по основным рекам, а также перевозки в Аравию и страны Юго-Вост. Азии. И. славилась красителями для тканей, наибольшее значение имело производство синей краски из листьев растения индиго, особо ценилась индиго из Сев.-Зап. Индии. В 2 местах на Коромандельском берегу производился также красный краситель. Добыча алмазов стала в XVII в. одним из важных производств. Особенно славилась копи Голконды. Наиболее развитой отраслью инд. промышленности была текстильная. Производилось ок. 150 сортов различных тканей, гл. обр. хлопчатобумажных, а также шел-



ковых и шерстяных и тканей из волокна кокосового ореха (койры).

**Проникновение европейцев.** С кон. XV в. в Юж. Азию начинают проникать европейцы. 20 мая 1498 г. эскадра Васко да Гамы, обогнув мыс Доброй Надежды, бросила якоря в порту г. Кожикод (Каликут) в Керале, на зап. побережье И. Вскоре порту-

литры, необходимой для производства пороха, и красителей, прежде всего индиго. Покупали европейцы также хлопок, пряжу, шелк, сахар. В обмен они предлагали медь, ртуть, оружие, шерстяные ткани. Но в целом у европейцев в то время не было товаров, к-рые уравновешивали бы импортируемые товары из стран Востока. Экономика этих стран была слишком замкнутой, самодостаточной. Спрос на различные изделия ос-



*Появление европейцев.  
Роспись стен дворца  
Говинд-Махала в Орчхе.  
1618 г.*

тавался стабильным, устоявшимся веками. Европейцам приходилось расплачиваться золотом и серебром. Вост. торговля

требовала постоянного вливания в нее драгоценных металлов. И. оставалась «пропастью», поглощавшей золото и серебро. Европ. фактории в И. испытывали постоянную нужду в деньгах.

В первые века присутствия европейцев на Индийской земле их политическая роль выглядит незначительной. Правители Виджаянагара, Голконды, Биджанура, Могольской империи и др. гос-в в качестве приоритетных рассматривали взаимоотношения друг с другом. Влияние европ. торговли на экономическое состояние страны было гораздо более значительным, но на первых порах скорее благотворным, чем угнетающим. Европ. купцы платили пошлины, пополняящие казну местных государей. Они закупали местные товары и тем самым способствовали расширению производства. Европейцев можно было использовать как незначительную, но надежную военную силу в борьбе с соседями. Проникновение европейцев на первых порах не вызвало настороженности у правителей и у местных купцов. Более того, местный торговый капитал всячески способствовал европ. торговле. Инд. торговцы приобретали крупные капиталы, пользуясь тем, что инд. товары благодаря европейцам вышли на мировой рынок.

Расширение внешних рынков для инд. товаров привело к определенному развитию производства. Увеличились посевы продовольственных культур, пряностей, хлопка, индиго.

В XVII в. появились новые культуры: табак, томаты, красный перец чили, привезенные европейцами из Америки. Бум испытывало производство хлопчатобумажных и шелковых тканей. Однако этот подъем не сопровождался совершенствованием орудий, технологических приемов или организации труда. Огромные массы золота и серебра оседали в сокровищницах султанов, навабов, раджей и падишаха. Дополнительные доходы, к-рые могли бы получить производители — земледельцы и ремесленники, обесценивались возросшими налогами. Ткачи и др. ремесленники, загруженные заказами, оставались нищими. Не происходила концентрация производства. Хозяйство оставалось мелким, семейным. Ремесленники могли продолжать работу, только если получали авансы под буд. продукцию, тем самым попадая в долговую кабалу к скупщику. Подчинение ремесла торговому капиталу могло бы стать путем развития крупного производства. Однако купцы (они же скупщики и ростовщики) не стремились вкладывать средства в развитие производства на новой основе, видели путь к росту прибыли только в увеличении числа подчиненных им ремесленников.

Т. о., закрепление пребывания европейцев в И., в т. ч. в торговле страны, привело к развитию ряда производств, обеспечивших рост экспорта. Однако основы традиц. экономического строя сохранились, что привело к экономическому упадку в следующий период, когда экономическая политика колонизаторов на Востоке изменилась.

Лит.: Хожене за три моря Афанасия Никитина, 1466–1472 / Ред.: Б. Д. Греков, В. П. Адрианова-Перетц. М.: Л., 1948; *Синха Н. К., Банерджи А. Ч.* История Индии: Пер. с англ. М., 1954; *Перу Дж.* Открытие Индии: Пер. с англ. М., 1955; *Паниккар К. М.* Очерк истории Индии: Пер. с англ. М., 1961; *Habib I.* The Agrarian System of Mughal India (1556–1707). Bombay, 1963. New Delhi, 1999; *Аирафян К. З.* Аграрный строй Сев. Индии (XIII — сер. XVIII в.). М., 1965; *Чичеров А. И.* Экономическое развитие Индии перед англ. завоеванием: Ремесло и торговля в XVI–XVIII вв. М., 1965; *Sharma R. S.* Indian Feudalism: c. 300–1200. Calcutta, 1965; *idem.* Urban Decay in India (c. 300 — c. 1000). New Delhi, 1987; *Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г.* История Индии: Кр. очерк. М., 1973; *Stein B.* Peasant State and Society in Medieval South India. Delhi, 1980; *Алаев Л. Б.* Сельская община в Сев. Индии: Основные этапы эволюции. М., 1981; *Юн же.* /Л. Б. Алаев: община в его жизни: История нескольких науч. идей в док-тах и мат-лах. М., 2000; *он же.* Средневековая Индия.

гальцы основали неск. факторий по обоим побережьям И., а также на о-ве Цейлон. Гоа стал адм. центром всех португ. владений к востоку от мыса Доброй Надежды. Португальские колонии в И. представляли собой отдельные анклавы на вост. берегу Африки, в устье Красного м. и Персидского зал., на побережье И. и Цейлона, на Малайском п-ове и в Китае. В XVII в. в прибыльной вост. торговле приняли участие также купцы из Нидерландов, Англии, Дании и Франции. Они основали Ост-Индские компании, получившие от своих правительств монопольное право на торговлю с Востоком. Между ними началась борьба, к-рая привела сначала к ограничению португ. проникновения в И., затем почти к полному вытеснению из этой страны голландцев и, наконец, к англо-франц. войнам. Центром франц. владений в И. стал Пондишери (Пудучери), основанный в 1674 г. Опорными пунктами англичан на зап. побережье были Сурат (с 1613–1616), Бомбей (с 1668, ныне Мумбаи), на вост. побережье — Мадрас (с 1639, ныне Ченнаи), в Бенгалии — Калькутта (с 1690).

Главной целью европейцев на Востоке до XVIII в. были приобретение местных товаров и их сбыт в Европе по монопольным ценам. Сначала такими товарами служили пряности: перец, кардамон, корица, гвоздика и т. п. Затем к ним прибавились хлопчатобумажные ткани. Кроме того, большое значение имел вывоз се-

СПб., 2003; *Karashima N.* South Indian History and Society: Studies from inscriptions A. D. 850–1800. Delhi, 1984; *idem.* Towards a New Formation: South Indian Society under Vijayanagar Rule. Delhi, 1992; *Медведев Е. М.* Очерки истории Индии до XIII в. М., 1990; *Ванина Е. Ю.* Средневековое городское ремесло Индии, XIII–XVIII вв. М., 1991; *она же.* Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993; *она же.* Средневековое мышление: Индийский вариант. М., 2007; *Голоса индийского средневековья / Отв. ред.: И. Д. Серебряков, Е. Ю. Ванина. М., 2002; Бернье Ф.* История последних полит. потрясений в гос-ве Великого Могола / Пер. с франц.: Б. Жуковецкий, М. Томара, Ю. Муравьев; вступ. ст. и ред.: Ю. И. Семенов. М., 2008.

*Л. Б. Алаев*

**Распад державы Великих Моголов (1-я пол. XVIII в.).** Слабые преемники Аурангзеба — Бахадур-шах (1707–1712) и Фаррух Сияр (1713–1719) — были вынуждены усмирять постоянные мятежи раджпутских князей в Раджастхане и бороться с набиравшим силу движением сикхов в Пенджабе. Во главе сикхов в 1708 г. стал Банда Бахадур, принявший титул «сача бадшах» (истинный падишах) и установивший контроль практически над всем Пенджабом и прилегающей частью наместничества субы Дели. Пользуясь ослаблением центральной власти, субадары-наместники Бенгалии, Ауда, Гуджарата, а также Хайдарабада стали фактически полновластными правителями подчиненных им территорий. Они назначали должностных лиц, жаловали им мансабы (чины) и джагиры (земли, предоставлявшиеся на условиях несения воинской службы), полностью контролировали фискальную сферу и при малейшей возможности расширяли границы своих владений.

Нерешительность Моголов была выгодна и маратхам, к-рые много сделали для разрушения некогда могущественной империи. Сосредоточив в своих руках реальную власть, пешва (главный министр) Маратхского гос-ва Баладжи Вишванатх Бхат (1713–1720) смог преодолеть внутренние разногласия в среде маратхских феодалов и добиться от могольского правителя права на сбор налогов с 6 суб в Декане. Основанная им т. н. династия пешв правила до 1818 г. При пешвах Баладжи Рао (1720–1740) и Баладжи Баджи Рао (1740–1761) маратхи заметно продвинулись на север и юг, подчинив себе большую часть Южноазиатского субконтинента. Результатом их завоеваний к 30-м гг. XVIII в. стало образование на территории И. ряда

маратхских княжеств, самыми крупными среди к-рых были Нагпур (правящая династия Бхосле/Бхонсле), Индаур (династия Холкар), Гвалиор (династия Шинде/Синдия) и Барода (династия Гайквар/Гаеквар). Эти 4 княжества во главе с Махараштрой образовали конфедерацию со столицей в Пунае.

В 1739 г. в Сев. Индию вторглось войско иран. завоевателя Надир-шаха, разбившее многотысячную армию правителя Дели Мухаммад-шаха и разграбившее столицу Моголов. Потеряв казну, Моголы лишились последних рычагов воздействия на подданных. Джагирная система практически перестала существовать. Власть Мухаммад-шаха ограничивалась Дели и незначительными территориями между реками Ганг и Джамна (Ямуна). Последующие могольские правители — Ахмад-шах (1748–1754), Аламгир II (1754–1759) и Шах Алам II (1759–1806) — были марионетками в руках афганцев или маратхов.

С 1748 г. правитель Афганистана Ахмад-шах Дуррани/Абдали совершил 5 военных походов в Сев. Индию, в результате к-рых Аламгир II был вынужден признать его власть над Пенджабом, Синдом и Кашмиром. В Пенджабе интересы афганцев пересеклись с интересами маратхов, к-рые в стремлении подчинить себе всю И. дошли до сев.-зап. территорий. В сражении при Панипате (14 янв. 1761) афганцы наголову разбили маратхов. После чего маратхи бросили все силы на борьбу с юж. соседями — Хайдарабадом и подвластным ему Карнатиком. Афганцы же продолжали совершать набеги на Пенджаб в 60-х гг., но каждый раз получали решительный отпор сикхов. С 70-х гг. сикхи стали безраздельными хозяевами Пенджаба, объединившегося в единое гос-во при махарадже Ранджите Сингхе (1799–1839).

**И. под английским колониальным правлением (сер. XVIII в. — 1947).** Гос-ва, возникшие после падения Могольской империи, постоянно враждовали между собой. Ситуация, когда «все воевали против всех», была успешно использована европ. державами в целях усиления их влияния в Юж. Азии. С сер. 40-х гг. основное соперничество развернулось на юге И. между Великобританией и Францией. Обе стороны воспользовались разногласиями

и борьбой между южноинд. правителями для закрепления собственных позиций. Они заключали субсидиарные договоры с князьями, по к-рым последние обязывались содержать (субсидировать) воинские контингенты, обслуживавшие Ост-Индские компании. Т. о. европейцы завоевывали И., используя самих индийцев. Англо-франц. противостояние завершилось победой Великобритании, и с подписанием Парижского договора в 1763 г. владения Франции в И. были сведены к Пондишери и еще неск. факториям на побережье. Карнатик перешел в вассальную зависимость к англичанам.

Столь же успешно вмешиваясь в династическую борьбу в др. районах И., англичане подчинили одну из богатейших областей Могольской империи — Бенгалию, одержав победу в битве при Плесси (23 июня 1757), и установили контроль над Аудом. Правитель Дели Шах Алам II также был вынужден следовать требованиям англичан. В ходе 4 англо-майсурских войн (1767–1769, 1780–1784, 1790–1792, 1799) Английская Ост-Индская компания установила прямое управление обширными территориями на юге И. и поставила в вассальную зависимость Майсур, Хайдарабад и др. княжества. Итогом 3 англо-маратхских войн (1775–1782, 1803–1805, 1817–1818) стали разгром наиболее влиятельных правителей Декана и упразднение института пешв. Значительная часть огромной территории Маратхской конфедерации была аннексирована, а крупные княжества стали вассалами компании. В 1801 г. был заключен субсидиарный договор с Аудом, а в 1803 г. англ. войска вошли в Дели. Формально Могольское гос-во просуществовало до 1858 г., но последние правители Акбар II (1806–1837) и Бахадур-шах II (1837–1858) получали выплаты в виде пенсий от компании, и их деятельность полностью контролировалась англичанами. В 1814–1826 гг. в состав англ. владений вошли области в юж. предгорьях Гималаев и был установлен протекторат над ассамскими землями. К 1838 г. Ассам с вассальными княжествами был полностью аннексирован, а в 1843 г. та же участь постигла Синд. Наконец, в 1849 г. в результате 2 англо-сикхских войн (1845–1846, 1848–1849) англичане смогли завоевать Пенджаб.

Подчиняя себе новые и новые земли, англичане укрепляли и развивали систему колониального управления и эксплуатации подвластных им территорий. Акт об управлении И. 1773 г., принятый англ. парламентом, поставил деятельность Ост-Индской компании под контроль правительства и признал инд. приобретения компании ее собственностью. Первым генерал-губернатором стал Уоррен Хейстингс (1774–1785). При нем была ликвидирована система «двойственного управления» и установлен полный контроль над местными адм. структурами. Были учреждены суды во главе с брит. судьями, создана колоссальная по численности сипайская армия. В 3 президентствах Британской Индии — Бенгальском, Мадрасском и Бомбейском — были свои управленческие структуры и воинские контингенты. К рубежу XVIII и XIX вв. основной объем прибыли англичане получали за счет взыскивания огромных денежных сумм в форме контрибуций, субсидий и проч. выплат с поставленных в вассальную зависимость местных правителей; взимания земельного налога на аннексированных территориях; введения монопольных цен на торговлю нек-рыми товарами (солью, бетелем, табаком и др.); вывоза дешевых ремесленных товаров, прежде всего тканей.

Для увеличения объема поступающих в казну налоговых средств с кон. XVIII в. англичане стали проводить реформы земельного налогообложения, учитывая исходную специфику разных территорий. В Бенгалии и в сев. части Мадрасского президентства в 1793 г. была введена система «постоянного заминдари» (постоянного земельного налогообложения), ориентированная в вопросах сбора земельной ренты на заминдаров-землевладельцев. Налоговые суммы, вносимые заминдарами в казну, не подлежали пересмотру. Аналогичная система «временного заминдари» (с пересмотром размера налоговых ставок) стала действовать в Сев. Индии — в Ауде и части Ганго-Джамнского двуречья (Доаба) — в соответствии с законами 1822 и 1833 гг. На юге Мадрасского президентства в 20-х гг. XIX в. получила распространение система райятвари, где в качестве земельных собственников и налогоплательщиков выступали общинники-райяты.

Вариант системы райятвари — махалвари, введенный в нек-рых районах Доаба и позднее в Пенджабе, устанавливал в качестве налогооблагаемой единицы деревню (махал).

Под давлением британских торговых и промышленных кругов, стремившихся получить свободный выход на инд. рынок, привилегии Ост-Индской компании постепенно сокращались. В 1813 г. компания потеряла монополию на торговлю с И., а в 1833 г. была лишена статуса торговой орг-ции и сохранила за собой только вопросы адм. и военного управления колонией. При этом брит. территории на Индийской земле формально принадлежали Ост-Индской компании до 1858 г. В первые десятилетия XIX в. особое значение приобрели ввоз в И. и сбыт на местных рынках фабричных товаров англ. производства, а также вывоз сырьевых ресурсов (зерновых, опиума, индиго, чая и др.). Тогда же англичане стали создавать первые чайные и кофейные плантационные хозяйства. Для обеспечения нужд колониальной экономики было начато строительство крупных оросительных сооружений, совр. дорог, а с 1853 г. — железнодорожных путей от Бомбея, Мадраса, Калькутты и др. крупных портов в глубь страны. Расширение брит. колониального присутствия неизбежно сопровождалось появлением слоя индийцев (прежде всего торговцев и служащих адм. аппарата), находившихся в постоянном контакте с англичанами. Они становились проводниками новых идей и настроений. Будучи во многом зависимыми от англичан, молодые инд. интеллектуалы идеализировали то, что было связано с метрополией, но в то же время понимали степень своего бесправия и приниженности в колониальной табели о рангах. Выход они видели в ориентации на европ. культурные ценности и в привнесении их в жизнь индийцев.

Начало инд. просветительства связано с именем бенгальца Раммохана Роя (1772–1833), настаивавшего на необходимости реформирования индуизма, поиска объединяющего начала для разных религий и отказа от сектантства. Особое внимание Рой уделял просвещению индийцев и ликвидации наиболее одиозных индусских обычаев (детских браков, сати — самосожжения вдов и проч.). Для пропаганды этих идей он издавал газеты на бенг. и персид. языках,

основал Хинду-колледж — 1-е учебное заведение совр. типа, предназначенное для индийцев, а также несколько школ. Созданная им в 1828 г. организация *Брахмо самадж* (Об-во [почитателей] Брахмы) добивалось участия индийцев в управлении страной, изменения системы образования, проведения прогрессивных социально-экономических преобразований. Вслед за Бенгалией подобные просветительные орг-ции появились в Бомбее, Пуне и Мадрасе. Колониальные власти спокойно воспринимали рост активности интеллектуалов, стремясь в собственных целях использовать их идейные искания. Понимая, что в управлении огромной колонией без индийцев не обойтись, в 30-х гг. XIX в. они изменили систему образования, сделав ставку на поддержку светских учебных заведений для подготовки чиновников низшего и среднего звена из числа «туземцев». С основанием Индийской гражданской службы в 1853 г. получение места в адм. системе стало возможным лишь после сдачи специальных экзаменов, что по-прежнему ущемляло права индийцев. Появление в 50-х гг. XIX в. более представительных объединений индийцев — Ассоциации Британской Индии, Бомбейской и Мадрасской ассоциаций — отражало расширение круга лиц, стремившихся не только утвердиться экономически, но и почувствовать себя более уверенно в административно-политической сфере. Члены перечисленных общественных орг-ций вполне лояльно относились к колонизаторам, хотя и критиковали англичан за дискриминацию индийцев в системе управления страной.

Антибрит. настроения в большей степени проявлялись в др. стратах инд. общества. С 20-х гг. и почти до кон. XIX в. в разных частях И. вспыхивали восстания племен (санталов, бхилов, коли и др.), выступавших как против давления англичан, так и против беспредела заминдаров и ростовщиков, получивших при англичанах доступ к этим ранее обособленным районам. В различных областях Британской Индии вспыхивали восстания крестьян, а иногда и горожан против действий колонизаторов. Возмущение росло и на противоположном социальном полюсе. В 1-й пол. XIX в., и в особенности после завоевания Пенджаба в 1849 г., англичане продолжали расширять свои владения



путем аннексии выморочных владений (княжества Сатара, Самбалпур, Нагпур, Джханси), перевода под свой контроль «дурно управляемых» территорий (Майсур, Ауд) или тех территорий, правители к-рых были не в состоянии выплачивать дань (Берар).

В Сев. Индии и Бенгалии среди мусульман, крайне недовольных засылем неверных, регулярно возникали волнения. В значительной степени недовольство мусульман основывалось на развитии идей Сайида Ахмада Барелви (1786–1831), выступавшего за очищение ислама и восстановление его как гос. религии в И., что предполагало борьбу как с англичанами, так и с сикхами в Пенджабе. Последователи Сайида Ахмада (их нередко называют инд. ваххабитами) создали сеть подпольных орг-ций и вели активную пропаганду, в т. ч. в сипайской армии (сипаи — на языке хинди, урду и персидском — сипахи — воин, солдат; в колониальной И. наемные солдаты, вербовавшиеся из местного населения). Кульминацией протестных выступлений стало восстание сипаев 1857–1859 гг., охватившее в основном Ганго-Джамнское двуречье и ряд районов Центр. Индии и объединившее индусов и мусульман — выходцев из разных социальных слоев. Восставшие сипайские полки захватили Дели и объявили о восстановлении Могольской империи во главе с Бахадур-шахом II, последним представителем династии. Англичане жестоко подавили восстание, но были вынуждены принять радикальные меры по реформированию системы колониального управления и пересмотреть политику в отношении религ. общин. В совр. И. восстание сипаев называют Войной за независимость 1857 г. или Первой войной за независимость.

В 1858 г. Ост-Индская компания была ликвидирована, и управление страной стала осуществлять британская корона посредством специально созданного Мин-ва по делам И., возглавлявшегося статс-секретарем. Также парламентом был назначен генерал-губернатор, имевший титул вице-короля. Англичане изменили систему взаимоотношений с князьями, к-рые вместе с крупными землевладельцами должны были в новых условиях составить опору колониальному режиму, и официально отказались от «доктрины выморочных владений». Новый статус кня-

жеств был официально закреплен в 1877 г. провозглашением кор. Виктории императрицей И. Княжества становились частью Британской империи. В 60-х гг. были проведены масштабные реформы по реорганизации аппарата управления и принят Закон об индийских советах (1861), допускавший ограниченное участие индийцев в работе законодательного совета при генерал-губернаторе и в провинциальных законодательных советах.

Во 2-й пол. XIX в. заметно возросла экономическая зависимость И. от Англии. Основными сферами приложения англ. капитала стали строительство железных дорог и ирригационных систем, банковское дело и плантационные хозяйства, угледобыча и текстильная промышленность. В этот же период расширялось влияние инд. торгово-ростовщических каст (бания, марвари) и бомбейской общины парсов во внутренней торговле, а с 50-х гг. появились первые предприятия (фабрики по переработке хлопка), принадлежавшие индийцам. Спустя нек-рое время Бомбей и Ахмадабад стали крупнейшими центрами инд. предпринимательства. Национальная промышленность развивалась в условиях тотальной зависимости от колониальных властей, использовавших различные механизмы (налоги, тарифы, пошлины и проч.) для обеспечения наиболее благоприятных условий для работы брит. предпринимателей.

Интересы постепенно складывавшихся новых социальных слоев выходили далеко за рамки, установленные им колониальными властями, что приводило к расширению диапазона социальных конфликтов. Реакция индийцев на колониальное засилье проявлялась по-разному. Во 2-й пол. XIX в. продолжались выступления крестьян (в Бенгалии, в Махараштре, в Мадрасском президентстве), малых народов и племен (в центральной, зап. и сев.-вост. частях страны); во мн. случаях они были недовольны религ. политикой властей. Так, среди мусульман северных районов были по-прежнему популярны идеи инд. ваххабитов; в 1872 г. в Пенджабе произошло масштабное восстание сикхской секты намдхари. Имели место серьезные волнения и в княжествах. На этом этапе англичане достаточно легко подавляли стихийные выступления индийцев.

Социально-экономические перемены 2-й пол. XIX в. существенным образом затронули духовную жизнь индийцев, активизировав религиозно-реформаторские учения различной направленности. В индусской среде сохранялось влияние об-ва Брахмо самадж, к-рое в 1842 г. возглавил Дебендранатх Тагор (отец писателя Рабиндраната Тагора). При нем общество приняло более организованный характер, а с сер. XIX в. аналогичные орг-ции стали появляться за пределами Бенгалии — в Мадрасе и Бомбее. В 60–70-х гг. в брахмоистском движении произошел ряд расколов в связи с появлением либерального и радикального направлений в общественно-политической жизни И.

Сев. и Сев.-Зап. Индия заметно уступали др. регионам по уровню формирования национального самосознания и степени вовлеченности в национальное движение. Наибольшей популярностью пользовалось религиозно-реформаторское и просветительное об-во Арья самадж (Об-во ариев/просвещенных), созданное в 1875 г. Даянандой Сарасвати (1824–1883). Идеология об-ва имела много общего с установками Брахмо самадж, но особый упор они делали на идеализацию древних вед и необходимость возврата к ним. В посл. в об-ве Арья самадж проявились антихрист. и антимусульм. настроения. Иной характер носила деятельность мыслителя и реформатора Свами Вивекананды (1863–1902), ученика проповедника и философа Рамакришны (1836–1886). Рассматривая служение Богу как служение человеку, он указывал на опасность абсолютного погружения в к.-л. религию и настаивал на необходимости практических усилий для искоренения социальной несправедливости. Идеи Вивекананды были близки мн. представителям радикального направления в национально-освободительном движении.

Мусульм. просветительство получило наибольшее распространение в районах проживания инд. мусульман — в Бенгалии, Пенджабе и сев.-зап. провинциях. Исключительную роль в приобщении мусульман к европ. культурным ценностям и светскому образованию сыграл Сайид Ахмад-хан (1817–1898), основатель Переводческого об-ва (1864) и Мусульманской конференции по просвещению (1886), а также Мусульманского колледжа (1875) в Али-





гархе (впосл. Алигархский мусульм. ун-т). Просветительные и реформаторские движения возникли и в др. религ. общинах. В 80–90-х гг. в Пенджабе действовали несколько сикхских об-в с одинаковым названием — Сингх сабха (Об-во львов), занимавшихся пропагандой языка пенджаби и издательской деятельностью. Реформаторское направление в парсизме было связано с именем Дадабхай Наороджи (1825–1917), одного из буд. лидеров национально-освободительного движения.

Особое место в духовных исканиях образованной части индийцев сыграло Теософское об-во, основанное Е. П. Блаватской в 1875 г. в Нью-Йорке. Затем его центр находился в И., т. к. Блаватская и ее сподвижники уделяли особое внимание инд. религиям. К 80-м гг. в И. действовали более 100 местных теософских орг-ций, объединявших англичан, к-рые интересовались инд. культурой, философией и религиями, и индийцев, к-рые т. о. самоутверждались в условиях колониального общества и искали «путь к себе» в постижении собственной культурной традиции. Многие из них впосл. стали активными участниками национально-освободительной борьбы.

В тот же период в Бенгалии и Махараштре начали возникать буржуазно-националистические орг-ции. Они отражали интересы новых слоев инд. общества и развивались в 2 направлениях — либеральном и радикальном. Либералы (Сурендратх Банерджи, Дадабхай Наороджи, Махадев Говинд Ранаде и др.) умеренно критиковали действия колониальных властей, ограничиваясь написанием петиций, принятием резолюций и публикацией заявлений в печати. Радикалы (Бал Гангадхар Тилак, Бонкимчондро Чоттопадхай и др.) выпускали периодические издания, в т. ч. на местных языках, решительно выступали за протекционизм в отношении национальной промышленности и за бойкот иностранных товаров, вели активную работу среди молодежи, настраивая ее на борьбу с колониальным режимом. При поддержке колониальных властей, стремившихся всесторонне контролировать общественно-политическую жизнь И., в 1885 г. произошло объединение различных орг-ций в 1-ю общеиндийскую политическую партию — Индийский национальный конгресс (ИНК). Про-

граммные требования ИНК на начальном этапе включали отмену дискриминационных мер в отношении национальной промышленности, пересмотр системы земельного налогообложения, в политической сфере — расширение национального представительства в инд. советах. К рубежу XIX и XX вв. в ИНК усилилось влияние радикального крыла.

В посл. трети XIX в. стали нарастать негативные тенденции в отношениях индусской и мусульм. общин. Немалую роль в этом сыграли англичане, сделавшие после восстания сипаев ставку на поддержку мусульман И. С началом деятельности ИНК, светской орг-ции, провозгласившей себя выразителем общенациональных интересов, возникли новые проблемы, обусловленные недостаточным вниманием лидеров партии к проблеме религ. меньшинств в стране. Значительное количество мусульман не воспринимали ИНК как представителя интересов своей общины и ориентировались на собственные культурно-просветительные орг-ции, поддерживавшиеся колониальными властями. Деятельность индусских националистических организаций, выступавших за «очищение» и «защиту» индуизма от «внешних угроз» и объединившихся в 1900 г. в Хинду махамандал (Великое об-во индусов), способствовала еще большему отчуждению общин. Окончательно пути инд. мусульман и индусов разошлись в период подъема национально-освободительного движения в нач. XX в.

Толчком к «пробуждению» И. послужил раздел Бенгалии в 1905 г. вице-кор. Джорджем Натаниелом Керзоном. Адм. деление огромной провинции на зап. (индусскую) и вост. (мусульм.) части было воспринято индийцами как преднамеренное противопоставление 2 религ. общин и вызвало массовые выступления даже за границами Бенгалии. Движение против действий англичан шло под лозунгами свадеши (отечественный — за бойкот иностранных товаров и поддержку произведенных в И.) и сварадж (самоуправление, предполагавшее уже не просто участие индийцев в колониальной системе управления, а получение в перспективе статуса доминиона).

Раздел Бенгалии, несмотря на его последующую отмену в 1911 г., оказался поворотным событием в отношениях индусов и мусульман. Идея

создания собственной провинции оказалась привлекательной для мусульман, ощущавших себя бесправным меньшинством со времен падения Могольской империи. Поэтому борьба против раздела, т. е. против создания «мусульманской» провинции, субъективно воспринималась общиной мусульман как очередная попытка принизить их политический статус и сузить возможности для культурного развития.

События 1905 г. послужили толчком к оформлению политических орг-ций на конфессиональной основе. В 1906 г. была создана Мусульманская лига, а спустя несколько месяцев ее антагонист — индусская Хинду махасабха (Великое собрание индусов), основу которой составило Хинду махамандал. Индусско-мусульм. противостояние обострилось после введения англичанами курительной системы выборов в соответствии с Законом об индийских советах (реформа Морли—Минто) 1909 г., предоставившей ряд льгот последователям ислама.

В годы первой мировой войны (1914–1918), в которую И. втянула метрополия, из страны было вывезено большое количество продовольствия, сырья и готовых изделий, предназначенных гл. обр. для снабжения англ. войск на Ближ. и Ср. Востоке. Несмотря на колоссальные экономические трудности в масштабе страны, происходило обогащение той части инд. промышленников и торговцев, к-рые производили и поставляли товары для военных нужд. Вместе с тем в условиях колониальной системы успешные предприниматели были ограничены в возможностях реализации полученной прибыли. Одновременно происходило сильное обнищание как сельского, так и городского населения. В годы войны активизировалась деятельность революционно-подпольных орг-ций (партии Гхадр, мусульм. националистов), действовавших по преимуществу методом террора. Попытки их борьбы с колониальным режимом были успешно пресечены властями. На последнем этапе войны немалое влияние на подъем движений социально-политического протеста оказали революционные события 1917 г. в России.

Закон об управлении И. 1919 г., известный также как реформа Монтегю—Челмсфорда, заложил основы 2-уровневой политической системы,

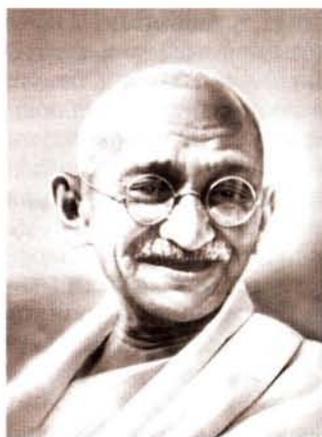


введя ограниченное представительное управление в провинциях и разграничив сферы компетенции центра и провинций. Сохранив курриальную систему выборов, англичане законодательно предоставили мусульманам как минимум 3-ю часть мест в законодательных собраниях провинций с мусульм. меньшинством и более половины мест там, где они составляли большинство. Эта реформа, а также принятый в 1919 г. закон Роулетта о суровых репрессиях против лиц, занимавшихся антиправительственной деятельностью, дали толчок к массовым антибрит. выступлениям.

Новый подъем национально-освободительного движения начался с переходом ИНК от тактики лояльной оппозиции колонизаторам к активной борьбе с привлечением широких масс населения и был непосредственно связан с деятельностью Мохандаса Карамчанда *Gandhi*. К нач. 20-х гг. XX в. Ганди стал одним из самых популярных лидеров национально-освободительного движения в стране; его уважительно именовали Махатма — «великая душа». Предложенная Ганди концепция ненасильственного сопротивления (*сатьяграха*, букв. — «упорство в истине») прекрасно вписывалась в традиционные — по преимуществу религ. — представления индийцев и удачно отражала двойственную позицию инд. элитарно-предпринимательских слоев, зависевших от колониальных властей и рассчитывавших на их поддержку, с одной стороны, и стремившихся к свободе — с другой.

В качестве метода политической борьбы Ганди широко практиковал проведение кампаний гражданского неповиновения, включавших бойкот англ. товаров и гос. учреждений, харталы (закрывание лавок и магазинов в знак прекращения деловой активности), организацию мирных митингов и демонстраций протеста. Первая общендийская кампания гражданского неповиновения прошла в 1920–1922 гг.

В 1923–1927 гг., в период спада национально-освободительного движения, Ганди занялся реализацией своей «конструктивной программы», ориентированной на работу в деревнях и включавшей пропаганду ручного прядения, необходимости обучения на родном языке, борьбы с неприкасаемостью. Огромное внимание он уделял взаимоотношениям



*Махатма Ганди.  
Фотография. 40-е гг. XX в.*

индусской и мусульм. общин и призывал к преодолению разногласий во имя достижения общих целей.

Между тем индусско-мусульманские столкновения продолжались. Немалую роль в разжигании межобщинных конфликтов играли об-во Хинду махасабха и Мусульманская лига. Поддерживавшиеся ими массовые движения *шуддхи* (очищение, возвращение в индуизм людей, некогда отошедших от этой веры), *сангатхан* (укрепление, сплочение индуизма) и *танзим ва таблиг* (принятие ислама инверсантами) усиливали взаимную неприязнь индусов и мусульман. В 1925 г. была создана индусская орг-ция *Раштрия сваямсевак сангх* (РСС, Союз добровольных служащих нации), взявшая на вооружение лозунг «Индия для индусов!» и концепцию *хиндутвы* (букв. — индусскость), означавшую особую системообразующую роль индуизма в прошлом, настоящем и будущем страны.

В 20-х гг. в политическую жизнь И. вступили новые силы. В 1921 г. появилась партия *Акали дал* (Орден Бессмертного [бога]), представлявшая интересы сикхской общины и действовавшая в основном в Пенджабе. В 1925 г. была основана Коммунистическая партия И. (КПИ) со штаб-квартирой в Бомбее. КПИ объединила первые коммунистические группы, появившиеся в стране на рубеже 20-х и 30-х гг. Послевоенный подъем массового движения привел к росту разногласий внутри ИНК, проявившихся в форме борьбы «сторонников» и «противников перемен». К 1927 г. в ИНК оформилось левое крыло, к-рое возглавили Джавахарлал Неру и Субхас Чандра Бос.

В 1928 г. начался подъем массовых антибрит. выступлений, спровоцированный прибытием в И. комиссии Саймона для обсуждения буд. конституционного устройства И. Среди членов комиссии не было ни одного индийца, и ИНК вместе с др. партиями бойкотировал деятельность комиссии. Последовательно настаивая на предоставлении И. статуса доминиона, комитет конгресса подготовил собственный проект конституции, но он был отклонен комиссией Саймона. После этого ИНК стал бороться за достижение полной независимости И. (пурна *сваджа*). Весной 1930 г. в рамках очередной кампании гражданского неповиновения Ганди совершил знаменитый Соляной поход через территорию Гуджарата к побережью Аравийского м., где демонстративно выпаривал соль из морской воды, нарушая тем самым колониальную соляную монополию. Действия Ганди имели колоссальный общественный резонанс. В стране поднялась волна крестьянских восстаний (в т. ч. в княжествах), забастовок и харталов в промышленных центрах, а также выступлений пограничных племен.

Осенью 1930 г. англичане провели в Лондоне 1-ю конференцию круглого стола для обсуждения буд. конституционного устройства И. В ней приняли участие представители колониальной администрации, индийские князья, лидеры инд. политических орг-ций — Мусульманской лиги, Хинду махасабхи, Либеральной федерации и Федерации «неприкасаемых», а также основных партий, представленных в парламенте Великобритании. ИНК бойкотировал эту конференцию.

В 1931 г., после заключения Делийского пакта (он же пакт Ганди—Ирвина), ИНК приостановил кампанию неповиновения и Ганди направился в Лондон для участия во 2-й конференции круглого стола. Конференция выявила рост разногласий Мусульманской лиги и ИНК по «общинной проблеме». Ганди считал необходимым предоставление И. самоуправления для урегулирования индусско-мусульм. разногласий. Мусульманская лига поддерживала позицию англичан, настаивавших на обязательности законодательного решения «общинной проблемы» до принятия к.-л. актов о буд. устройстве И. из-за невозможности индийцев договориться между собой.

Срыв ряда соглашений с англ. властями привел к тому, что в янв. 1932 г. Ганди начал новую кампанию гражданского неповиновения, на этот раз в форме индивидуальной сатьяграхи, продолжавшейся до 1934 г. Третья конференция круглого стола прошла осенью 1932 г., также без участия конгресса.

В 1935 г. англ. парламент принял Закон об управлении И., предусматривавший создание индийской федерации, в к-рую в обязательном порядке должны были войти провинции Британской Индии, а также те княжества, правители к-рых изъявили бы желание присоединиться к федерации (таковых в 1935 не оказалось). Предусматривалась 2-уровневая система власти с разграничением вопросов, находившихся в ведении центра, провинций, а также в их совместном ведении. Оставляя за англичанами право наложения вето на любой законопроект, в т. ч. и на принимаемый центральной легислатурой (законодательным собранием), Закон 1935 г. неск. расширил права провинций и возможности участия индийцев в управлении. Сохранялась курьяльная система выборов с выделением особых курий для мусульман, сикхов, неприкасаемых, англо-индийцев и др. О предоставлении И. статуса доминиона в документе речь не шла.

В соответствии с Законом 1935 г. первые выборы в провинциальные законодательные собрания прошли в 1937 г. Не отказываясь от лозунга борьбы за независимость, ИНК участвовал в выборах с целью использовать все легитимные возможности для осуществления прогрессивных преобразований в стране. Он одержал убедительную победу над главными конкурентами — Мусульманской лигой и Хинду махасабхой — в 8 из 11 провинций Британской Индии, а еще в 2 вошел в коалиционные правительства.

Деятельность сформированных конгрессом правительств была прервана началом второй мировой войны и вступлением Великобритании в войну 3 сент. 1939 г. Без консультации с индийцами вице-король объявил И. воюющей стороной. Основные политические партии по-разному отнеслись к войне и участию в ней метрополии. В рядах конгресса также не было единства: Ганди выступал против поддержки действий англичан, в то время как Неру настаивал на том, что И. должна оказать по-

мощь Великобритании, но не как колония, а как независимое гос-во.

Различные социально-политические силы страны стремились использовать осложнившуюся обстановку для достижения своих целей. В 1940 г. Мусульманская лига приняла резолюцию о выделении в исламское гос-во областей с преобладающим мусульм. населением на северо-западе (Пенджаб, Синд, Белуджистан, Северо-Западная пограничная пров.) и востоке (Бенгалия и часть Ассама) И. Тем самым лига активизировала борьбу за раздел И. и создание Пакистана — «государства чистых», руководствуясь теорией «двух наций», разработанной лидером Мусульманской лиги Мухаммадом Али Джинной.

В условиях обострения экономической ситуации (упадка сельского хозяйства, кризиса нек-рых отраслей промышленности, страшного голода в ряде районов) и неудачных переговоров индийского политического руководства с англичанами (миссии Криппса) в 1942 г. конгресс принял резолюцию «Вон из Индии!», требовавшую выхода англичан из страны, и начал кампанию гражданского неповиновения. Руководство партии было арестовано и находилось в тюрьме до мая 1944 г. Волна массовых стихийных выступлений против англичан, спровоцированная репрессиями в отношении лидеров ИНК, вошла в историю под названием Августовской революции 1942 г.

С сент. 1944 г. руководители ИНК и Мусульманской лиги с переменным успехом вели переговоры о формировании буд. временного правительства. Они осложнялись позицией Джинны, настаивавшего на создании Пакистана еще до официального сложения англичанами властных полномочий в И.

Очередной мощный подъем национально-освободительного движения заставил англичан пойти на уступки и в 1946 г. обещать предоставление И. статуса доминиона в ближайшем будущем. В том же году прошли выборы в Учредительное собрание, но Мусульманская лига бойкотировала его работу и объявила 30 июля 1946 г. днем начала «прямых действий» по созданию Пакистана. После этого ситуация в стране практически вышла из-под контроля как англичан, так и инд. политических партий и в И. (прежде всего в Пенджабе и Бенгалии)

произошли не имевшие аналогов в истории индусско-мусульм. погромы, жертвами к-рых стали сотни тысяч людей.

В марте 1947 г. англичане выдвинули требование раздела И. в качестве неперемennого условия для передачи власти в стране и поручили осуществить этот план лорду Луису Маунтбеттену, последнему вице-королю И. В ходе сложнейшего переговорного процесса Маунтбеттена с лидерами ИНК, Мусульманской лиги и сикхских орг-ций был выработан план раздела страны. 18 июля 1947 г. в силу вступил Закон о независимости И., в соответствии с к-рым на территории Британской Индии создавалось 2 доминиона во главе с генерал-губернаторами: Индийский Союз площадью 3288 тыс. кв. км с населением 320 млн чел. и Пакистан общей площадью 945 тыс. кв. км с населением 71 млн чел. Земли Пенджаба и Бенгалии были поделены между новыми гос-вами. Территория Пакистана состояла из 2 изолированных областей — Западной и Восточной. Каждому из 565 княжеств было предоставлено право самостоятельно определить свою судьбу: присоединиться к одному из доминионов или сохранить независимый статус. Большая часть княжеств вошла в состав доминиона Индийский Союз. 14 авг. 1947 г. в Карачи было провозглашено образование Пакистана, генерал-губернатором к-рого стал Джинна. 15 авг. в Дели состоялась церемония провозглашения Индийского Союза. Генерал-губернатором был утвержден Маунтбеттен, а Неру возглавил Правительство независимой И.

**И. после завоевания независимости.** Первые действия руководителей гос-ва были направлены на преодоление экономических последствий раздела. Было необходимо упорядочить финансы страны, решить продовольственную проблему, восстановить сырьевую (прежде всего джутовую и хлопковую) базу, реорганизовать транспортную инфраструктуру. Особенно остро стоял вопрос расселения и трудоустройства более 10 млн беженцев — индусов и сикхов — из Пакистана. В эти же годы проходила интенсивная «индианизация» адм. аппарата и вооруженных сил.

В 1947–1949 гг. шел процесс интеграции княжеств в состав доминиона. Самые крупные княжества

(Майсур, Хайдарабад и др.) на начальном этапе стали самостоятельными адм. единицами; часть княжеств вошла в состав штатов — бывш. провинций Британской Индии, часть — объединилась в раджмандалы (союзы княжеств). Наибольшие сложности вызвал вопрос статуса пограничной территории Джамму и Кашмира, решение которого переросло в открытый вооруженный конфликт И. и Пакистана в 1947–1948 гг. (впосл. выяснение отношений между 2 странами с применением военной силы имело место в 1965, 1971 и 1999). В И. возобновились массовые столкновения на конфессиональной почве, в ходе к-рых 30 янв. 1948 г. от руки члена Хинду махасабхи погиб Махатма Ганди. Образование Пакистана не решило мусульм. проблему в И.: после раздела в стране осталось свыше 35 млн последователей ислама. 26 нояб. 1949 г. была принята и через год введена в действие Конституция И., провозгласившая страну суверенной демократической республикой. Новое гос-во учреждалось как союз штатов. На территории индийской федерации было создано 27 штатов, поделенных на 4 категории в зависимости от правового статуса. Высшим органом законодательной власти стал общенд. парламент, состоящий из 2 палат — Народной палаты (Лок сабха) и Совета штатов (Раджья сабха); президент страны входил в состав парламента. Законодательную власть в штатах возглавлял губернатор. Законодательное собрание (легислатура) могло быть одно- или двухпалатным.

В окт. 1951 — февр. 1952 г. в И. прошли первые всеобщие выборы в парламент и законодательные собрания штатов. Основными соперниками ИНК, занимавшего центристскую позицию на политической арене И., стали правые реакционно-коммуналистские силы — Рам раджья паришад (Об-во гос-ва [бога] Рамы), Хинду махасабха и новая партия Бхаратия джан сангх (БДС, Индийский народный союз), образованная в 1951 г. и тесно связанная с РСС. Левое крыло было представлено Коммунистической партией И., рядом революционно-демократических, а также правосоциалистических партий и группировок. На выборах убедительную победу одержал ИНК, получивший более  $\frac{2}{3}$  мандатов как на общенд. уровне, так и на уровне штатов.

В 50-х — нач. 60-х гг. политика определялась т. н. курсом Неру. Внешнеполитическая деятельность Правительства И. основывалась на доктрине позитивного нейтралитета, означавшей неприсоединение к военно-политическим блокам при открытости к взаимовыгодному сотрудничеству на равноправной основе с др. гос-вами. Укреплялись дружественные связи со странами социалистического лагеря, прежде всего с СССР и КНР, а также с развивающимися странами. И. сыграла ведущую роль в создании международной орг-ции Движения неприсоединения, официально оформившейся в сент. 1961 г. на Белградской конференции с участием 25 гос-в.

В основу экономического развития страны был положен принцип смешанной экономики, предложенный Неру и подразумевавший одновременное развитие гос. и частного секторов при ограничении позиций иностранного капитала. Главным вектором хозяйственного развития в первые десятилетия после достижения независимости стала политика импортозамещающей индустриализации при установлении государственного контроля над базовыми отраслями промышленности. Неотъемлемую часть этой политики составляло планирование (1-й пятилетний план охватывал 1951–1956). С нач. 50-х гг. XX в. в стране проводились аграрные реформы, направленные на ограничение роли заминдаров-помещиков в районах распространения системы заминдари, на поддержку среднего и зажиточного крестьянства, на упразднение многочисленных феодальных и полуфеодальных налогов. Земельный налог арендаторы стали платить непосредственно государству, и в нек-рых штатах его ставка была снижена. К сер. 60-х гг. в большинстве штатов были приняты законы, касавшиеся определения максимума земельных владений. Бывшие князья были лишены привилегий.

В отношении социальных низов населения — зарегистрированных каст (бывш. индусские «неприкасаемые»; совр. термин — «далиты», т. е. угнетенные) и зарегистрированных племен — проводилась политика «позитивной дискриминации», в соответствии с к-рой для них выделялось определенное количество мест в нижней палате парламента, в законодательных собраниях штатов

и в органах местного самоуправления, а также резервировались места в гос. учреждениях и учебных заведениях. В 1955 г. ИНК принял резолюцию о необходимости построения «общества социалистического образца», что подразумевало приоритет в развитии гос. сектора, гос. контроль и регулирование частного сектора посредством лицензирования предприятий, осуществления контроля над ценами и распределением товаров первой необходимости, поддержку мелких предпринимателей и ряд др. мер.

В рамках реформирования административно-политической системы страны в 1956 г. пересматривались границы штатов для приведения их в большее соответствие с этнолингвистическим распределением состава населения. Вместо прежних 27 адм. единиц были созданы 14 новых штатов и 6 территорий союзного подчинения. Изменения продолжались и в последующие годы. В 1959 г. были скорректированы границы между штатами Уттар-Прадеш и Раджастхан, а также Андхра-Прадеш и Мадрас. В 1960 г. шт. Бомбей был разделен на штаты Махараштра и Гуджарат. Предпринимались усилия по стабилизации обстановки на северо-востоке страны, где в течение мн. лет народы нага и мизо вели вооруженную борьбу за самоопределение. В 1963 г. был образован самостоятельный шт. Нагаленд, а в 1971 г. из территории шт. Ассам выделилась союзная территория Мизорам (полноправный штат с 1986). В 1966 г. движение за создание сикхского штата с населением, говорящим на языке панджаби, завершилось реорганизацией Пенджаба и выделением из него хиндиязычной Харьяны. В 50-х гг. И. рассталась с последними колониальными анклавами на своей территории: в 1954 г. в состав И. вошли франц. поселения в Пондишери и Чандернагоре (Чанданнагаре), а в 1960 г. — португ. колонии Гоа, Даман и Диу.

В результате проведения комплексных преобразований в социально-экономической сфере правительству Неру удалось к рубежу 50-х и 60-х гг. решить наиболее актуальные проблемы — излечить страну от массового голода и эпидемий. Была заложена мощная индустриальная база, создан сильный гос. сектор экономики. Заметно возрос авторитет И. на международной арене.

Вместе с тем в стране шла интенсивная поляризация политических сил. Идея национального освобождения, позволившая ИНК объединить различные социально-политические орг-ции и движения на этапе борьбы за независимость, до 1947 г. была более актуальной, чем разрешение многочисленных и подчас непримиримых конфликтов и разногласий. После обретения И. свободы многие из бывш. союзников составили оппозицию ИНК.

Немалых успехов добились левые силы (КПИ) в штатах Зап. Бенгалия, Андхра-Прадеш и в особенности Керала, где КПИ в 1957 г. уверенно победила на выборах в законодательное собрание. На выборах в центральный парламент в 1957 г. КПИ получила ок. 10% голосов избирателей и возглавила парламентскую оппозицию.

Одновременно активизировались политические орг-ции правого толка. В 1959 г. была образована партия Сватантра (Свобода), выразившая интересы крупных предпринимателей, землевладельцев-помещиков и бывш. князей, выступавшая против политики, проводимой ИНК. Расширилась деятельность индуских и мусульм. коммуналистских орг-ций и партийных группировок, прежде всего партии Бхаратия джан сангх. Ответом на проиндускую пропаганду стала активность мусульм. Джамаат-и-ислами хинд (Совет мусульман И.) и Маджлис иттихад уль-мусульмин (Союз воинствующих мусульман).

Под давлением правых сил с нач. 60-х гг. ИНК пошел на ряд уступок противникам гос. капитализма: в некоторые отрасли экономики были допущены частный капитал и иностранные инвесторы, ослаблен ценовой контроль, были сняты мн. ограничения на импорт, проведена девальвация рупии. Вопреки ожиданиям реформы не увенчались успехом. Более того, вызванное ими существенное снижение уровня жизни большей части индийцев воспринималось в стране как отход от провозглашенного ИНК курса на построение общества социальной справедливости.

Эти настроения успешно использовали политические оппоненты Неру как в конгрессе, так и вне его. Набиравшие силу центробежные тенденции в ИНК усилились после смерти Неру (1964). Выборы 1967 г. продемонстрировали, что ИНК, не-

смотря на победу, заметно сдал позиции как в центральном парламенте, так и в законодательных собраниях штатов. В 9 из 17 штатов к власти пришли оппозиционные ИНК коалиции с участием БДС, Сватантры и региональных партий. Индира Ганди (дочь Неру), сменившая на посту премьер-министра Лала Бахадур Шастри (возглавлял кабинет в 1964–1966), инициировала проведение ряда экономических реформ, предполагавших стимулирование мелкого производства и расширение гос. сектора. Были национализированы ряд банков и оптовая торговля, ограничена деятельность монополий, снижен предел земельных владений. Курс на расширение поддержки социальных низов нашел отражение в программном лозунге ИНК «Гариби хатао!» («Долой бедность!»), выдвинутом в 1970 г.

Авторитет ИНК во главе с И. Ганди заметно возрос после поддержки И. освободительного движения в Вост. Пакистане и удачных действий И. руководством страны в ходе индийско-пакистанской войны в дек. 1971 г.: 16 дек. пакистанские войска капитулировали и было провозглашено образование Народной Республики Бангладеш.

Эти и др. действия позволили конгрессу победить на досрочных выборах 1971 г. в центральный парламент, а также на выборах в штатах в 1972 г., несмотря на происшедший в 1969 г. раскол партии на правую Орг-цию конгресс (ИНК(О)) и возглавляемый И. Ганди ИНК(И).

Вместе с тем ряд адм. и финансовых просчетов, необходимость решения проблемы многочисленных беженцев из бывш. Вост. Пакистана, погодные катаклизмы (сильнейшие засухи 1972–1975), а также нефтяной кризис 1973–1974 гг. привели к нарастанию экономической и политической напряженности в стране. Действия оппозиции, направленные на дестабилизацию обстановки, привели к введению чрезвычайного положения, продолжавшегося 21 месяц (июнь 1975 — март 1977). На выборах 1977 г. коалиционный блок Джаната партии (Партия народа), в который вошли по преимуществу партии правого толка, включая ИНК(О), БДС, Бхаратия лок дал (Индийская народная партия, образованную в 1974) и др., одержал победу, а ИНК впервые с 1947 г. потерпел сокрушительное поражение.

Сразу же после выборов проявились существенные разногласия внутри победившего блока. Неспособность правительства во главе с Морарджи Десаи (1977–1979) стабилизировать социально-экономическую обстановку в стране привела к потере Джаната партии вотума доверия, и на выборах 1980 г. к власти вновь пришел ИНК(И) во главе с И. Ганди. Однако статус конгресса как безусловного политического лидера был уже безвозвратно утерян. Противостояние центрального правительства и правительств штатов, особенно тех, где у власти находились оппозиционные конгрессу партии, с рубежа 70-х и 80-х гг. утвердилось в качестве характерной черты политической жизни И.

Внешнеполитический курс И. до нач. 80-х гг. не претерпел особых изменений. И. последовательно придерживалась политики неприсоединения, развивая при этом взаимовыгодные контакты со сверхдержавами. С 70-х гг. новый импульс получило развитие связей с СССР. После индийско-пакистанской войны 1971 г. произошло временное «охлаждение» индийско-амер. отношений. Правительство Джаната партии, несмотря на декларирование необходимости радикального изменения основного вектора внешней политики и расширения сфер взаимодействия с США, не свернуло программу советско-инд. сотрудничества.

Важнейшей задачей 80-х гг. было смягчение этноконфессиональных конфликтов, нараставших в стране. Особенно сложной была ситуация в Пенджабе, где экстремисты-сикхи при существенной международной поддержке выдвинули лозунг создания независимого гос-ва Халистан («страна чистых», т. е. сикхов). Летом 1984 г. инд. армия в ходе операции «Голубая звезда» штурмом взяла Золотой храм в Амритсаре, который террористы превратили в штаб-квартиру и склад оружия. Действия правительства во главе с премьер-министром были восприняты сикхами как осквернение их главной святыни, и 31 окт. 1984 г. И. Ганди убили ее охранники-сикхи. Эта трагедия спровоцировала массовые антисикхские погромы по всей И. и вызвала ответную реакцию сикхов, в особенности в Дели. Деятельность законодательного собрания Пенджаба была приостановлена, и в штате начал действовать режим президентского правления.

После гибели Индиры Ганди во главе ИНК(И) встал ее сын Раджив. На парламентских выборах 1984 г. конгресс одержал победу и Р. Ганди занял пост премьер-министра (1984–1989). Действуя политическими методами, он смог остановить погромы и начать диалог с сикхскими лидерами по урегулированию конфликта. Президентское правление в Пенджабе продолжалось в общей сложности 57 месяцев, и только в 1992 г. были проведены выборы в законодательное собрание, приведшие к власти ИНК(И). Второй крупной политической силой штата стала сикхская партия Акали Дал. Начиная с 1992 г. и по наст. время эти 2 партии занимают центральное место в политической жизни Пенджаба.

Непросто складывалась ситуация и в др. частях страны. В 80-х гг. проходили постоянные выступления экстремистских группировок на северо-востоке И. (штаты Ассам, Трипура, Нагаленд и др.), а в 1990 г. вновь обострилась ситуация в сев. шт. Джамму и Кашмир. Сепаратистские орг-ции начали террористическую кампанию в штате, опираясь на негласную поддержку Пакистана и требуя создания независимого гос-ва в Кашмире.

В 80-х гг. И., превратившаяся в одного из региональных лидеров Азии и в ведущую державу зоны юга, встала перед необходимостью корректировки своих внешнеполитических приоритетов. Сохраняя лидерство в Движении неприсоединения (в 1983–1986 И. официально возглавляла движение) и продолжая диалог с развивающимися странами, И. взяла курс на расширение производственно-технологического сотрудничества с гос-вами Запада. Основу экономической политики правительства Р. Ганди составляла концепция либерализации экономики и большей открытости страны для внешних рынков, необходимая для «прыжка в XXI век». Была проведена нек-рая децентрализация гос. сектора, сужена сфера промышленного лицензирования, снят ряд ограничений на импорт товаров. Но финансовый кризис нач. 90-х гг., возникший вслед. роста цен на нефть из-за войны в Персидском зал., свел на нет едва начавшиеся положительные сдвиги в экономическом развитии страны.

В 80-х гг. в стране быстро набирали силу региональные партии, а так-

же общенд. и местные орг-ции, призывавшие к возврату к прежним, в первую очередь индусским, ценностям, т. е. к социальной справедливости и стабильности в обществе. Ведущее место среди них заняла преемница БДС — Бхаратия джаната партии (БДП, Партия индийского народа, образована в 1980). «Прорыв» в верхние эшелоны власти БДП осуществила на выборах 1989 г., завоевав 20% голосов избирателей и оказав активную поддержку «пестрому» партийному объединению Национальный фронт, одержавшему убедительную победу над ИНК(И).

К этому времени коалиционность окончательно утвердилась в качестве главной черты инд. политики. Национальный фронт, сформированный коалицией Национального фронта (1989–1990) (ее лидер Вишванатх Пратап Сингх занимал пост премьер-министра в 1989–1990), представлял весь диапазон политических сил — от левых партий до коммуналистских группировок правого толка. Коалиция быстро распалась, и на 1991 г. были назначены новые парламентские выборы.

Во время избирательной кампании был убит Р. Ганди, что в значительной степени, как и в 1984 г., вызвало волну сочувствия ИНК(И) и обусловило его победу. Премьер-министром правительства, сформированного ИНК(И), стал П. В. Нарасимха Рао (1991–1996). Экономические реформы 1991 г. продолжали курс, взятый ИНК(И) во 2-й пол. 80-х гг., и были ориентированы на заметное снижение роли гос-ва в сфере экономики при сохранении его значимости в решении многочисленных социальных проблем беднейших слоев населения. Были проведены приватизация и акционирование части гос. предприятий, гос. лицензирование осталось обязательным только для оборонных и социально значимых отраслей, был принят обширный пакет законов по либерализации внешней торговли (это объявлялось приоритетной задачей 8-го пятилетнего плана 1992–1997), увеличена доля участия иностранного капитала в промышленном и банковском секторах. Ряд отраслей продолжал пользоваться государственной поддержкой, в частности производство программного обеспечения.

Выполнение программы модернизации привело к существенному

подъему экономики: ежегодный прирост в 1995–1996 гг. составил 6,7% (было запланировано 5,6%). Однако основные проблемы страны — высокий уровень бедности и нищеты, сохранение безработицы, — оставшиеся нерешенными на протяжении десятилетий, постепенно привели к потере ИНК(И) традиц. поддержки со стороны социальных низов (зарегистрированных каст и племен, а также мусульман, более 80% которых находились на грани бедности). Это обстоятельство наряду с серией коррупционных скандалов, усиление внутривнутрипартийной фракционной борьбы, а также резкое обострение отношений между индусской и мусульм. общинами в 1-й пол. 90-х гг. привели к поражению ИНК(И) на парламентских выборах 1996 г. И. вступила в полосу частых выборов и смен правительств.

В 1996 г. наибольшее количество голосов набрала БДП, лидер которой Атал Бихари Ваджпайи не смог сформировать кабинет и спустя 13 дней подал в отставку. В 1996–1998 гг. произошла последовательная смена 2 коалиционных правительств Объединенного фронта (премьер-министры Х. Д. Деве Гоуда и И. К. Гуджрал), основу к-рого составили Джаната Дал, ИНК(И) и региональные партии. При сохранении курса на модернизацию оба правительства делали упор на социальную составляющую преобразований и настаивали на необходимости повышения качества жизни всех индийцев «до разумного уровня». После очередных выборов в марте 1998 г. к власти пришло коалиционное правительство во главе с Ваджпайи, продержавшееся до 1999 г. Неспособность оппозировать во главе с ИНК(И) сформировать новое правительство привело к роспуску парламента и проведению новых всеинд. выборов осенью того же года.

Выборы 1999 г. стали рубежом, после к-рого наступил период относительной парламентской стабильности на общенд. уровне. Впервые в истории страны коалиционное правительство Национального демократического альянса (НДА) во главе с премьер-министром Ваджпайи проработало в течение отведенного Конституцией 5-летнего срока (1999–2004). НДА включал 24 региональные, а также националистические партии и группировки во главе с БДП. Основу оппозиционного

блока составил ИНК(И). В т. н. 3-й фронт вошли партии и группировки левого толка, не блокировавшиеся ни с НДА, ни с ИНК(И).

Провозгласив начало «второго поколения» реформ, правительство НДА продолжило осторожную политику снижения роли гос-ва в экономической сфере и увеличения доли иностранных инвестиций в инфраструктуру, тяжелую промышленность и банковское дело, стало уделять повышенное внимание национальным ресурсам и вести протекционистскую политику в отношении некоторых производств. Из-за отсутствия единства мнений среди участников альянса в отношении главного вектора развития страны возник конфликт между сторонниками протекционизма, с одной стороны, и приверженцами либерализации и глобализации — с другой. Ставилась задача приоритетного развития наукоемких отраслей промышленности и превращения И. в «информационную сверхдержаву». Обещая инд. народу ускоренный рост экономики в стране, обеспечивающий рабочую занятость и справедливость распределения доходов, НДА прогнозировал устранение угрозы голода в И. в течение 5 лет. В ходе административно-политических преобразований, включавших разукрупнение 3 инд. штатов, в 2000 г. появились новые штаты — Уттаранчал (с 2007 Уттаракханд), Джаркханд и Чхаттисгарх. В нач. XXI в. рост экономики страны составлял 6–6,4%. Вместе с тем 5-летнее пребывание у власти НДА отражало общую тенденцию к индуизации социально-политической жизни в стране. Нараставшее противостояние индусской и мусульманской общин к рубежу 80-х и 90-х гг. приняло форму масштабных кровопролитных столкновений, в наибольшей степени затронувших Сев. Индию и унесших жизни десятков тысяч индийцев. За этими событиями стояли РСС, Вишва хинду парикашад (Всемирный союз индусов, создан в 1964) и др. шовинистически настроенные группировки, тесно связанные с БДП, на том этапе политической силой «второго эшелона». В нач. 90-х гг. они инициировали массовое движение за восстановление индусского храма в Айодхье (шт. Уттар-Прадеш), там, где стояла мечеть Бабура, построенная несколько столетий назад на месте предполагаемого рождения бога Рамы. Об-

раз Рамы как идеального правителя был взят на вооружение индусскими коммуналистами, провозгласившими целью возвращение к «государству Рамы» — олицетворению справедливости. По мере роста влияния БДП, настойчиво пропагандировавшей идею хиндутвы, в среде индусской общины (составлявшей 83% населения страны) набирали силу антимусульм. и антихрист. настроения.

В 1998–2004 гг. на гос. уровне активно проводилась политика обращения к «великому прошлому» И., обосновывавшая действия БДП. Во всеинд. масштабе в форме телесериалов, фильмов, комиксов популяризировались эпические поэмы «Рамаяна» и «Махабхарата». Хорошо известные индийцам мифологические персонажи и сюжеты широко использовались для конструирования рекомендуемых моделей общественного и личного поведения; переписывались школьные программы и учебники. «Шафранизация» (шафрановый цвет — символ воинствующего индуизма) страны шла параллельно с нарастанием ответной агрессии со стороны др. религ. общин, прежде всего мусульманской — основного объекта нападков апологетов хиндутвы. Принятый в 2002 г. национальный Закон о предотвращении террористических действий активно, но далеко не всегда обоснованно использовался правительством НДА для проведения «превентивных» действий в отношении мусульм. общины.

Социально-экономические перемены в совр. И. — либерализация и модернизация экономики, интеграция ее в мировую экономическую систему, процессы глобализации, а как следствие — масштабные структурные изменения в инд. социуме и возникновение «идейных лагун» — подпитывали и продолжают подпитывать идеологию хиндутвы. В этой связи большую роль играл внешнеполитический фактор: непрекращающаяся вражда с соседним Пакистаном, рост ислам. фундаментализма в мире, масштабные теракты с «мусульманским следом» в США и др. странах — все это способствовало расширению поля деятельности индусских коммуналистов. Тем не менее на парламентских выборах 2004 г. значительная часть 670-миллионного электората И. сделала выбор в пользу ИНК(И), который вернулся к власти при поддержке левого фронта и ряда региональных партий.

Пост лидера парламентской фракции и соответственно премьер-министра получил Манмохан Сингх (2004–2009). Возглавляемая ИНК(И) коалиция 12 партий, получившая название Объединенного прогрессивного альянса (ОПА), провозгласила своей целью возврат к традиц. идее общеинд. национализма и политике гармонизации конфессиональных и этнонациональных отношений.

Национализм трактовался как обеспечение равных прав и достойной жизни для каждого гражданина И. Приверженность принципу секуляризма для ОПА означала уважительное отношение ко всем религ. общинам и обеспечение возможности их свободного развития, а также борьбу с любыми проявлениями коммунализма как идеологии религиозно-общинного противостояния. Тем не менее в период нахождения у власти ОПА межрелиг. столкновения в стране не прекращались, а террористические акты в отношении как мусульман и индусов, так и др. представителей общин стали почти рядовым событием.

В социальной сфере, объявленной приоритетом в Единой национальной программе-минимум правящей партии, альянс делал ставку на поддержку наиболее обездоленных слоев общества. Был принят национальный Закон о гарантиях занятости в сельской местности, шло развитие сельской инфраструктуры в рамках проекта «Бхарат нирман» (Обустройство Индии), выделялись значительные средства на оказание поддержки фермерским хозяйствам и выполнение программ муниципального развития. Особое внимание уделялось защите прав социальных низов. Ключевым направлением стала сфера образования, на развитие которой в 2004–2008 гг. выделялось до 5% ВВП. На 2007–2012 гг. намечено 5-кратное (по сравнению с предыдущим 5-летним периодом) увеличение ассигнований на развитие высшего образования.

Правительство ОПА продолжило курс на модернизацию и либерализацию экономики страны. Проводился пересмотр приватизационной программы предшествовавшего правительства (НДА). Так, была прекращена практика продаж в частные руки прибыльных гос. компаний. Поощрялось привлечение иностранных инвестиций в нефтяную промышленность и энергетику. Экономика

страны демонстрировала устойчивый рост на уровне 8–8,5% с тенденцией к снижению до 7% в 2008/09 финансовом году под воздействием мирового экономического кризиса.

С нач. 90-х гг. в связи с радикальными изменениями на мировой политической арене И. пришлось пересмотреть внешнеполитическую стратегию. При сохранении общего курса на обеспечение собственной безопасности и расширение взаимовыгодного сотрудничества со многими гос-вами И. ориентировалась на укрепление своего статуса как ведущей азиат. державы. С уходом в прошлое социалистического лагеря и bipolarного мира произошло снижение международной значимости Движения неприсоединения. И., рассматривавшая эту орг-цию как основной канал своего влияния на решение мн. мировых проблем, предпринимала усилия по стабилизации ее деятельности и способствовала проведению очередных форумов глав гос-в и правительств неприсоединившихся стран (Последний, 15-й форум — июль 2009 г. в Шарм-Эль-Шейхе). Уделяя большое внимание региональному сотрудничеству в качестве лидера Ассоциации регионального сотрудничества стран Юж. Азии (СААРК создана в 1985), И. установила тесные контакты со всеми прибрежными странами бассейна Индийского океана, тем самым заметно расширила понятие региона. В свете проводившихся в стране экономических реформ наращивалось сотрудничество с развитыми странами Запада, а также с Японией. Первоочередными задачами на ближайшую перспективу И. считает налаживание диалога с Пакистаном, расширение дружественных связей с США, придание нового импульса взаимоотношениям со странами араб. мира.

В апр.—мае 2009 г. состоялись очередные выборы в центральный парламент страны. Как и в 2004 г., основные политические силы были представлены коалиционными объединениями ОПА во главе с ИНК(И) и НДА во главе с Бхаратия джаната партией, а также 3-м фронтом в составе левых и региональных партий.

Стратегия БДП была определена следующим образом: компетентное управление, развитие и безопасность. Избирательная кампания, проходившая под лозунгом «Способный лидер, действенное правительство», строилась на активном использовании име-

ни и имиджа лидера партии Л. К. Адвани, выдвинутого в качестве кандидата на пост премьер-министра.

ИНК(И) шел на выборы, делая ставку на «простого человека» и определяя в качестве основных целей обеспечение безопасности, достойной жизни и процветания всех граждан И. В предвыборном манифесте вновь говорилось о приверженности принципам секуляризма, национализма, социальной справедливости и курсу на поступательное экономическое развитие страны. Эта программа оказалась наиболее привлекательной для 714 млн инд. избирателей.

ОПА одержал убедительную победу, получив 262 из 543 мест в парламенте страны и право формирования кабинета министров, что стало возможным благодаря минимальной поддержке, необходимой для получения простого парламентского большинства в 272 голоса, к-рую оказали не входившие в альянс партии. На долю НДА пришлось 157 мест, и Адвани, признавая личную ответственность за поражение его партии и НДА на выборах, объявил об уходе с поста лидера оппозиции в нижней палате инд. парламента. Премьер-министром страны вновь стал Манмохан Сингх. Новый состав правительства был приведен к присяге 22 мая 2009 г.

Лит.: Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. М., 1979<sup>2</sup>; Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981; Sarkar S. Modern India, 1885–1947. Delhi, 1983; Bayly C. A. Indian Society and the Making of the British Empire. Camb., 1988; Володин А. Г. Индия: Становление институтов буржуазной демократии. М., 1989; Прусаускас А. А. Этнос, политика и гос-во в совр. Индии. М., 1990; Brass P. R. The Politics of India since Independence. Camb., 1990; Ванина Е. Ю. Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993; Representing Hinduism: The Constructions of Religious Traditions and National Identity / Ed. V. Dalmia, H. von Stietencron. Delhi, 1995; Kulke H., Rothermund D. A History of India. L.; N. Y., 1998<sup>3</sup>; История Востока. М., 1999. Т. 3: Восток на рубеже средневековья и нового времени / Ред.: Л. Б. Алаев, К. З. Ашрафян, Н. И. Иванова; 2004–2005. Т. 4: Восток в новое время (кон. XVIII — нач. XX в.) / Ред.: Л. Б. Алаев и др. 2 кн.; Клюев Б. И. Религия и конфликт в Индии. М., 2002; India after Independence: 1947–2000. New Delhi, 2000; McLeod J. The History of India. Westport (Conn.); L., 2002; The Eighteenth Century in Indian History: Evolution or Revolution? / Ed. P. J. Marshall. New Delhi, 2003; Белокрыцкий В. Я., Москаленко В. Н., Шаумян Т. Л. Южная Азия в мировой политике. М., 2003; Алаев Л. Б. История Востока: Учеб. пособие. М., 2007.

А. В. Бочковская

**Христианство в И. Появление христианства в Юж. Азии** связывается с проповедью ап. *Фомы* (также есть предания о проповеди апостолов *Матфея* и *Варфоломея*). О деятельности ап. *Фомы* в И. сообщается в преданиях южноинд. христиан, в работах раннехристианских авторов прп. *Ефрема Сирина*, блж. *Иеронима Стридонского*, святителей *Григория Богослова*, *Амвросия Медиоланского*, *Григория I Великого* и др. и в лит. памятнике «Деяния [Иуды] *Фомы*», созданном в период правления Александра Севера (нач. III в.).

Традиция, идущая от Оригена (*Евсевий Кесарийский*, *Сократ Схоластик* и др.), определяет область апостольской проповеди на северо-западе Индостана, в Парфии. Нумизматические и эпиграфические находки в районе г. Таксилы (35 км к северо-западу от г. Равалпинди, Пакистан) служат единственным подтверждением этой традиции. Правители Индо-Парфянского царства с центром в Таксиле выпускали в I в. по Р. Х. монеты с именами Гундофара (возможно, это имя носят 2 царя) и Гондофереса. В «Деяниях [Иуды] *Фомы*» имя Гундофар носит царь, поручивший ап. *Фоме* построить дворец.

Самые ранние археологические и эпиграфические свидетельства присутствия христиан в Юж. Азии представлены на Малабарском и Коромандельском берегах: могила ап. *Фомы* в Майлапуре (район совр. г. Ченнаи), медные таблички с дарственными надписями IV и VIII вв. и каменные кресты VI–IX вв.

Упоминания могилы ап. *Фомы* существуют с III в. В 1523 г. члены португ. комиссии по изучению и восстановлению дома апостола произвели вскрытие могилы, где были обнаружены костные останки, фрагмент железного предмета и глиняный сосуд. Однако результаты работы комиссии не позволили идентифицировать останки. Существует предание, что мощи ап. *Фомы* были перенесены в Эдессу, откуда они могли попасть в К-поль, а во время крестовых походов были доставлены в Ортону (Италия).

Три медные таблички IV в. (Кранганорские таблички) были переданы на сохранение несторианским митр. *Иаковом* (1503–1549) торговому представителю Португалии в Кочине в XVI в., после чего были утеряны. Согласно тексту табличек, сохранившемуся в иезуитской ру-



Резной крест в ц. ап. Фомы в Ченнаи (Мадрас). I в.

кописи в Британском музее, христиане получили 72 привилегии от раджи Черумана южноинд. династии Кулашекхаров, правившей в Керале в 800–1102 гг. Земельное пожалование и предоставление привилегий раджей этой династии Вирой Рагхавой Чакраварти христианам зафиксированы в Кранганорской табличке 774 г., которая хранится в Старой семинарии (Котгаям) Сирийской Маланкарской Церкви. К VIII в. относятся 5 сохранившихся Квилонских табличек о пожаловании земли и привилегий христианам Квилона (Коллама). Также сохранилась медная табличка подобного содержания 1225 г. В табличках помимо права на землю христианам давалось право на торговлю специями, золотом, серебром и драгоценными камнями.

Каменные кресты VI–IX вв. были найдены в 1547 г. на горе Св. Фомы на севере г. Ченнаи (3 креста) и в 1921 и 1924 гг. на севере княжества Траванкор (совр. шт. Керала, 2 креста). Все кресты могли быть сделаны на пожертвования одного человека, упоминаемого в надписях на крестах.

В И. не выявлены письменные источники раннего периода истории христианства. Одной из причин этого стало уничтожение рукописей на *Диамперском Соборе* 1599 г. из-за их несоответствия учению католич. Церкви. Только к XVI в. относятся первые записи преданий инд. христиан. В 1601 г. свящ. Фома из крест-

ви в Ниранама написал поэму на языке малаялам «Фома Парвом» (известна также как «Песнь Фомы Раббана»), используя предание, восходящее к основателю этого рода свящ. Малиакалу Фоме, к-рый был крещен ап. Фомой.

Согласно разным преданиям инд. христиан, ап. Фома прибыл в 52 г. по Р. Х. на Малабарский берег с о-ва Сокотры (есть упоминания и др. пунктов — Парфии, Египта) и основал 7 церквей, после чего отправился на Коромандельский берег. В 72 г., во время молитвы на горе вблизи Майлапура, он был убит. Это предание могло испытать влияние позднего предания о Фоме Кане, который поселился в Кранганоре вместе с Мар Иосифом, еп. Эдеским, священниками и 72 семьями христиан и иудеев в 345 г. Согласно преданию, упоминаемому в письме Малабарского еп. Мар Фомы проф. Лейденского университета Карлу Шафу (опубл. в 1714), Фома Кана считается создателем христ. Церкви в Индии и бенефициантом раджи династии Кулашекхаров.

Последователи Фомы Каны образовали 2 ветви, происшедшие от 2 жен (законной сирийской и местной) Фомы Каны (общее название 2 ветвей — «кнанайя»). От сирийской жены ведет происхождение «чистая ветвь» — теккумбхагар, представители к-рой проживают на юге совр. Кералы; от местной жены — «менее чистая ветвь» — вадаккумбхагар, представленная жителями Сев. Кералы. Вторая ветвь делится на 2 ветви — чистых кнанайя (махадевапаттанам) и кнанайя, смешанных с потомками сиро-персид. мигрантов, поселившихся в Куилоне в 823 г. (кураккениколлам). По другой версии, обе жены Фомы Каны были местные, но принадлежали к разным кастам — найаров и муккуванов. В наст. время кнанайя, соблюдающие эндогамию, насчитывают ок. 200 тыс. чел. Общим названием для потомков сирийцев, персов и евреев, мигрировавших в И., является «назрани».

До 1599 г. инд. христиане (*Малабарская Церковь*) подчинялись Ассирийской Церкви Востока, присылавшей архиепископа. Непосредственное управление в 345–1597 гг. осуществляли архидиаконы из клана Пакаломаттам, что позволяет говорить о непрерывном существовании христианских общин в И. с IV в.

**Христианство в условиях колониальной системы в Юж. Азии.** С кон. XIII в. на Востоке растет миссионерская активность католической Церкви. В этот период И. посетили францисканцы Николай из Ботры, Петр Кастельский, Андресджо Ассизский (они погибли в И.), Андрей из Перуджи, Герхард и Перегрин из Вильнёва, *Иоани из Монтекорвино* (в 1292–1293). Также в И. приехали францисканцы Фома из Толлентино, Иаков из Падун, Петр из Сиены, сопровождавший их груз. мон. Димитрий из Тифлиса и доминиканец Иордан Каталонский из Северака. Первые 4 миссионера погибли в 1321 г., последний вернулся в И. в 1331 г. как епископ Квилона. И. посетили также францисканцы Одорико Порденонский (в 1322) и Иоани Маришьолли (в 1345–1346). Все миссионеры были в И. с кратковременными визитами, а миссии их не имели успеха.

Захват португальцами Кочина и Кранганора в 1503–1504 гг. повысил миссионерскую активность в И. В 1518 г. была основана миссия францисканского ордена на п-ове Индостан, в 1533 г. — католич. епископская кафедра в Гоа, первая после временно существовавшей в XIV в. Квилонской. В 1542 г. в И. прибыли *иезуиты*, в 1548 г. — *доминиканцы*, в 1572 г. — *августинцы*, ок. 1600 г. — члены *Мальтийского ордена*, ораторианцы, *театинцы*. Попытки миссионеров укрепиться на побережье встретили противодействие со стороны местных правителей и мавров — мусульм. выходцев с Ближ. Востока, контролировавших внешнюю торговлю. Так, раджа Кочина в нач. XVI в. запретил своим подданным принимать католичество под страхом сурового наказания (в 1560 он был вынужден снять запрет).

Сочетание религ. факторов с политико-экономическими стало необходимым условием для распространения христианства в колониальный период. Это относится в первую очередь к ордену иезуитов и к одному из его основателей — Франциску *Ксаверию*, прибывшему в И. в 1542 г. в качестве папского нунция И. и Дальн. Востока. В нояб. 1544 г. он крестил неск. тыс. чел. из рыбацкой касты бхаратхов (или муккуванов). В 1544 г. Ксаверий взял на себя расходы колледжа св. Павла в Гоа. Он основал не менее 45 христ. общин, открыл иезуитские миссионерские

дома в Кочине и Малайпуре. Неск. раз посетил Юго-Вост. Азию (1545, 1547, 1549, 1552), побывал в Японии (1549–1551) и Китае (1552).

Одним из центров деятельности иезуитов, выполнявшим скорее политическую, чем миссионерскую функцию, стала Могольская миссия, основанная в результате неск. поездок иезуитов ко двору могольского падишаха Акбара: в 1580–1583 гг. под рук. Родольфо Аквавивы; в 1591 г. под рук. Дуарте Лейтао; в 1595–1605 гг. под рук. внучатого племянника Франциска Ксаверия — Жерома Ксаверия. Количество обращенных этой миссией не было велико, зато к ним проявляли интерес Моголы: Джахангир давал им аудиенции, его племянники приняли крещение (но неск. лет спустя вернулись в ислам). Могольская миссия стала первой в Гималайском регионе, ее членов часто сопровождали торговые агенты.

В кон. XVI в. иезуиты попытались подчинить богатую общину индийских христиан, воспользовавшись смертью еп. Мар Абрахама. В 1595 г. в португ. колониальные владения в И. прибыл примас Индий иезуит Алежу ди Менезиш, архиеп. Гоа. Папа Римский *Климент VIII* направил ему 2 послания с указанием узнать вероисповедание еп. Серрского Мар Абрахама и, если тот окажется еретиком или умрет, назначить апостольского викария главой Малабарской Церкви. Перед смертью в 1597 г. еп. Мар Абрахам избрал своим преемником архидиак. *Георгия* († 1637). Архиепископ Гоа назначил епископом Серрским ректора семинарии в г. Вайпикотта иезуита Франсишку Родригиша (Роса; 1557–1624). Не смирившийся с этим архидиакон призвал на Соборе в Ангамали не принимать епископов из Рима и не допускать изменений в вероучении. Алежу ди Менезиш отменил назначение, т. к. архидиакон был признан всеми инд. христианами. На встрече в Кочине в 1598 г. ди Менезиш и Георгий достигли согласия после обещания последнего отречься от несторианского учения, исправить богослужебные книги и подчиниться Римскому папе.

20–29 июня 1599 г. был проведен Диамперский Собор, в к-ром участвовали 153 клирика, 660 мирян от приходов, представители португ. и инд. властей. Инд. христиане приняли *Filioque*, иконопочитание, католич. учение о Пресв. Деве Марии.

В богослужение были введены чтение Никейского Символа веры, поминание Римского папы, отменялись преломление и напоение вином хлеба — всего внесено 20 изменений



Базлика «Младенец Иисус» в Велье-Гоа (Ст. Гоа). 1594–1698 гг.

(сир. яз. богослужения был сохр.). Свящ. Писание привели в соответствие с *Вульгатой*. Были запрещены книги, к-рые содержали несторианское учение. Нововведениями стали *целибат* и *инквизиция*, заменившая местную практику *ордалий*.

Латинизация инд. христиан по времени совпала с попытками найти точки соприкосновения зап. и вост. культур в рамках «мадурайского эксперимента» иезуитов, одобренного архиеп. Алежу ди Менезишем. Инициатором эксперимента был Роберто де Нобили, считавший необходимым приспособить зап. христианство к местным обычаям и традициям, чтобы оно стало понятным в инд. контексте, для чего следовало использовать в богослужениях индусские священные тексты, к-рые для И. заменяют ВЗ, что помогло бы христианам избавиться от образа «чужаков». Критика подобных форм деятельности иезуитов в И. со

«*Omnium sollicitudinum*» папы Бенедикта XIV).

В 1572 г. численность католиков в И. составила 280 тыс. чел. До нач. XVII в. католическая община росла самыми быстрыми темпами за всю свою историю. Однако политические, военные и эконо-

мические неудачи португальцев отрицательно сказывались на положении миссионеров. После прихода к власти Шах

Джахана, изгнавшего португальцев из Бенгалии в 1632 г., закрылись некр-ые иезуитские миссии на территории империи Моголов. Во 2-й пол. XVII в. голландцы положили конец португ. владычеству на побережье. Пока сохранялась угроза возвращения португальцами своих бывш. владений, руководство Голландской Ост-Индской компании ограничивало деятельность католич. миссионеров.

Католич. Церковь провела адм. реформу для освобождения приходов от политической зависимости. В 1637 г. был создан викариат Декана (в 1669 переименованный в викариат Великих Моголов, а в 1820 — викариат Бомбея), в 1659 г. — викариат Малабара и в 1671 г. — викариат Канары. Приходы были разделены на подчинявшиеся португ. короне и Папскому престолу. Двойная юрисдикция сразу же вызвала продолжительный конфликт между Лиссабоном и Римом, во время которого были прерваны отношения между властями Португалии и иезуитами, изгнанными



Храм Непорочного зачатия в Велье-Гоа (Ст. Гоа). XVI в.

из португальских владений в 1759 г. Кульминацией конфликта стал разрыв отношений между Португалией и Пап-

ским престолом в 1838–1857 гг. Только в 1928 г. была ликвидирована двойная юрисдикция. Ослабление католич. Церкви создало условия для активных дей-

ств. Только в 1928 г. была ликвидирована двойная юрисдикция.

Ослабление католич. Церкви создало условия для активных дей-

ствий инд. христиан, недовольных латинизацией. В 1653 г. ок. 200 тыс. чел. произнесли клятву у поклонного креста в Маттанчери (шт. Керала) о неподчинении католич. Церкви. Для урегулирования конфликта папа Римский *Александр VII* направил на Малабарский берег голл. кармелитов, к-рым удалось вернуть в католич. Церковь к 1662 г. 72% приходов с сохранением их обрядности. В результате раскола образовались 2 Церкви. Во-первых, Сиро-Малабарская католическая Церковь, или Пажайакуру, где до 1896 г. епископами были только кармелиты-европейцы. В 1896 г. папа *Лев XIII* принял решение об образовании 3 апостольских викариатов, главами которых стали местные священнослужители. Во-вторых, Сирийская яковитская Церковь Индии, или Путтанкуру, подчинившаяся в 1665 г. Сирийской яковитской Церкви. Прибывший в 1665 г. еп. Иерусалимский Мар Григорий Абд аль-Джалиль († 1671) совершил хиротонию члена клана Пакаломаттом Мар Фомы († 1670) во митрополита Маланкарского с назначением на должность главы Церкви, внес изменения в церковную жизнь, отказавшись от *Filioque* и положений Вселенских Соборов, кроме первых 3, заменив опресноки квасным хлебом и католические облачения сирийскими, обеспечив признание формулы о единой богочеловеческой природе Христа.

В нач. XVIII в. представитель несторианского католика Илии XI († 1722) митр. Азербайджанский Гавриил († 1730) вернул Ассирийской Церкви Востока 42 католических прихода, которые после его смерти перешли в юрисдикцию Сирийской яковитской Церкви. Однако в 1-й пол. XVIII в. иезуиты и кармелиты не оставляли попыток подчинить отколовшихся индийских христиан, о чем свидетельствуют многочисленные просьбы последних к Датской Ост-Индской компании о защите. В 1731 г. такая защита была гарантирована.

Датская Ост-Индская компания активно помогала протестант. миссионерам, к-рые до нач. XVIII в. не занимались обращением местного населения, концентрируя внимание на работе с европейцами. В 1706 г. в дат. колонию Транкебар прибыли первые миссионеры Генрих Плутшау (1677–1746) и Бартоломео Цигенбальг (1683–1719), на к-рых кор.

Дании и Норвегии Фредериком IV была возложена миссия просвещения местного населения. Считая, что взрослые индийцы невосприимчивы к его проповеди, Цигенбальг в основном изучал местные религии и культуры, а также создал школы для детей коренного населения.

В нач. XVIII в. предпринята 1-я попытка англикан начать миссионерскую деятельность. С 1728 г. на юге И. стало действовать Об-во по распространению христ. знания англикан. Церкви, пославшее в Калькутту миссионера Абрахама Кларка,



*Кафедральный собор  
вмц. Екатерины (собор Се)  
в Велье-Гоа (Ст. Гоа).  
1552–1612 гг.  
(освящен в 1640).  
Архитекторы Х. Симао,  
А. Аргуэйро*

к-рый, оставив миссионерское служение, устроился капелланом в Британскую Ост-Индскую компанию.

В 80-х гг. XVIII в. Типу Султан, правитель Майсура (ныне Карнатака), проводивший исламизацию на подвластных ему территориях, разрушил католич. миссии на зап. побережье И., сиро-яковиты вынуждены были перенести церковный центр из Ангамали в Коттаям. Отсутствие политической стабильности в XVIII в. привело к сокращению католич. общины с 800 тыс. в 1700 г. до 500 тыс. чел. в 1800 г. В этот же период была разрушена экономическая основа благосостояния общины «назрани», к-рая пришла в упадок.

Окончательное установление контроля Британской Ост-Индской компании над Южной Индией в кон. XVIII в. создало условия для изменения религ. политики компании. До сер. 90-х гг. XVIII в. компания поддерживала местные индуистские и мусульм. религ. институты, спонсировала изучение местных религий и запрещала христ. миссии. Поэтому Дж. Томас и У. Кери, первые миссионеры Баптистского миссионерского об-ва, основали в 1800 г. миссию в дат. владениях Серампур (Фредерикснагар). Деятельность миссионеров, крестивших в 1800–1821 гг. 1407 чел., вызвала недовольство

Ост-Индской компании, глава к-рой безрезультатно требовал от дат. правителя Серампура изгнать миссионеров.

В 1805 г. была опубликована брошюра англ. капеллана Ост-Индской компании в Калькутте К. Бьюкенена о христ. миссии в И., ставшая поводом для дебатов о праве миссионеров работать на территории Ост-Индской компании. В поддержку миссионеров выступил брит. парламент.

Под давлением брит. парламента Ост-Индская компания в 1813 и 1833 гг. разрешила миссионерам вести работу на своей территории. Принципы организации Серампурской

миссии (создание экономических поселений, использование

учебных заведений как основных инструментов обращения) были восприняты большинством протестант. миссионеров в И. К 1837 г. были образованы протестант. центры в Зап. Бенгалии (Калькутта, Катва, Сури), Вост. Бенгалии (Джессор, Динаджпур, Дхака (ныне Дакка), Читтагонг), Бихаре (Монгхир (ныне Мунгер)), Сев.-Зап. Индии (Аллахабад, Агра, Дели).

Отдельным направлением протестант. деятельности были безуспешные попытки реформации Сирийской яковитской Церкви Индии. От этой Церкви отделились 2 группы. В 1773 г. митр. Кирилл († 1802), чья хиротония не была признана главой Церкви Мар Дионисием († 1808), основал на территории брит. колонии Малабарскую Независимую Сирийскую Церковь Тхойжийура с западно-сир. обрядом.

В нач. XIX в. возросло влияние на сир. христиан Миссионерского об-ва англикан. Церкви. С его помощью было осуществлено 1-е издание перевода Библии с сир. языка на малаялам (1811) и создана Старая семинария в Коттаяме (1813). Миссионерское об-во собиралось провести ряд церковных реформ, но его решение не было принято на Соборе 1836 г. в Мавеликаре, после чего произошел разрыв отношений с Сирийской

яковитской Церковью Индии, к-рая в итоговом документе Собора заявила о своей приверженности вере отцов. Тем не менее вскоре появилась группа реформистов во главе с преподавателем Старой семинарии Авраамом Мальпаном. Его племянник диак. Матфей в 1842 г. получил титул митрополита с именем Мар Афанасий Матфей († 1877) от Антиохийского патриарха Игнатия Илии II и был поддержан представителями англ. колониальной администрации. Глава Сирийской яковитской Церкви Индии митр. Чеспад Мар Дионисий IV († 1855) признать его отказался. Для урегулирования конфликта И. посетил в 1875–1877 гг. патриарх Игнатий Петр IV, к-рый на Соборе 1876 г. в Мулантхуртхи отлучил Мар Афанасия Матфея, учредил Христианский сирийский совет с адм. комиссией для управления Церковью и рукоположил 7 епископов для созданных епархий. В 1888 г. произошел окончательный раскол и была образована Малабарская Сирийская евангелическая ассоциация Мар Фомы с центром в Тирувалле (шт. Керала, известна как Сирийская Малабарская (или Маланкарская) Церковь Мар Фомы), к-рую возглавил сын Авраама Мальпана Фома Мар Афанасий († 1893). В наст. время и Малабарская Независимая Сирийская Церковь Тхожийура и Сирийская Малабарская Церковь Мар Фомы находятся в общении с англикан. Церковью.

Последствия восстания сипаев 1857–1858 гг. привели к значительным изменениям в статусе и структуре христ. общин. 1 мая 1858 г. кор. Виктория издала манифест о передаче управления И. брит. короне, о ликвидации Ост-Индской компании и о религ. нейтралитете. На практике это означало, что возможно открывать новые христ. миссии, заниматься медициной и образованием. Расширение социальной активности миссионеров привело в кон. 50-х гг. XIX в. к групповому переходу в христианство низших и средних слоев населения И. без разрыва социальных связей. Это явление охватило низкие и средние касты и племена во всех регионах Юж. Азии. В большей степени оно коснулось протестант. церквей, на юге И. в меньших масштабах — католич. миссий. Духовные, социальные и материальные факторы движения были наиболее эффективны в условиях



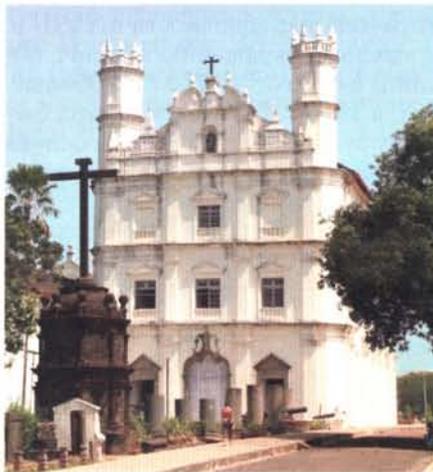
Антиохийского Патриарха Игнатия Абдулмасиха II. В 1910 г. новый Антиохийский Патриарх Игнатий Абдаллах II

*Собор св. Казана в Велье-Гоа (Ст. Гоа). 1651 г.*

(† 1915) отлучил главу Сирийской яковитской Церкви Индии митр. Геваргезе Мар Дионисия VI († 1934) и поставил на его

место Павла Мар Афанасия († 1953). Христианский сирийский совет и дистриктный суд Тривандрама признали данное решение незаконным. Дионисий VI остался главой Церкви, даже несмотря на то, что в 1912 г. низложенный Антиохийский Патриарх Игнатий Абдулмасих II провозгласил митр. Канданадского Католикосом Востока с именем Моран Мар Василий Павел († 1914), т. е. главой автономной Церкви.

В 1926 г. 5 епископов из клира Католикоса обратились к Римско-католической Церкви с просьбой принять их с сохранением сир. литургии и епархий. В 1930 г. в католич. Церковь были приняты 2 епископа (в т. ч. основатель монашества в Сирийской яковитской Церкви Индии Геваргезе Мар Иваниос († 1953)), священник, диакон и мирянин, основавшие Сиро-Маланкарскую католическую Церковь. В 1932 г. Папский престол создал для этой Церкви архиеп-ство Тривандрам с викариатством в Тирувалле. Т. о., в католич. Церкви И. возникли 3 структуры со своими иерархиями: митрополии Агры, Бомбея, Калькутты, Гоа, Мадраса, Пондишери, Вераполи в И. и Коломбо на о-ве Цейлон с 19 еп-ствами, 3 апостольскими викариатствами и 4 апостольскими префектурами (конкордат 1886 г.); Сиро-Малабарская католическая Церковь (1887); Сиро-Маланкарская католическая Церковь (1932).



*Церковь св. Франциска Ассизского в Велье-Гоа (Ст. Гоа). 1661 г.*

В 1930 г. И. посетил Антиохийский Патриарх Игнатий Илия III († 1932), к-рый, не признавая католикосат Сирийской яковитской Церкви Индии, аннулировал отлучение ее главы Дионисия VI. В 1934 г. церковный совещательный орган Сирийская христианская ассоциация принял устав этой Церкви и утвердил новое название — «Сирийская Маланкарская православная Церковь». В 1938 г. была создана 1-я

стала больше, чем количество др. религ. общин.

В нач. XX в. произошел раскол сиро-яковитов, вызванный низложением тур. правительством в 1905 г.

епархия этой Церкви за пределами Кералы в связи с расселением членов Церкви за пределами традиц. областей проживания. В 1958 г. Патриарх Игнатий *Иаков III* († 1980) признал Католика Мар Василия *Геваргезе II* († 1964) главой Сирийской Маланкарской Церкви.

Процесс церковной трансформации затронул и протестантов. В 1919 г. в Транкебаре начались консультации о слиянии южноинд. протестантских орг-ций в Церковь Юж. Индии. Одним из лидеров на переговорах был первый инд. англикан. Церкви В. С. Азария. Он считал, что интеграция христиан без общинных связей соответствовала процессу формирования инд. нации. Протестант. орг-ции Сев. Индии начали переговоры о соединении в Церковь Сев. Индии в 1929 г.

Значительный вклад в приобщение христиан к борьбе за независимость И. сделал Бхавани Чаран Банерджи, известный под именем Брахмабандхав Упадхья (1861–1907). 26 февр. 1891 г. он был крещен англикан. священником. В знак протеста против брит. колониального владычества он отказался от посещений церковных служб, а в сент. того же года в Карачи перешел в католичество. В 1902 г. Упадхья совершил путешествие в Европу, где читал лекции об индуизме, встречался с католич. иерархами. По возвращении в И. Упадхья продолжил антиколониальную борьбу, в 1907 г. был посажен в тюрьму по обвинению в подстрекательстве к мятежу. Через неск. дней после ареста он умер. В кон. XIX — нач. XX в. исследователи впервые обратились к проблеме взаимоотношений христиан (и христианства) и индийской нации. Упадхья был одним из первых индийцев, разрушивших «неразделимое целое», в виде которого воспринимались западная цивилизация и христианство. Другим человеком, внесшим значительный вклад в «национализацию» христианства, был Садху Сундар Сингх (1889–?), член сикхской общины, принявший христианство в 1905 г. Сингх считал, что проповедь христианства может быть успешной только в случае ее ведения на понятном верующим языке. В 1929 г. он отправился в миссионерскую поездку в Тибет. Дальнейшая его судьба неизвестна.

В сер. XIX — 1-й пол. XX в. возникли Христианская ассоциация молодежи (1857), Всеиндийская конфе-

ренция индийских христиан (1910), Студенческое христианское движение (1912), Молодежный христианский совет действия (1938) и др. Европ. миссионеры приветствовали создание ИНК в 1885 г. и призывали христиан вступать в него. Когда стала очевидна независимая от колониальных властей позиция ИНК, строившего идеологию с использованием элементов индуизма, мн. хрис-



*Церковь Пресв. Богородицы в Коттаяме (шт. Керала), 1579 г.*

тиане перестали поддерживать ИНК. На позицию миссионеров повлияло решение, принятое властями Британской Индии после первой мировой войны, брать со всех миссионеров клятву о невмешательстве в политику, о подчинении властям и сотрудничестве с ними.

Нек-рые миссионеры приняли активное участие в национальном движении: Ч. Ф. Эндрюс (1871–1940), друг М. Ганди, президент Всеиндийского конгресса профсоюзов в 1925 и 1927 гг.; Л. М. Шифф, секретарь Дж. Неру; Э. С. Джонс и др. Последний создал политическую концепцию «Царства Божия», в основе к-рой лежали идеи, заимствованные из доктрин протестантизма, индийского национализма и советского опыта построения социалистического общества (он посетил СССР в 1934). Ключевыми элементами концепции миссионера были освобождение, взаимодействие, социально-экономическая справедливость, равенство.

**Христианство в независимой И.** После деколонизации Юж. Азии в 1947 г. был завершен процесс слия-

ния протестант. орг-ций. 27 сент. 1947 г. была основана Церковь Юж. Индии (инд. штаты Тамилнаду, Андхра-Прадеш, Керала, Карнатака и Цейлон), в которую вошли Англиканская Церковь Индии, Пакистана, Бирмы и Цейлона (до 1947 она называлась Церковь Индии), Пресвитерианская церковь и Объединенная церковь Южной Индии (включала с 1908 Конгрегационалистскую и Методистскую церкви). 29 нояб. 1970 г. была основана Церковь Северной Индии (И., Пакистан, Бирма), в к-рую вошли Объединенная церковь Северной Индии (включала Конгрегационалистскую и Пресвитерианскую церкви), Англиканская Церковь Индии, Пакистана, Бирмы и Цейлона, Британская и Австралийская методистская церкви, Совет баптистских церквей Сев. Индии, Церковь братства и Последователи Христа.

Особые условия заставили создать в 1970 г. Объединенную церковь Пакистана, часть к-рой после образования Народной Республики Бангладеш 16 дек. 1971 г. была названа Объединенной церковью Бангладеш. В 1981 г. была образована Лютеранская Церковь Бангладеш, объединяющая носителей бенг. языка.

Разделение христ. общин стало реакцией на рост национализма в регионе. Ключевыми понятиями в жизни христиан не только И., но и всей Азии стали «служение» и «диалог». В нояб. 1970 г. на Манильской встрече католич. епископов Азии, создавших Федерацию конференций азиат. епископов, было решено, что «служение» означает привлечение в церковную жизнь бедных и маргинальных слоев азиат. общества. Второе понятие получило развитие после *Ватиканского II Собора*, на котором были приняты декреты об экуменизме (*Unitatis redintegratio*, 21 нояб. 1964), о нехрист. религиях (*Nostra aetate*, 28 окт. 1965). В последнем декрете отмечалась необходимость уважительного отношения Церкви к нехрист. религиям и их пути познания Бога. Папа Римский Иоанн Павел II объединил эти понятия в программе «Новая евангелизация»: диалог с бедными, диалог с др. азиат. религиями, диалог с азиат. культурой. В И. одним из инструментов диалога стали ашрамы, первый из к-рых, «Сачирананда», был основан в 1948 г. католич. пресвитерами Ж. Моншаненом и А. Ло. Ашрам стал одним из

центров христ. осмысления религиозного опыта И., межрелиг. диалога. В 1958 г. в Курисумале был основан ашрам, являющийся монашеской общиной цистерцианского устава, использующей инд. аскетические практики и католич. богослужение западносир. обряда.

В 1973 г. были сформулированы позиция церкви и основная цель ее деятельности, заключающаяся в выражении духа, мысли и жизни всемирной церкви в условиях и формах И., при сохранении всех тех духовных ценностей, к-рые принадлежат инд. наследию. В 1975 г. Патриарх Игнатий Иаков III отстранил Католика Мар Василия Оугена и назначил главой Сирийской Маланкарской Церкви митр. Мар Филоксеноса с именем Мар Василий Павел II. Группа Католика не приняла это назначение и выбрала предстоятелем Василия Мар Фому Матфея. В 1995 г. Верховный суд И. постановил, что церковный устав 1934 г. распространяется на обе группы внутри единой правосл. автокефальной церкви, законным главой к-рой является Католикос, тогда как Антиохийский Патриарх выполняет функцию духовного предстоятеля.

Наиболее острой проблемой в жизни христиан совр. И. является вопрос о миссии. Христ. депутаты Учредительного собрания добились того, что в 25-й ст. Конституции И. закреплены свобода вероисповедания, право отправлять религ. обряды и вести религ. пропаганду при условии, если реализация этого права не приведет к нарушению общественного порядка, попранию основ морали и не нанесет вреда здоровью народа. После принятия этой статьи стало возможным ограничение деятельности иностранных миссионеров. В 1955 г. правительство объявило об ужесточении политики в отношении миссионеров. С сер. 60-х гг. было прекращено предоставление постоянного вида на жительство иностранным миссионерам. Время их пребывания в стране было ограничено сроком действия туристической визы, к-рая выдается на месяц и продлевается до 3 месяцев. В 1999 г. власти отказались смягчить визовый режим для миссионеров.

Попытки провести через центральные законодательные органы правовые акты, сужающие возможности для перехода из одной религии в другую, не увенчались успе-

хом. Однако законодательные собрания нек-рых штатов приняли законы об ограничении миссионерской деятельности: Закон о свободе религии в Ориссе 1967 г., Закон о свободе религии в Мадхья-Прадеше 1968 г., Закон о свободе религии в Аруначал-Прадеше 1978 г., Закон о запрете принудительного обращения в Тамилнаде 2002 г., Закон о свободе религии в Гуджарате 2003 г. Для этих законов общими являются следующие положения: все лица, собирающиеся поменять вероисповедание, должны сообщить об этом местным властям, в противном случае им грозит штраф; все лица, пытающиеся обратиться в свою религию других посредством обмана, мошенничества и обольщения, наказываются тюремным заключением и/или штрафом (при этом не объясняются термины «мошенничество», «обольщение» и «принуждение»); наказание усугубляется, если обращенный является низкокастовым индийцем, женщиной или несовершеннолетним. Эти законы приняты в штатах с высоким процентом территорий, на которых проживают племена. Помощь отсталым слоям населения, осуществляемая христианами, направлена на приобщение их к совр. условиям жизни, нехватку больниц и школ восполняют католич. и протестант. орг-ции. Наличие христ. общин сыграло важную роль в процессе образования штатов Нагаленд (1962), Мегхалая, Мизорам (1972), Джаркханд, Чхаттисгарх (2000) и способствовало социально-политическому развитию племенных районов: распространению миссионерами совр. методов хозяйствования, санитарных навыков и грамотности.

В 2001 г. христ. общины объединили 2,34% населения страны. Они принадлежат на юге И., где проживает большая часть христиан, к 3 дохалкидонским вост. и 3 католич. церквям, а также к 879 протестант. орг-циям, к-рые представлены во всех регионах страны. Протестанты преобладают среди христиан севера и северо-востока И. 17,75% инд. христиан связывают свое происхождение с деятельностью ап. Фомы и принадлежат к Сирийской Маланкарской Церкви (9,45%), Сирийской Яковитской Церкви Индии (4,83%), Сирийской Малабарской Церкви Мар Фомы (3,39%), Независимой Сирийской Малабарской Церкви Тхожийура (0,08%). Больше полови-

ны инд. христиан (58,51%) принадлежат к Римско-католической Церкви латинского обряда (44,06%), Сиро-Малабарской католической Церкви (13,15%) и Сиро-Маланкарской католической Церкви (1,3%). Многочисленную группу (18,1%) составляют христиане Церкви Северной Индии (3,74%), Церкви Южной Индии (11,73%) и др. протестант. церквей (2,63%).

### *Русское Православие и И.*

В XIX в. РПЦ активизировала отношения с древними Вост. Церквями — Армянской, Коптской и Эфиопской. Это побудило представителей Сирийской Маланкарской Церкви обратиться в 1851 г. к рус. послу в К-поле с предложением начать переговоры о сближении с РПЦ. В кон. XIX в. аналогичное предложение от одной из южноинд. общин, насчитывающей 15 тыс. чел., получил русский путешественник А. И. Выгорницкий. В 1904 г. в С.-Петербург направил письмо прот. посольской церкви в Лондоне Евгений Смирнов, к к-рому обратились представители южноинд. общины, насчитывающей 2 тыс. чел., с просьбой о присоединении к Православию. Однако все эти обращения не привели к сближению инд. христиан с РПЦ.

После революции 1917 г. группа рус. эмигрантов (более 300 чел.) оказалась в И. Для их окормления в 1931 г. митр. Евлогий (Георгиевский) направил в И. иером. Андроника (Елпидинского). В 1931 г. произошла 1-я встреча с главой Сирийской Маланкарской Церкви Католикосом Моран Мар Василием Геваргезе II. Он посетил Антиохийского Патриарха Игнатия Илию III. На встречах Католикос и др. члены Церкви говорили о необходимости воссоединения с семьей правосл. Церквей, о чем иером. Андроник сообщил митр. Евлогию. Между митрополитом и главой Сирийской Маланкарской Церкви завязалась переписка.

В 1932 г. иером. Андроник поселился в мон-ре Бетани-ашрам Сирийской Маланкарской Церкви (близ Вадассерикары, Траванкор). В нач. 1933 г. он выступил с докладом о правосл. учении на конвенции Сирийской Маланкарской Церкви в Патантане. Его доклад был переведен позже на малайял и издан монастырем Бетани-ашрам. Из мон-ря иером. Андроник переехал в Патанатурам, в англ. школу св. Стефана. Это позволило ему как пастырю ездить по



ций с Сербской Православной Церковью, признанной в лице Патриарха Варнавы (Росича), что

*Будущий имп. Николай II (слева) и греч. принц Георгий (справа) у махараджи г. Бенарес (Варанаси). Фотография. 1891 г.*

лучше др. правосл. Церквей воссоединение может осуществить РПЦЗ, и обещавшей полную под-

держку в этом деле, митр. Анастасий в нояб. 1935 г. направил письмо Католикосу с просьбой прислать официальное исповедание веры с подписью архиереев.

В февр.—марте 1936 г. И. посетил еп. Димитрий. В сент. 1936 г. Архиерейский синод заслушал его доклад, в котором были отмечены искреннее желание маланкарцев соединиться с РПЦЗ и готовность Сирийской Маланкарской Церкви идти на уступки в вопросе о Соборах. Заслушав доклад еп. Димитрия, Архиерейский Собор РПЦЗ 28 сент. 1936 г. постановил основать православную миссию в Малабаре.

В кон. 1936 — нач. 1937 г. И. посетил митр. Загребский *Досифей (Васич)*, к-рый 24 янв. по просьбе митр. Евлогия и с благословения Патриарха Сербского Варнавы возвел иером. Андроника в сан архимандрита.

9 июля 1937 г. Архиерейский синод утвердил архиеп. Камчатского *Нестора (Анисимова)* на должность главы Православной духовной миссии в И., а игум. *Филарета (Вознесенского)* — его сотрудником. Изыскание средств и выбор других сотрудников миссии были поручены архиеп. Нестору, к-рый, не сумев добиться финансовой помощи от Архиерейского синода, Русской духовной миссии в Палестине и дальневост. архиереев, основал 15 июня 1938 г. в Лондоне «Братство святого апостола Фомы». «Почетной высококой покровительницей» братства стала вел. кнг. Ксения Александровна, председательницей — Е. Г. Голицына. Финансовая помощь Сербской и Болгарской Православных Церквей составила основную сумму, к-рой располагал архиеп. Нестор для поездки в И. Изучая вопрос о соединении с Сирийской Маланкарской Церковью, архиеп. Нестор пришел к выводу, что с догматической сто-

роны нет препятствий для соединения, а отличие в обрядах (почитание «Диоскора, Севира, Филоксена и др. деятелей александрийского монофизитства») может быть сохранено «как местнотворимый обычай». В 1938 г. он в сопровождении архим. *Нафанаила (Львова)* прибыл в И. Во время визита было согласовано воссоединение с РПЦЗ. Офиц. церковное воссоединение было намечено на 1939 г. Очевидно, эти планы не были еще утверждены Архиерейским Собором РПЦЗ.

Временный успех был достигнут архиеп. Нестором на Цейлоне, где с 1900 г. существовали «независимые католики» в составе 17 приходов, отколовшихся от Римско-католической Церкви из-за конфликта с орденом иезуитов. Они обратились с просьбой принять их в К-польский Патриархат, который выдвинул оскорбительное для них требование перекреститься. Антиохийский Патриархат согласился принять их, но не предпринял никаких офиц. действий. К приезду архиеп. Нестора община почти распалась, сохранился 1 приход ап. Павла в центре Коломбо. Архиеп. Нестор принял в дар храм и др. приходскую недвижимость. Юридическая передача храма была осуществлена 9 нояб. 1938 г., после чего архиеп. Нестор отправился в Харбин, оставив архим. Нафанаила в приходе ап. Павла. После отъезда Нестора иезуиты оспорили законность передачи прихода в суде, но в окт. 1939 г. суд признал передачу храма законной. Не удалась и попытка отобрать храм силой. Архиерейский синод РПЦЗ решил начать миссионерскую работу на Цейлоне и потребовал, чтобы игум. Филарет срочно выехал на остров. Предполагали, что численность общины может увеличиться за счет англиканской Церкви, среди членов которой наблюдалось сильное движение в сторону Православия, и католиков. Однако ошибки архим. Нафанаила привели к закрытию миссии.

В 1948 г. архим. Андроник получил приглашение переехать в США. По мнению архимандрита, переезд должен был привлечь внимание правосл. Церквей к вопросу единения. 13 мая 1949 г., передав официально свой скит Сирийской Маланкарской Церкви с сохранением прав на него, архим. Андроник отправился из И. в США. Он скончался в 1958 г.,

окрестностям Патанapuraма и по всему Траванкору. Иногда русские, жившие в И., приглашали его для совершения треб в Калькутту, Бомбей, Бангалор, по дороге он заезжал в португ. колонию Гоа; по документам, выданным ему в Парижской правосл. митрополии, он являлся священником, назначенным в И. окормлять рус. правосл. христиан. Рождество и Пасху он проводил в рус. общинах. В Калькутте было ок. 80 русских и местные армяне предоставляли им для праздничных богослужений свою кладбищенскую церковь; в Бомбее и Дели русских было меньше.

Стремясь восстановить единство Маланкарской Церкви, разделенной на 2 партии — Католикоса и яковитского Патриарха, Католикос вместе с 2 клириками посетил в 1934 г. нового яковитского Патриарха Мар Игнатия *Ефрема I* Бар Саума (1933–1957). Перед поездкой иером. Андроник дал Католикосу рекомендательные письма в Русскую духовную миссию в Палестине, где Католикос познакомился с окормлявшим ее архиеп. *Анастасием (Грибановским)*, возглавившим в авг. 1936 г. РПЦЗ. Архиеп. Анастасий отметил, что у маланкарцев есть сознательное желание соединиться с правосл. Церквами. Он предложил им прислать письменное изложение их веры. После Собора Сирийской Маланкарской Церкви, состоявшегося в дек. 1934 г., на к-ром был принят устав Церкви, частным порядком текст устава был выслан. Архиерейский синод РПЦЗ в окт. 1935 г. определил, что основное разногласие заключается в признании маланкарцами только первых 3 из 7 Вселенских Соборов. Было решено направить в И. представителя Архиерейского синода еп. Хайларского *Димитрия (Вознесенского)*. После консульта-

так и не добившись прогресса в деле единения Церквей.

С нач. 60-х гг. активизировались отношения между РПЦ и Сирийской Маланкарской Церковью. В 1961 г.



Свящ. Алексей Трубоч совершает богослужение у гробницы ап. Фомы в Ченнаи (Мадрас). Фотография. 2 янв. 2005 г.

И. посетила делегация во главе с митр. Ленинградским и Новгородским *Никодимом (Ротовым)*, к-рая провела неофиц. богословские собеседования с представителями этой Церкви. В 1967 г. СССР посетила офиц. делегация Сирийской Маланкарской Церкви. Следующие собеседования были проведены во время визита в И. делегации РПЦ во главе с архиеп. Минским и Белорусским *Антонием (Мельниковым)* в 1969 г. С этого времени представители Сирийской Маланкарской Церкви стали приезжать на обучение в духовные школы РПЦ. Осенью 1976 г. глава Сирийской Маланкарской Церкви Католикос Василий Мар Фома Матфей I в сопровождении иерархов, священнослужителей и мирян посетил СССР. Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Пимен* наградил Католикоса орденом св. кн. Владимира. Во время визита инд. делегаты посетили Одессу, Ереван, Львов, Загорск (ныне Сергиев Посад) и Ленинград, где Католикос получил диплом почетного члена ЛДА. По приглашению Сирийской Маланкарской Церкви в нач. 1977 г. Патриарх Московский и всея Руси *Пимен* посетил И. В делегацию также вошли митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Поярко)*, председатель ОВЦС архиеп. Пензенский и Саранский *Мелхиседек (Лебедев)* и секретарь Святейшего Патриарха прот. М. *Стаднюк*. В 1980–1990 гг. сохранялся постоянный диалог как на двусторонней основе, так и в рамках международных орг-ций и инициатив.

С 90-х гг. начался новый этап отношений РПЦ и И. В ответ на письмо

правосл. россиян, работавших в И., в 1998 г. была установлена практика ежегодного посещения И. священнослужителями РПЦ для проведения пасхальных и рождественских богослужений. В 2003 г. И. посетил представитель РПЦ при европ. орг-циях еп. По-

дольский *Иларион (Алфеев)* (ныне архиепископ Волоколамский, председатель ОВЦС). В дек. 2006 г. И. с архипастыр-

ским визитом посетил председатель ОВЦС митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл (Гундяев)*; ныне Патриарх Московский и всея Руси). 4 дек. 2006 г. он освятил закладной камень правосл. храма во имя ап. Фомы на территории Посольства РФ и встретился с иерархами Сирийской Маланкарской Церкви.

Арх.: Выписка из журнала Архиерейского синода от 23(10) нояб. 1939 г. Письмо прот. Миханла Польского в Синод и копия акта о передаче собора независимых католиков в Коломбо (о-в Цейлон) архиеп. Нестору // ГАРФ. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 276. Л. 1–8; Дело о воссоединении сирийцев-монофизитов, живущих в Индии, с правосл. церковью (белоэмигрантской) // Там же. Д. 257. Л. 1–4; Переписка с архиеп. Нестором, с Гавриилом, патриархом сербским об основании «братства святого апостола Фомы» // Там же. Д. 259. Л. 1–10; Переписка Синода с правосл. сирийской церковью на Востоке, с архиеп. Нестором и др. об организации и деятельности правосл. духовной миссии в Малабаре, в Индии // Там же. Д. 258. Л. 1–47; Письмо архиеп. Нестора в Синод и выписка из Протокола Синода от 2 янв. 1939, указ Синода Нестору, бывш. еп. Камчатскому и Петропавловскому и архим. Нафанану о порядке и чине приема в правосл. церковь свящ. Иосифа Альвареса // Там же. Д. 318. Л. 1–4.

Ист.: Les voyages en Asie en XIV siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone / Publ., introd., notes: H. Cordier. P., 1891; An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S. J., 1712–1727 / Ed. F. de Filippi; Introd. C. Wessels. L., 1937; Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee Madhya Pradesh, Nagpur, 1956. Vol. 1; *Андроник (Елтидинский)*, архим., 18 лет в Индии. Буэнос-Айрес, 1959; *Янушикис Б.* От Альп до Гималаев: Рассказ бывшего миссионера / Пер. с литов.: Л. Габрилович. М., 1985; Acts and Decrees of the Synod of Diamper, 1599 / Ed. S. Zacharia. Edamattam, 1994; Wisdom of Sadhu: Teachings of Sundar Singh / Ed. K. Comer. Farmington (Penn.), 2000.

Лит.: *Swanston Ch.* Memoir of the Primitive Church of Malayala, or of the Syrian Christians of the Apostle Thomas, from its First Rise to

Present Time // JRAS. 1835. Vol. 2. P. 234–247; *Ельшинов К. А.* Экуменические съезды молодежи в Индии // ВРСХД. 1953. № 27. С. 24–29; *Зёрнов Н. М.* Поездка в Индию // Там же. 1954. № 34. С. 23–28; *он же.* Что отделяет от нас «Ортодоксальную» церковь Южной Индии? // ВРЗЕПЭ. 1961. № 38/39. С. 150–152; *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Брюссельский и Бельгийский. Еще о Халкидонском Соборе и малабарских христианах: (По поводу ст. Н. М. Зернова «Что отделяет нас от «Ортодоксальной» церкви Южной Индии») // Там же. С. 153–161; *Thomas P.* Churches in India, Delhi, 1964; *Тамми Т.* Сирийская Церковь Индии // ЖМП. 1970. № 12. С. 53–56; *Митрохин Л. В.* «Мадурайский эксперимент» иезуитов: Из истории католич. миссионерства в Индии // Религии и атеизм в Индии / Отв. ред.: А. Д. Литман. М., 1973. С. 23–55; *Мунидаван А. М.* Святой апостол Фома в Индии // ЖМП. 1973. № 7. С. 61–62; *Мелхиседек (Лебедев)*, архиеп. Визит Предстоятеля Малабарской Церкви Индии // Там же. 1977. № 2. С. 62–67; Отъезд Святейшего Патриарха Пимена в Индию // Там же. № 3. С. 4; *Thomas G.* Christian Indians and Indian Nationalism: 1885–1950: An Interpretation in Hist. and Theol. Perspectives. Fr./M.: Bern, 1979; *Паукратова В. А.* Христиане Кералы: Роль в соц.-полит. жизни штата. М., 1982; History of Christianity of India. Bangalore, 1982–1992; *Shiri G.* Christian Social Thought in India, 1962–1977. Madras, 1982; *Ploeg J. P. M., van der.* The Christians of Saint Thomas in South India and their Christian Manuscripts. Bangalore, 1983; *Neill S. A.* History of Christianity in India, 1707–1858. Camb., 1985; *Daniel D.* The Orthodox Church of India. New Delhi, 1986; *Августин (Никитин)*, архим. Близкая далекая Индия // ЖМП. 1989. № 11. С. 63–64; *он же.* Записки архим. Андроника (Елтидинского) — источник по религиозной жизни Индии (1930–1948) // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. СПб., 1999. Вып. 18. С. 25–41; *Мещерская Е. Н.* Деяния Иуды Фомы: Культурно-ист. обусловленность раннесирийской легенды. М., 1990. С. 129–196; *Chailot C.* The Malankara Orthodox Church: Visit to the Oriental Malankara Orthodox Syrian Church of India. Gen., 1996; Altérité et identité: Islam et christianisme en Inde / Comp. J. Assayag, G. Tarabout. P., 1997; *Pye-Smith Ch.* Rebels and Outcasts: A Journey through Christian India. Harmondsworth, 1997; Christianity in India: Search for Liberation and Identity / Ed. F. Hrangkhuma. Delhi, 1998; *Нелюбов Б. А.* Древние Восточные Церкви: Малабарская Церковь // АнО. 1999. № 1(19). С. 319–356; *Desreumaux A.* Textes nouveaux extraits de manuscrits syriaques du Kerala (partie 1) // XV. H. c. 1999. T. 1(7). С. 26–37; *Singh B.* The First Protestant Missionary to India: Bartholomaeus Ziegenbalg (1683–1719). New Delhi, 1999; *Visvanathan S.* The Christians of Kerala: History, Belief and Ritual among the Yakoba. Delhi, 1999; *Клюев Б. И.* Религия и конфликт в Индии. М., 2002; *Baum W.* The Syrian Christian Community in India and its Contacts to Europe and the Mediterranean Area before the Arrival of the Portuguese // XV. H. c. 2002. T. 3(9). С. 344–353; *Топычканов П. В.* Религиозные меньшинства в процессе становления совр. индийской государственности: На примере христ. общины // ВМУ. Вост. 2006. № 4. С. 74–89.

П. В. Топычканов



**Религиозное законодательство в И.** В Конституции И., в разделе, посвященном праву граждан на равенство, в ст. 15, запрещается дискриминация граждан по религ. признакам, расовой, кастовой и половой принадлежности. Ни один гражданин не должен претерпевать к.-л. ущерб в правах и подвергаться ограничениям по к.-л. из данных признаков. Ст. 16, регламентирующая равные возможности в плане занятости в гос. или муниципальном аппарате, гарантирует всем гражданам равные возможности при получении работы или назначении на гос. службу. Раздел, посвященный непосредственно праву граждан на свободу вероисповедания, в 1-й части ст. 25 утверждает наличие свободы совести в стране и право на свободное принятие монашества, исповедание и распространение веры при условии соблюдения общественного порядка, морали и др. положений данной части Конституции. 1-я часть данной статьи, принятая благодаря усилиям депутатов Учредительного собрания И., принадлежащих к различным христ. исповеданиям, подтвердила права местных христиан, являющихся гражданами страны. При этом уточняется, что зарубежные миссионеры, направляющиеся в И., должны соблюдать правила визового режима. Консервативным сторонникам индуизма не удалось провести через Парламент И. законы, сужающие возможности для перехода из одной религии в другую. На местном уровне подобные законы, ограничивающие миссионерскую деятельность, были приняты лишь в нек-рых штатах, населенных преимущественно малыми этносами, где в течение последних десятилетий выросла относительная доля христиан. Во 2-й части статьи говорится, что содержание данной статьи не может повлиять на действие к.-л. др. существующего закона, к-рый, во-первых, регулирует или ограничивает любую экономическую, финансовую, политическую или др. секулярную деятельность, связанную с отправлением религ. культя; во-вторых, обеспечивает общественное благосостояние и реформы или обеспечивает доступ всех классов и групп индуистского населения в места массового отправления индуистского религ. культя.

В разделе, посвященном правовым отношениям в сфере культуры

и образования, гарантируется право на сохранение культурной самобытности в условиях полиэтнического многоконфессионального общества. В ст. 29 утверждается, что любая группа граждан, проживающих на территории И. или к.-л. ее части и имеющих собственные язык, письменность и культуру, имеет право на их сохранение. Ни одному из граждан И. не может быть отказано в зачислении в любое учебное заведение, находящееся на гос. обеспечении или получающее субсидии из гос. фондов, исключительно по религ. признакам, расовой, языковой, кастовой принадлежности. В ст. 51-А, в разделе об основополагающих обязанностях граждан И., сказано, что долгом каждого гражданина является помимо прочего содействие распространению мира и духа всеобщего братства между народами И., невзирая на религ., языковые, региональные или местные различия (пункт «е»), а также необходимо отказаться от религиозных обычаев, унижающих достоинство женщин.

*Э. Небольсин*

**ИНДОАРИИ** — см. в ст. *Индия*.

**ИНДОНЕЗИЯ** [Республика Индонезия; индонез. Republik Indonesia], островное гос-во в Юго-Вост. Азии, расположенное более чем на 17 508 о-вах Малайского архипелага. Территория И. включает Б. Зондские о-ва, кроме сев. и северо-зап. части о-ва Калимантан, М. Зондские о-ва, за исключением вост. части о-ва Тимор, Молуккские о-ва и зап. часть о-ва Новая Гвинея с прилегающими к нему с запада и севера островами. На северо-западе И. отделена Малаккским прол. и Южно-Китайским морем от зап. части Малайзии и Сингапура, на северо-востоке — морями Сулу и Сулавеси Тихого океана от Филиппин и Тихим океаном от Палау, на юго-востоке — Тиморским и Арафурским морями Индийского океана от Австралии. И. граничит на Калимантане с Малайзией, на о-ве Тимор — с Вост. Тимором и на о-ве Новая Гвинея — с Папуа — Новой Гвинеей. Площадь 1904,4 тыс. кв. км. Столица — Джакарта. Крупнейшие города, по данным ООН на 2007 г. (U. N. Department of Economic and Social Affairs (DESA). Population Division), с пригородами: Джакарта 9,1 млн чел. (центр мегалополиса Джаботабек

с населением ок. 23,345 млн чел.), Бандунг 2,4 млн чел., Медан 2,1 млн чел., Сурабая 2,8 млн чел. Официальный язык — индонезийский. И. — член ООН (1950), МВФ (1954), МБРР (1954), ОПЕК (1962), АСЕАН (1967), Орг-ции Исламская конференция (1969), Совета по сотрудничеству в области безопасности в Азиатско-Тихоокеанском регионе (1993), ВТО (1995). **География.** Географические особенности И. определяются ее островным положением; для большинства островов страны характерно сочетание горного рельефа с равнинами. Низкие и средневысотные горы и нагорья занимают свыше 1/3 территории страны, более значительные по высоте молодые складчатые горы расположены в зап. части о-ва Суматра, в южной части о-ва Ява, на М. Зондских и Молуккских о-вах, а также в зап. части о-ва Новая Гвинея (пров. Папуа), где находится высшая точка И. — гора Джая (5030 м). Характерны повышенная сейсмичность и интенсивный вулканизм: в отрезке от Северо-Зап. Суматры до о-ва Хальмахер расположены 400 вулканов (в т. ч. ок. 100 действующих), из них 120 находятся на о-ве Ява (в т. ч. 30 действующих). Занимающие ок. 1/2 территории страны равнинные низменные территории, расположенные на востоке о-ва Суматра, юге о-ва Калимантан и в юго-зап. части пров. Папуа, прорезаны руслами рек, переувлажнены и подтоплены. Речная сеть густая, реки полноводны почти круглый год, в сезон дождей случаются наводнения. Много озер, преимущественно тектонического и вулканического происхождения. Экваториальный район, занимающий большую часть страны, характеризуется незначительными колебаниями в количестве атмосферных осадков и вечнозелеными лесами. Субэкваториальный район, расположенный на востоке Явы, юго-востоке Сулавеси, М. Зондских о-вах и части Молуккских о-вов, характеризуется саваннами и лиственными лесами, а также резкими сезонными колебаниями количества осадков. Для климата характерно постоянство теплового режима, являющееся следствием экваториального и островного положения, а также высокая относительная влажность воздуха — 70–90%. Среднемесячная температура воздуха в течение года меняется незначительно и в низменностях сохраняется на уровне +26–27°С.



## ИНДОНЕЗИЯ



В горных районах средняя температура понижается и на высотах выше 3000 м составляет ок. 0°С, на высотах более 1500 м бывают заморозки. Практически на всей территории И. в пределах экваториального пояса ежегодно выпадает в среднем от 1800 до 3500 мм осадков, а в некоторых горных районах — до 6100 мм в год.

**Население.** Согласно статистическим данным ООН (U. N. Department of Economic and Social Affairs (DESA). Population Division), в 2008 г. население И. составляло 229,965 млн чел.; по Международной базе данных Бюро переписи населения США (U. S. Census Bureau, International Data Base. <http://www.census.gov/cgi-bin/ipc/idbrank.pl>) по состоянию на апр. 2009 г. население И. 240,272 млн чел. Индонезийцы составляют 95,1% населения страны, из них говорящие на индонез. языках — 94,6%: суматранские народы — 12,5% (минангкабау — 3,7%, ачех — 1,6, батаки — 3,7%), нисасы — 0,3, яванцы — 25,2, сунды — 13,3, тенгеры — 0,3, мадурцы — 9,4, балийцы — 1,8, саски — 1,1, банджары Калимантана — 1,9, даяки Калимантана — 1,5, сулавесийские народы — 6,1 (бугисы — 1,8%, макасары — 1,1, горонтало — 0,5, монгондоу — 0,5, минахасцы — 0,2, тораджи — 0,7%); в Вост. Индонезии: бима-сумбанские народы — 1,1%, амбонцы — 0,1, тиморские народы — 1,4% и др. Северохальмахер-

ские народы составляют 0,1%, тиморо-алорские народы — 0,1, южнохальмахерские и западноновгвинейские народы — 0,1%. Папуасы Нов. Гвинеи составляют 0,2% (в т. ч. дани — 0,1%). В И. живут также китайцы (4,1%), арабы (0,1%), тагалы, хиндизычные группы и др.

Замедление темпов естественного прироста населения вызвано постепенным снижением уровня рождаемости, в связи с развитием системы здравоохранения понижается показатель смертности. Согласно данным ООН на 2009 г., рождаемость составила 18,8 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 6,3 на 1 тыс. жителей; средний уровень прироста населения — 1,18% в год. Средний возраст населения — 27,9 года. В возрастной структуре населения доля детей до 14 лет составляет 27,0%, лиц трудоспособного возраста (15–64 года) — 66,9%, лиц 65 лет и старше — 6,1%. Средняя продолжительность жизни — 70,7 года (мужчины — 68,7 года, женщины — 72,7 года). Средняя плотность населения И. составляет ок. 120 чел. на кв. км (2009). Острова И. заселены крайне неравномерно: наиболее плотно заселены т. н. внутренние острова (Ява, Мадуро и Бали), самый густонаселенный из них, о-в Ява, имеет среднюю плотность населения 980 чел. на кв. км (в нек-рых районах — 3 тыс. чел. на кв. км), при этом плотность населения о-ва Калимантан — ок. 25 чел. на

кв. км; принадлежащей И. зап. части о-ва Новая Гвинея — ок. 6 чел. на кв. км. На протяжении 2-й пол. XX в. в разных регионах страны проводилась политика целенаправленных переселений жителей с о-вов Ява и Мадуро в менее населенные районы, однако с кон. 90-х гг. XX в. данный процесс прекращен ввиду неблагоприятных последствий, возникших в экономической и социальной сфере. Доля городского населения в 2007 г. составляла 50,4%, рост городов обусловлен постоянной миграцией сельских жителей.

**Государственное устройство.** Согласно Конституции от 18 авг. 1945 г. (с 27 дек. 1949 по 5 июля 1959 в стране действовали др. конституции), И. — унитарное гос-во, по форме правления — президентская республика. Исполнительную власть возглавляет президент, избираемый с 2004 г. путем всеобщего прямого тайного голосования сроком на 5 лет с правом 1 переизбрания; одновременно с ним избирается вице-президент. Президент как глава правительства и главнокомандующий армией руководит работой кабинета министров: помимо назначения и смещения министров в его компетенции находятся вопросы войны и мира, договоров с др. гос-вами, назначения послов и консулов; он может в случае необходимости вводить чрезвычайное положение и управлять страной посредством декретов.



2 автономные) и 2 особые адм. округы (столичный округ Джакарта и округ Джокьякарта).

*Президентский дворец Мердека в Джакарте*

Во главе провинций стоят назначаемые президентом губернаторы, которым принадлежит местная исполнительная власть. Провинции делятся на кабупатены (области или районы); в свою очередь они делятся на кечаматаны (подрайоны); в крупных городах образуются муниципалитеты. Исполнительную власть в кабупатенах возглавляют назначенные министром внутренних дел или избранные местными Советами народных представителей главы областных администраций, а в муниципалитетах — мэры городов.

Правовая система основана на римско-голл. праве, при этом имеет ряд особенностей, приобретенных ввиду специфики местных условий. Высшим судебным органом является Верховный суд, руководство и члены которого назначаются президентом. Являясь судом последней инстанции, он исполняет надзор за деятельностью др. судебных органов и рассматривает кассационные жалобы на приговоры и решения, вынесенные нижестоящими судами. Судебные органы низших инстанций — обл. и т. н. гос. суды, члены которых назначаются министром юстиции. 17 авг. 2003 г. был образован Конституционный суд, в ведении которого находятся вопросы, связанные с толкованием конституции, а также с роспуском политических партий и отстранением от должности президента и вице-президента. Существуют суды специальных юрисдикций: Коммерческий суд, суды военной юстиции, а также религ. суды, разбирающие дела на основе Корана, адата и шариата, занимающиеся в основном вопросами семейно-брачных отношений.

**Религия.** По офиц. данным, 86,1% населения И. — мусульмане, 9% — христиане (из них ок. 6% — протестанты, 3% — католики), 1,8–2% — индуисты, 1,7–2% — буддисты. От 1 до 1,5% населения являются приверженцами др. конфессий (конфуцианство, местные синкретические культы или традиц. верования, новые религ. движения, иудаизм и т. д.)

Он также может представлять на рассмотрение законодательной власти законопроекты и утверждать постановления правительства для их исполнения; права на вмешательство в работу законодательных органов, их роспуск или приостановку их деятельности он не имеет.

Высший орган законодательной власти — Народный консультативный конгресс, к-рый с 2004 г. состоит из 2 палат: Совета народных представителей и Совета представителей регионов. Народный консультативный конгресс имеет право принимать новую и изменять имеющуюся конституцию, вводить в должность президента и вице-президента, а также инициировать процедуру отстранения президента от власти. Члены обеих палат избираются прямым голосованием населения на 5 лет. Народный консультативный конгресс, сформированный в результате парламентских выборов в апр. 2009 г., состоит из 550 членов Совета народных представителей и 128 членов Совета представителей регионов. Совет народных представителей, являясь постоянно действующим парламентом, осуществляет законодательную деятельность, контролирует политику правительства по исполнению законов, утверждает гос. бюджет. Все законы вступают в силу после утверждения президентом. Совет представителей регионов играет активную роль в региональной политике: в его компетенцию входят подготовка законопроектов по вопросам региональной автономии, взаимоотношений центральных и местных органов власти, адм. переустройства, распоряжения природными и экономическими ресурсами, распределения финансовых средств между центром и регионами. Предложенные Советом региональных представителей законопроекты и замечания утверждаются Советом народных представителей.

В адм. отношении территория И. состоит из 31 провинции (включая

или не причисляют себя ни к одной из них. Атеисты практически отсутствуют).

**Православие** представлено Индонезийской Православной Церковью, находящейся в юрисдикции Сиднейской и Австралийско-Новозеландской епархии РПЦЗ. Насчитывает 23 общины на о-вах Ява, Бали, Суматра, Сулавеси, Тимор, Новая Гвинея, общее количество верующих — ок. 2 тыс. чел.

**Нехалкидонские восточные Церкви** представлены такими орг-циями, как представители Армянской Апостольской Церкви, насчитывающей 12 тыс. верующих в 10 общинах.

**Римско-католическая Церковь** в И. насчитывает 10 митрополий (архиеп-ств), в подчинении к-рых находятся 26 еп-ств: Энде (еп-ства-суффраганы: Денпасар, Ларантука,



*Кафедральный собор Успения Богородицы в Джакарте. XVII в. Архит. Хулсвиф*

Маумере, Рутенг), Джакарта (еп-ства-суффраганы: Бандунг, Богор), Купанг (еп-ства-суффраганы: Атамбуа, Ветебула), Макасар (еп-ства-суффраганы: Амбоина, Манадо), Медан (еп-ства-суффраганы: Паданг, Сиболга), Мерауке (еп-ства-суффраганы: Агатс, Джаяпура, Маноквари-Соронг, Тимика), Палембанг (еп-ства-суффраганы: Пангал-Пинанг, Танджунг-каранг), Понтианак (еп-ства-суффраганы: Кетанг, Сангау, Синтанг), Самаринда (еп-ства-суффраганы: Банджармасин, Паланкарайа,

Танджунгселор) и Семаранг (еп-ства-суффраганы: Маланг, Пурвакарто, Сурабая). По данным на 2009 г., в стране существует 1130 католич. приходов, в к-рых служат 3038 священников (из них 1721 монашествующие), 13 постоянных диаконов, также подвизаются 4146 монахов и 7372 монахини. Общее количество католиков — 7–7,2 млн чел. Верховным органом Церкви является Епископская конференция Индонезии.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Англиканство в И. исповедуют ок. 3 тыс. чел., окормляемых в 10 общинах, к-рые находятся в юрисдикции англикан. еп-ства Сингапура в составе Англиканской Церкви провинции Юго-Вост. Азии, члена *Англиканского содружества*.

**Лютеранство** в И. представлено такими членами *Всемирной лютеранской федерации*, как Батакская христианская протестантская церковь (2,5 тыс. общин, 4 млн верующих), Христианская протестантская церковь в Индонезии (800 общин, 360 тыс. чел.), Индонезийская христианская церковь (600 общин, 355 тыс. чел.), Сimalунгунская протестантская христианская церковь (450 общин, 212 тыс. чел.), Протестантская христианская церковь в Ментавае (112 общин, 39 тыс. чел.), Христианская протестантская церковь Пак-Пак-Дайри (36 тыс. чел.), Ангольская христианская протестантская церковь (28 тыс. чел.), Батакская христианская общинная церковь (40 общин, 20 тыс. чел.), Индонезийская христианская лютеранская церковь (30 общин, 23 тыс. чел.), Христианское сообщество церкви Индонезии в Ниасе (60 общин, 19 тыс. чел.), Объединенная протестантская церковь (12 тыс. чел.). Также есть лютеран. церкви, не входящие в состав Всемирной лютеранской федерации, напр. Ниасская христианская протестантская церковь (902 общины, 368 тыс. чел.), Сообщество протестантской христианской церкви Ниаса (70 общин, 60 тыс. чел.), Христианское сообщество Индонезии в Ниасе (60 общин, 20 тыс. чел.) и др.

**Кальвинизм** является самым распространенным направлением протестантизма в И. Он представлен такими членами *Всемирного альянса реформатских церквей*, как Евангелическая христианская церковь на Тиморе (2 тыс. общин, 2 млн чел. верующих), Христианская еванге-

лическая церковь в Минахасе (816 общин, 730 тыс. чел.), Молуккская протестантская церковь (720 общин, 575 тыс. чел.), Протестантская церковь в Зап. Индонезии (185 общин, 450 тыс. чел.), Христианская церковь в Лувук-Бангае (73 общины, 226 тыс. чел.), Индонезийская протестантская церковь в Буол-Толити (46 общин, 15 тыс. чел.), Индонезийская протестантская церковь в Донгале (130 общин, 24 тыс. чел.), Индонезийская протестантская церковь в Горонтало (56 общин, 14,5 тыс. чел.), а также *Евангелическо-христианская церковь Ириан-Джая* (1800 общин, 650 тыс. чел.), Каро-батакская протестантская церковь (398 общин, 277 тыс. чел.), Евангелическая церковь на Калимантане (245 тыс. чел.), Индонезийская христианская церковь (215 общин, 206 тыс. чел.), Христианская церковь Вост. Явы



Здание Батакской христианской протестантской церкви на о-ве Самосир. XX в.

(148 общин, 130 тыс. чел.), Христианская церковь Пасундана (51 община, 33 тыс. чел.), Протестантская христианская церковь в Бали (72 общины, 12 тыс. чел.), Христианская церковь в Центр. Сулавеси (376 общин, 188 тыс. чел.), Христианская церковь Юж. Суматры (73 общины, 37 тыс. чел.), Христианская церковь Сумбы (109 общин, 350 тыс. чел.), Евангелическая христианская церковь в Болаанг-Монгондоу (176 общин, 87 тыс. чел.), Евангелические христианские церкви на Хальмахере (374 общины, 170 тыс. чел.), Евангелическая христианская церковь

в Сангихе-Талауде (322 общины, 200 тыс. чел.), Протестантская церковь в Юго-Вост. Сулавеси (89 общин, 30 тыс. чел.), Тораджская церковь (820 общин, 400 тыс. чел.), Тораджская церковь Мамасы (458 общин, 120 тыс. чел.) и др.

**Меннониты** учредили в И. 3 орг-ции, входящие во Всемирную меннонитскую конференцию: Евангелическая христианская церковь на Яве (99 общин, 43 тыс. чел.), Христианский синод (124 общины, 25 тыс. чел.), Христианская церковь Муриа в Индонезии (45 общин, 15 тыс. чел.).

**Баптисты** представлены такими членами *Баптистского всемирного альянса*, как Содружество баптистских церквей Ириан-Джая (206 общин, 75 тыс. чел.), Союз индонезийских баптистских церквей (210 общин, 46 тыс. чел.), Конвенция индонезийских баптистских церквей (140 общин, 10 тыс. чел. верующих). Также существует ряд баптистских орг-ций, не входящих во Всемирный баптистский альянс, напр., Австралийское баптистское миссионерское об-во (244 общины, 63 тыс. чел.), Индонезийское баптистское евангельское содружество (150 общин, 40 тыс. чел.), Баптистская евангельская ассоциация Индонезии (16 общин, 17 тыс. чел.), Баптистские международные миссии (8 общин, 1,5 тыс. чел.).

**Методисты** создали в И. 2 орг-ции: Методистскую церковь Индонезии (470 общин, 120 тыс. чел.) и Свободную методистскую церковь Индонезии (10 общин, 2,5 тыс. чел.).

**Движение святости** представлено в первую очередь Индонезийской христианской церковью скинни Нового Завета, в состав к-рой вошли 6 церквей, насчитывающих ок. 500 тыс. чел. в 1,8 тыс. общины, более половины к-рых находится в пров. Папуа. Они были образованы в результате работы *Христианского миссионерского альянса*. Церковь Назарянина (18 общин, 3 тыс. чел.), Евангелическая церковь Нусантары (38 общин, 14 тыс. чел.) и Евангелическая церковь в Индонезии (20 приходов, 14 тыс. чел.) — орг-ции перфекционистского толка.

**Армия спасения (АС)** насчитывает в И. 65 тыс. верующих в 203 общинах, относящихся к Индонезийской территории Южнотихоокеанской и Восточноазиатской зоны АС.

Адвентисты седьмого дня (АСД) имеют 2 территориальных подразделения, входящих в состав Южно-

азиатско-Тихоокеанского дивизиона Генеральной конференции АСД: Восточноиндонезийская союзная конференция, насчитывающая 8 зон (667 приходов, 96 тыс. чел.), и Западноиндонезийская союзная миссия, к-рая включает 10 зон (678 приходов, 98 тыс. чел.).

Пятидесятники создали в И. такие группы, как *Ассамблеи Бога*. Они в свою очередь организовали Ассамблеи Бога Индонезии (930 общин, 135 тыс. чел.) и Пятидесятнические Ассамблеи Бога (190 общин, 27 тыс. чел.). Существуют также классические пятидесятнические церкви: Бетельская церковь в Индонезии (1,1 тыс. общин, 730 тыс. чел.), Пророческая церковь Бога (150 общин, ок. 30 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь Бога (160 общин, ок. 270 тыс. чел.), Объединенная пятидесятническая церковь (250 общин, 100 тыс. чел.), Международная церковь четырехугольного (четырёхстороннего) Евангелия (52 общины, 5,5 тыс. чел.), Международная пятидесятническая церковь святости (10 общин, ок. 1,5 тыс. чел.). Помимо этого имеется значительное кол-во независимых церквей пятидесятнического толка: Пятидесятническая церковь Индонезии (1,5 тыс. общин, 1,28 млн чел.), Бетельская церковь полного Евангелия (1,2 тыс. общин, 600 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь Сурабайи (500 общин, 200 тыс. чел.), Церковь бетельской скинии (500 общин, 188 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь Сихомбинга (400 общин, 200 тыс. чел.), Пятидесятническая миссионерская церковь (266 общин, 130 тыс. чел.), Пятидесятническая миссионерская церковь распятия (400 общин, 60 тыс. чел.), Индонезийская церковь Святого Духа (125 общин, 50 тыс. чел.), Церковь Христа (30 общин, 40 тыс. чел.), Церковь Иисуса Христа Мессии (80 общин, 40 тыс. чел.), Церковь пятидесятнического движения (104 общины, 35 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь в Соронге (20 общин, 20 тыс. чел.).

*Новоапостольская церковь* имеет 120 общин, ок. 20 тыс. чел.

*Свидетели Иеговы* образовали в И. 394 общины и имеют 22 тыс. адептов.

*Мормоны* (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) насчитывают ок. 6,5 тыс. приверженцев в 24 общинах.

В стране существуют независимые протестант. орг-ции: Группы Христа

(285 общин, 25 тыс. чел.), Индонезийская миссионерская церковь (43 общины, 18 тыс. чел.), Всемирные миссии Индонезии (30 общин, 10 тыс. чел.), Церковь духовной пищи Индонезии (25 общин, 9 тыс. чел.), Христианская церковь Зап. Калимантана (15 общин, 8 тыс. чел.), Истинная церковь Христа (20 общин, 5 тыс. чел.), Свет Индонезии (27 общин, 4 тыс. чел.), Индонезийская евангелическая христианская церковь (10 общин, 3 тыс. чел.) и др. Всего они объединяют ок. 187 тыс. чел. верующих.

Общее количество протестантов, включая секты и маргинальные организации, составляет от 12 до 15 млн чел. В стране существуют также общины «Мусульман, тайных приверженцев Христа» или «Индуистов, тайных приверженцев Христа», члены к-рых при переписях населения считаются мусульманами или индуистами.

**Ислам.** Подавляющее большинство мусульман являются суннитами шафиитского толка, меньшинство составляют приверженцы ханифитской, ханбалитской и маликитской правовых школ. Шииты представлены в основном выходцами из Индии и Пакистана. Для И. характерно наличие противостояния между ислам. фундаменталистами и модернистами, к-рое выражается в разногласиях по поводу понимания роли ислама в жизни об-ва. На о-ве Ява сформировалось специфическое религиозно-мистическое направление, сочетающее туземные и индуистско-буддийские верования с исламом, — кебагинан. В наст. время школы и религ. группы кебагинан контролирует созданный в 1970 г. «Объединенный секретариат сотрудничества религиозных верований кебагинан», парламент Индонезии включил кебагинан в число разрешенных верований. Общее количество мусульман разных толков в стране колеблется от 198 млн до 206 млн чел., что делает И. крупнейшей мусульм. страной в мире.

**Индуизм** (офиц. название Агама хинду дхарма) исповедует большинство населения о-ва Бали (более 3 млн чел.), к-рое составляет 93% всех индуистов в стране. Балийский индуизм вообрал в себя традиц. верования островитян (см. ст. *Балийская религия*). Существуют группы, которые правительство относит к индуистам, хотя они таковыми не являются, напр. синкретический культ

Кахаринган (индонез. — язычник) в Центр. Калимантане. К индуистам причисляются также и сикхи, поскольку законодательство И. не признает сикхизм как отдельную религию.

**Буддизм** в И. исповедует большинство кит. населения страны. После неудавшегося военного переворота 1965 г., когда все граждане И. во избежание подозрений в симпатиях к коммунизму должны были официально примкнуть к определенной религ. конфессии, число буддистов значительно увеличилось; было построено ок. 90 новых монастырей. В 1987 г. представители 7 буддийских школ И. объединились во Всеиндонезийскую федерацию буддийских орг-ций. По оценкам 2007 г., количество буддистов составляет ок. 4 млн чел.

**Конфуцианство**, которое исповедует меньшая часть кит. населения страны, неск. раз меняло статус и в наст. время является официально признанной религией, однако число ее адептов неизвестно.

**Иудаизм** в И. исповедует малочисленная евр. диаспора, сосредоточенная в основном в крупных городах. С 1945 по 2000 г. численность евреев в И. сократилась с 2 тыс. чел. до неск. семей в Джакарте и Сурабайе, где осталась единственная синагога в стране. Общее количество иудеев в нач. XXI в. составляло ок. 20 чел.

**Новые религиозные движения** представлены последователями бахаизма (см. ст. *Бахаи религия*) — ок. 45 тыс. чел., а также неоиндуистскими Брахма Кумарис, Ананда Ашрам и др.

**Традиционные верования** в наибольшей степени распространены у народностей кубу, пуанов, части батаков, даяков, тораджей, части папуасов. Приверженность племенным культам характерна в основном для сельского населения. Главное место в них занимает анимизм, иногда сочетаемый с формальной принадлежностью к к.-л. христ. деноминации. Приблизительная оценка количества приверженцев традиц. верований составляет, с учетом двоеверия, от 2 млн до 3 млн чел. У балийцев, тенгеров Вост. Явы, жителей внутренних областей Явы (бадуй), Калимантана (даяки), Сулавеси (тораджи), Суматры (батаки) распространены смешанные шадуистско-буддийские религии с элементами местных культов.

**История. Период до создания ранних государственных образований.**

И.— один из центров формирования человека совр. вида. В кон. XIX в. в Триниле на о-ве Ява были найдены костные останки одного из древнейших людей — питекантропа. При дальнейших раскопках обнаружены следы др. древнейшего моджокертского человека. К среднему палеолиту относится явантроп, или нгандонгский человек, останки к-рого были обнаружены в 30-х гг. XX в. недалеко от селения Нгандонг на р. Соло. Нек-рые исследователи считают его неандертальцем, др. рассматривают явантропов как промежуточный тип между питекантропами и неандертальцами. На юге Явы были найдены останки т. н. ваджакского человека (ок. 40 тыс. лет назад), который принадлежит уже к современному типу людей (*Homo Sapiens*) из пещер Ниак (шт. Саравак, Малайзия) и Табон (о-в Палаван, Филиппины). В период верхнего палеолита на большей части территории И. существовал юж. вариант бакшонохоабиньской культуры. В верхнем палеолите и в мезолите происходило постоянное передвижение человека с материка на острова И. на плотах и в примитивных каноэ. В период неолита здесь сформировался культурно-хозяйственный комплекс, отличающийся от континентальных культур. Скелетные останки свидетельствуют о том, что обитатели Малайского архипелага в то время принадлежали к австралоидному и монголоидному типам. Нек-рые археологи полагают, что культура тоала, носители к-рой являются прямыми предками совр. тоала, живущих в джунглях Юж. Сулавеси, представляла собой вариант мезолитических культур, распространявшихся из Японии через Филиппины на Сулавеси и Вост. И. и далее — в Австралию и Тасманию. Т. о., в И. сталкивались 2 волны, одна из к-рых шла из Индокитая через п-ов Малакка, а др. — через Филиппины.

Предки совр. народов И. — протоавстронезийские племена — формировались на территории обширного региона, включавшего не только основную часть совр. Юго-Вост. Азии (ЮВА), но также часть долины р. Ганг и Китая до водораздела рек Янцзы и Хуанхэ. В V—III тыс. до Р. Х. в областях, кольцом охватывавших Южно-Китайское м., существовала неолитическая культура с земледе-

лием, рыбной ловлей, охотой, ремеслами и мореплаванием, носители к-рой поддерживали контакты с др. регионами — не только с ЮВА, но и с Индией и Передним Востоком.



*Саркофаги в музее пос. Савазан близ г. Манадо (пров. Сулавеси). VIII—XVI вв.*

Начиная с III тыс. до Р. Х. происходит постепенное продвижение австронезийских племен на территорию Зап. И. — на Суматру и Яву. Поздний неолит (кон. II — нач. I тыс. до Р. Х.) представлен мегалитическими сооружениями — надмогильными памятниками, служившими в основном для отправления культа предков.

Бронзовый век в И. связан с донгшонской культурой (названной по селению Донгшон в Юж. Вьетнаме, где были обнаружены наиболее характерные находки), проникшей в И. в сер. I тыс. до Р. Х. Эта культура получила распространение почти во всем регионе ЮВА, но основные ее памятники расположены в Вост. Индокитае и Зап. И. На Яве, Суматре, Калимантане, Бали, Сулавеси, Мадуре, Сумбаве найдены типичные для донгшонской культуры предметы: бронзовые топоры (обычные и ритуальные), мотыги, барабаны, колокола, сосуды, кинжалы, фигурки, браслеты, кольца, а также каменные топоры, керамика и изделия из железа. Донгшонские находки присутствуют не только в Зап. И., но и на островах юж. группы Молуккских о-вов и на М. Зондских о-вах.

Религией донгшонских австронезийских племен был анимизм. Значительную роль в жизни общества играл культ предков. Связь общины с землей представлялась магической: духи предков продолжали оставаться членами общины и хозяевами земли. Поэтому благополучие общины связывалось с ее отношениями с духами предков. Эти отношения реализовывались в коллективных магических действиях через правя-

щие роды, представители которых не только осуществляли управленческо-адм. функции, но и были шаманами. В донгшонскую эпоху повсеместно распространились мегалитические сооружения, связанные с культами предков и плодородия и с формированием политической власти. Ка-

менные изваяния, саркофаги и урны, а также дольмены и менгиры обнаружены на Яве, Суматре, Сулавеси, Калимантане, Бали, Сумбе и Сумбаве. Самая значительная группа мегалитических памятников И. находится на плато Пасемах на юго-зап. Суматры.

**Период возникновения ранних государственных образований.** Во II—V вв. по Р. Х. в прибрежных районах И. происходило формирование первых гос. образований. В это время на Яве существовали гос-ва Тарума (Зап. Ява), Калинга (Центр. Ява) и восточнояванское гос-во, название к-рого неизвестно; на Суматре — Малайя в центральной части о-ва и Шривиджайя в юго-вост. части; на вост. побережье Калимантана, где правила династия Кундунги, и малоизвестное гос-во на зап. побережье.

Инд. религии — индуизм (шивизм) и буддизм — были восприняты в И. в своеобразной форме. Те этносы, к-рые испытали воздействие инд. религии (яванцы, малайцы, мадурцы, суиданцы, балийцы), освоили только то, что соответствовало их традициям. В кратонах (дворцах правителей), где под воздействием индуизма, буддизма и санскритской литературы формировалась элитарная форма культуры, более, нежели массовая, подверженная влиянию инд. моделей, религ. представления представляли собой трансформированную систему архаичных образов и понятий. Так, культ предков племенных вождей и глав надобщинных структур ассоциировался с горами и солнцем и был связан с культом плодородия. *Шива* в образе Гиринаты (Повелителя гор) слился с образами предков местных династий, а фаллические символы совместились с менгирами, в к-рых почитали предков.

В И. развился культ царей-богов (девараджа, деварабху), в основе к-рого лежало отождествление предков с индуистскими божествами и убеждение, что пращуры возрождаются в потомках. Культ девараджи, т. о., стал сочетанием культа предков (в данном случае предков монарха) и культа духов земли с представлениями о божественной силе правителя. Храмы являли собой образ мировой горы — местожительства божественных предков местных династий, будучи одновременно и памятниками живущим царям-богам, в к-рых воплотились индуистские и буддийские божества. «Индийская колонизация», по-видимому, ограничивалась присутствием при дворах местных правителей брахманов, выходцев из Индии. Происходил процесс усвоения инд. культуры, философии, письменности (санскрит), распространялось инд. изобразительное искусство. К этому же времени оформились древнемалайский и древнеяванский языки. Согласно кит. летописям, в V–VII вв. на Яве было много небольших гос. образований. В ходе междоусобных войн они включались в состав относительно крупных владений. Этому способствовало постепенное распространение индуизма и буддизма, а также процесс консолидации яванской народности в центральной части острова. В 40–70-х гг. VII в. особенно возвысилось царство Калинга, взимавшее дань со мн. подчиненных территорий. Находки надписей, остатков святилищ и др. источники свидетельствуют о наличии древних гос-в и в нек-рых прибрежных обл. о-ва Калимантан. Внутренние территории Суматры и Калимантана, а также Вост. И. в то время переживали догос. период истории.

**II. в раннем средневековье (VII–X вв.).** В этот период возрос объем международной торговли в юж. морях, более значительными стали малайские порты как перевалочные пункты торговых путей. Это способствовало усилению восточносуматранского княжества Шривиджайя, имевшего удобный выход к морю в районе Палембанга, а также плодородные земли в низовьях р. Муси. Надписи на древнемалайском языке сообщают, что в 682–685 гг. при правителе Джаянаше это гос-во расширилось за счет Малайю и др. соседей. Целью монархов ранней Шривиджайи было военно-политическое

господство в зонах Малаккского и Зондского проливов и установление торговой империи. Во 2-й пол. VII — сер. VIII в. Шривиджайя поддерживала дипломатические и торговые отношения с имп. Китаем. Махараджи, как стали титуловать себя государи шривиджайской ветви династии Шайлендра, покорили мн. местных правителей (рату) и включили их территории в состав своих суматранских провинций, а полуостровные государства сделали вассалами. Кхмерские земли Ченлы, тямские владения и подвластные Китаю северовьетнамские округа становились объектами военных экспедиций и пиратских набегов Шривиджайи. В VIII–IX вв. она превратилась в сильнейшую в ЮВА и на Дальн. Востоке морскую империю. Это гос-во, подобно античным талассократиям, в основном существовало за счет посреднической и собственной торговли, пошлин, дани и грабительских походов. Но велико было и экономическое значение долин в бассейнах больших суматранских рек (Батанг, Индрагири, Кам-



Храмовый комплекс Боробудур (о-в Ява). IX в.

пар), к-рые связывали центры с портовыми городами. Араб. географы сер. IX — 1-й пол. X в. свидетельствуют об экономическом и политическом расцвете «страны Забаг», как они именовали Шривиджайю. Аль-Масуди в 943 г. восторгался многочисленным населением и армией «империи махараджи», владельца огромных богатств, чьи земли, по его мнению, производят золото, олово, камфору, алоэ, гвоздику, мускатный орех, кардамон. Наряду с Палембангом и Джамби среди крупнейших портов выделился Кедах на п-ове Малакка, «вторая столица» империи, центр торговли между Индией, Юго-Вост. Азией и Китаем. Соперником Шривиджайи стало гос-во Матарам — одно из наиболее богатых аграрных княжеств Центр. Явы.

В нач. VIII в. его правитель (рату) Санджая (покровитель индуистского культа Шивы) стал родоначальником династии Матарам, ему приписывалось покорение яванских, малайских и даже кхмерских владений. Свои политические претензии правители Матарам подкрепляли строительством больших храмовых комплексов (напр., Боробудур), поглощавших значительные экономические и людские ресурсы. В Чангальской надписи (732) упоминаются Брахма, Вишну и Шива. Брахма в большинстве яванских надписей предстает как бог огня. Вишну также занимал значительное место в религ. представлениях яванцев.

Главным божеством, к-рому поклонялись под различными именами и в различных образах, был Шива. Наиболее распространено было почитание Шивы в его фаллическом символе. Ранние надписи свидетельствуют о приверженности правящего дома Матарам к культу шивалинги. Широко распространился на Яве культ почитаемого в Юж. Индии мудреца Агастья, мифического предка священнослужителей-брахманов царского крата; последние же соответственно почитались как его воплощение.

Наиболее часто встречается изображение Шивы в его ипостасях Махадевы (Вседержителя), Бхатары Гуру (Небесного учителя), Нандишвары (Шивы на быке Нанди), а также Дурги, Ганеши, Вишну, Брахмы, Сурьи. Мн. анимистические божества были персонифицированы в соответствии с индуистским пантеоном: солнце — Сурья, луна — Чандра, хтоническая богиня риса — Шри и т. д.

В этот период в И. можно найти отдельные следы буддизма хиньяны или тхеравады, однако ведущим направлением стал буддизм махаяны, а внутри него — *ваджраяны*. Буддизм махаяны являлся господствующей религией Шривиджайи, ставшей одним из мировых центров буддизма. Связь Шривиджайи с буддийским ун-том Наланда содействовала распространению тантристских идей. В 717 г. в Шривиджайю из Индии прибыли 2 проповедника тантризма —

Ваджрабодхи и Амогхаваджра. В IX в. *сангху* (буддийскую общину) Шривиджайи возглавлял Дхармакирти, учитель Атиши, реформатора буддизма в Тибете, а сам Атиша в течение 12 лет обучался в Шривиджайе. Статуя Локантхи (бодхисаттвы Авалакитешвары) в Шривиджайе была известна в кон. X — нач. XI в. как одна из величайших святынь буддийского мира. На Центр. Яве буддизм (в форме махаяны) занимал важное положение, хотя и уступал по степени влияния индуизму. Он был распространен при Шайлендрах, охватывая гл. обр. верхние слои общества. Первым свидетельством о значимости буддизма на Центр. Яве является надпись 778 г., повествующая о возведении святилища богини Тары с ее статуей и о сооружении помещения для проживания монахов, «которые сведущи в учении махаяны». Надпись из Келурака (782) посвящена бодхисаттве Манджушри, к-рый описывается как хранитель «тройного сокровища» (триратны) — Будды, его учения и сангхи — и одновременно является воплощением всех богов, включая *Брахму*, *Вишну* и Шиву. Буддизм на Яве не исчез вместе с Шайлендрами. Хотя число надписей, относящихся к этой религии, резко сократилось, буддизм продолжал оказывать влияние на яванское общество.

В дальнейшем произошло сближение шиваизма и буддизма, начавших сливаться по сути в единую религию. Этому в немалой степени способствовало внедрение тантризма, к-рый предлагал мистический путь постижения истины и слияния с божеством. В результате в эпоху Аирланги (1-я пол. XI в.) Будда и Шива почитаются в одних и тех же надписях. XI—XII вв. подготовили фактически полное слияние обоих культов, осуществившееся в последующий период индонез. истории.

**И. в XI—XV вв.** Во 2-й четв. XI в. яванское гос-во Матарам смогло не только оправиться от поражения в войне со Шривиджайей, но и добиться серьезных политических успехов. Это произошло при махарадже Аирланге (1019—1049). После коронации в Матараме он начал борьбу за воссоединение страны при поддержке духовенства. Ему удалось поделить с суматранским соперником сферы влияния на архипелаге, чтобы установить господство Матарамы к востоку от Зондско-

го прол. Эти успехи были закреплены браком со шривиджайской принцессой. Центристская политика Аирланги внутри страны сопровождалась решительными мерами: упорядочиванием налоговой системы, усилением контроля на дорогах, расширением ирригационных систем. Незадолго до смерти Аирланга, не имевший прямого наследника, разделил гос-во на 2 части — Джангалу и Панджалу (Кедири) и отдал в управление внебрачным сыновьям. Более сильное княжество Кедири в период правления Камешвары I (1116—1130) присоединило область Джангалу. Новое яванское царство Кедири в XII — нач. XIII в. распространило свою власть помимо Вост. Явы и Бали на Ломбок, Юж. Калимантан, Тернате. Обширная внешняя торговля Кедири и рост доходов с нее побудили кит. автора последней четв. XII в. Чжоу Гуфяя поставить яванское гос-во по богатству на 2-е место после «Арабии». Гос-во Кедири просуществовало до 1222 г. В 1-й четв. XIII в. обострились противоречия между высшей светской властью и жречеством. Оно отказалось подчиняться царю кедирийской династии как «воплощению Шивы» и перешло на сторону узурпатора Кен Ангрока, захватившего власть в городе и области Тумапель. Кен Анрок в битве при Гантере разбил войска Кедири и короновался под тронным именем Раджаса. Гос-во стало называться Сингасари.

Период Маджапахита (1293 — ок. 1520) стал временем наибольшей централизации средневека. И. Опираясь на густонаселенные, экономически высокоразвитые районы центральной и вост. Явы и на торговые города северояванского побережья, правители Маджапахита постепенно создали обширную островную империю, объединившую большую часть феодальных гос-в Индонезии. Основатель империи Виджая (Кертараджаса) начал с восстановления территории яванского гос-ва Сингасари, из династии к-рого он происходил. Одновременно Виджая расширил и укрепил международные политические и экономические связи яванского гос-ва, установленные его предшественниками. Против Виджая и его сына Джаянегары, проводивших объединение яванских земель в сочетании с широкой паниндонезийской политикой, неоднократно выступали яванские феодалы (восста-

ния Ранга Лаво в 1295, Соры в 1298—1300, Намби в 1309—1316, Кутти в 1319). В ходе борьбы за централизацию гос-ва выдвинулся энергичный политик и талантливый дипломат Гаджа Мада. Постепенно он стал фактическим правителем Маджапахита, занимая с 1331 г. пост мапатиха («высшего сановника»). После подавления феодальных мятежей в 1331 г. Маджапахит превратился в централизованное государство. Была укреплена собственность гос-ва на землю, реформированы основные ведомства, упорядочена налоговая эксплуатация крестьян-общинников, поставленных под строгий гос. контроль. Была разработана четкая система наделения земель служилых феодалов, новый свод законов. В состав Маджапахита вошел о-в Бали, была объединена вся Ява, присоединены мн. наиболее развитые области Суматры, Мадур, Сумбавы, Калимантана, Сулавеси, ряд районов на Молуккских о-вах и на п-ове Малакка. Консолидация индонез. территории сопровождалась смешением буддизма с шиваизмом и их обоих с местными верованиями. XIV век — время расцвета яванской культуры: была создана историческая поэма «Нагаракертагама», строились храмы, процветали изобразительные искусства. Вся социально-политическая система Маджапахита подчинялась деспотической власти монарха, обожествленного махараджи. Он — «господин Вилватикты (Маджапахита)», «царь Нусантары», «царь царей яванской земли». Культ династических предков служил поддержанию священного статуса монарха и его семьи. Монарх назначал на высшие должности и наместничества в главных провинциях. Исполнительная власть и гос. контроль на всех уровнях, вплоть до крестьянской общины, обеспечивались разветвленным бюрократическим аппаратом. Провинциальное управление строилось по образцу центрального и находилось под надзором чиновников двора. Организация и деятельность буддийского и индуистского духовенства были подчинены интересам светской власти. Во 2-й пол. XIV в. внешняя политика Маджапахита была направлена на борьбу с правителем тайского государства Сиам на территории п-ова Малакка, на сохранение мирных отношений с Китаем династии Мин.

**Государства Индонезии и Малайи в XV — нач. XVI в.** В результате усиления, в ущерб центральной власти, крупного наследственного землевладения в Маджапахите зреет внутривосточный кризис. Он был отмечен кровопролитной войной за престолонаследие, расколовшей в 1401–1406 гг. ядро гос-ва — Вост. Яву. К этому времени от островной империи отпали крупные внешние владения — суматранские княжества выходили из-под контроля Явы, полуостровные гос-ва, хотя и признавали сюзеренитет Китая, поглощались Сиамом.

Владения родственников и приближенных монарха и его чиновников еще зависели от центральной власти. Продолжали существовать крупные владения феодалов-правителей отдельных областей слабеющей империи, все менее зависимых от монархов. Характерным явлением для кон. XIV — нач. XV в. был упадок крупных землевладений, принадлежавших духовному сословию. Основным предостатком становится священнослужитель с небольшим или среднего размера владением. Землевладение теперь полусветское (среднее и мелкое) и связано с религ. службой государству. Крупные светские землевладельцы, менее зависимые от гос-ва, усиливались. Внутренний кризис Маджапахита подрывал позиции офиц. индуистско-буддийской идеологии и культы царя-бога. Это происходило в обстановке нарастающего влияния ислама в ряде гос-в Нусантары, становления мусульм. княжеств и султанатов там, где власть яванского гос-ва и буддийского Сиам была ослаблена или не успела утвердиться, — в районах Юж. Малайи, Сев. и Вост. Суматры, Юж. и Сев. Калимантана, в Тидоре и Тернате, портах Сев. Явы.

Усиление ок. 1400 г. портового г. Малакки и образование затем Малаккского султаната положили начало новому крупному гос. объединению. На протяжении последующего столетия оно стало ведущей политической силой в Зап. И. и Малайзии, захватив контроль над ближневост. и кит. торговлей в юж. морях. Удобное положение у входа в Малаккский прол., гибкая торгово-пошлинная политика, поддержка мусульм., прежде всего инд. и араб., купечества — все это способствовало быстрому обогащению и росту нового малайского гос-ва. В пору расцвета

во 2-й пол. XV в. Малаккский султанат, успешно соперничая с Сиамом, господствовал почти на всем полуострове. Его вассалами были Кедах, Паханг, Джохор, Тренгану, Селангор. На Вост. Суматре, где также распространялся ислам, малаккскому султану покорились Кампар, Рокан, Сиак, Джамби, Индрагири, о-ва Риау и Линга и др. земли с богатыми торговыми факториями. С малаккской торговлей были тесно связаны северояванские порты, через к-рые поступали в султанат продовольствие, железные изделия, пряности. Наиболее сильными из этих портов были Демак, Гресе (Гресик), Джапара, Сурабайя. Разноплеменную купеческую олигархию этих портов объединяла приверженность исламу, к-рый явился идеологическим знаменем «священной войны» против слабеющего Маджапахита. В 1478 г. войска Демака штурмом взяли столицу Маджапахита. В том же году на престол взошел последний правитель Маджапахита — Ранавиджая Гиридравардхан (1478–1486). В нач. XVI в. приморские города перестали даже номинально признавать свою зависимость от правителя Маджапахита. Пытаясь сдержать натиск мусульм. городов Явы, Ранавиджая установил контакты с португальцами, появившимися на архипелаге. В 1527 г. мусульмане Демака, возглавляемые имамом главной мечети этого княжества, при поддержке отрядов из др. мусульм. городов побережья штурмом взяли дворец правителя Маджапахита. Ранавиджая был убит, а его столица разрушена. Члены правящей семьи и знать бежали на восток, в Баламбанган. В 1527–1528 гг. войска коалиции северояванских городов во главе с Демаком захватили последние области Маджапахита и покончили с остатками средневеков. Яванской империи.

**Проникновение ислама и пути его распространения в И.** Появление первых мусульман в И. относится к X в., их общины стали возникать в торговых пунктах вдоль Малаккского прол., прежде всего на Сев. Суматре. Ядром мусульм. общины в приморских городах сначала Суматры, а затем и Явы могли быть как принявшие ислам индонезийцы, так и выходцы из др. стран. Победа ислама в Нусантаре в кон. XIII — нач. XVII в. объясняется целым рядом причин. Переход в ислам означал

для жителей Нусантары, связанных с мореплаванием и торговлей, приобщение к влиятельному братству мусульм. торговцев и если не гарантию полной безопасности на морских путях, то по крайней мере ощущение определенной защищенности. В атмосфере кризиса старой идеологии ислам стал привлекательным и для широких слоев населения И. Вторжение на архипелаг колонизаторов-христиан в нач. XVI в. привело к переходу в ислам не только князей, но и населения целых районов И., что стало формой протеста и способом организации сопротивления.

Пути и методы распространения ислама на архипелаге были разнообразными. Мусульм. купцы и проповедники, как за много веков до них носители инд. культуры, вступали в брак с дочерьми местной знати, заинтересованной в морской торговле, особенно в XIV–XVI вв. Местные правители, стремясь укрепить свои позиции в обстановке нестабильности, характерной для этого периода, становились адептами новой религии. Обычно за знатью следовало и население, которое искало опоры в меняющемся и беспокойном мире. Мощными центрами распространения новой религии стали религ. школы — песантары, куда к прославленным проповедникам стекались ученики из разных областей. На Яве таким центром стало сел. Гири на севере о-ва. Огромную роль в распространении ислама среди индонезийцев сыграл *суфизм*, в архаических формах созвучный местному *шаманизму* и подвергшийся значительно влиянию индуизма и буддизма, что облегчало ему проникновение в местную среду. В кон. XVI — нач. XVII в. суфизм становится одной из самых распространенных форм мусульм. вероисповедания в прибрежных районах И. Утверждение ислама на архипелаге не означало разрыва с местными традициями социального и культурного развития. Постепенно распространявшийся ислам приспособивался к особенностям индонез. общества, социально-экономической и политической структуры к-рого в основном не изменилась.

В нек-рых районах страны исламизация длилась целые века. По-видимому, раньше всех ислам приняли ачехцы, населявшие Сев. Суматру (XI–XIII вв.). Затем их примеру последовали минангкабау (Зап. Суматра, кон. XV–XVI в.), а в кон. XVII в. —

буги и макасарцы (Сулавеси). Обращение в ислам жителей Явы происходило в XV–XVII вв. Оттуда мусульманство распространилось среди населения Юж. Суматры (XVIII–XIX вв.), а также Юж. Калимантан (XVI–XVII вв.). Исламизация страны продолжается и в XXI в. Время от времени в индонез. газетах появляются сообщения о планах приобщения к исламу населения глубинных районов Калимантана, Суматры, Сулавеси и т. д.

Большинство исследователей считают, что причины длительного и в некоторых случаях неглубокого проникновения ислама в быт и духовный мир населения лежат в удаленности И. от центров мусульм. цивилизации, а также в мирном характере его внедрения. До сих пор среди ученых нет единого мнения относительно того, откуда пришел ислам: из араб. мира или из Индии. К инд. варианту склоняется большинство исследователей. Среди них такие известные западноевроп. исламоведы и индонезисты, как К. Снук Хюргронье, В. Ф. Стюттерхейм, П. Э. Йосселин де Йонг, Г. Буке, К. К. Берг, К. А. О. Ньивенхёйс и др. В поддержку араб. варианта выступают в основном некоторые индонезийские мусульм. авторы, в т. ч. Махмуд Юнус, а также малайзийский ученый С. М. Н. аль-Атас. Тем не менее обе стороны отмечают большое влияние на индонез. ислам араб. эмиграции, особенно из Хадрамаута, и индийской, в первую очередь из Гуджарата.

**Колониальная экспансия Португалии в И. и Малайе XVI – 1-й пол. XVII в.** После падения Маджапахита Ява оказалась раздробленной на небольшие феодальные княжества во главе с мусульм. династиями. Представители маджапахитской аристократии бежали на Бали и в Баламбанган (о-в Ява). В авг. 1511 г. португальцы захватили Малакку. Используя противоречия между восточноиндонез. султанами Тернате и Тидоре и военную силу, Португалия получила монополию на сккупку пряностей на Молуккских о-вах, в районе производства гвоздики и мускатного ореха. Индонез. о-в Амбон стал колонией Португалии. Захват Малакки, а также деятельность Нидерландской Ост-Индской компании вызвали перемещение торговых путей в зап. часть малайско-индонез. мира. Здесь в



*Башня португ. форта на о-ве Салор. Сер. XVI в.*

XVI в. в юж. части п-ова Малакка и на архипелаге Риану возникли султанат Джохор, на севере Суматры султанат Аче и на Зап. Яве султанат Бантен (Бантам). В начальный период европ. захватов наиболее сильным гос-вом И. был султанат Матарам, объединявший богатые и густонаселенные районы Центр. и Вост. Явы. Главным его соперником в борьбе за влияние был султанат Бантен, к-рый, после того как португальцами был закрыт для местных торговцев Малаккский пролив, все более превращался в крупный торговый и перевалочный центр.

**Начало колониальной экспансии Голландии.** В 90-х гг. XVI в. началось проникновение в И. голландцев. Основной их целью была монополизация торговли и получение максимальных прибылей. Захваты территорий, особенно на первых порах, совершались не ради непосредственной эксплуатации местного населения, а для обеспечения монопольного положения торговых факторий и вытеснения конкурентов. Голл., как и англ., проникновение проходило в 3 этапа: торговый корабль – фактория (экстерриториальный участок на морском побережье) – оккупированная территория.

Главными проводниками колониальной политики стали монопольные торговые компании. Если в испано-португ. системе основную роль играла гос. машина, то теперь инициатива принадлежала купечеству, а гос-во лишь поддерживало объ-

единения пайщиков-монополистов. Именно таким объединением была возникшая в 1602 г. при прямом содействии правительства Нидерландская Ост-Индская компания (НОИК). Она получила не только право монопольной торговли и мореходства от мыса Доброй Надежды на восток до Магелланова пролива, но и право содержать войска, объявлять войну, заключать мир, строить крепости и фактории, чеканить монету. Английская Ост-Индская компания (АОИК), возникшая в 1600 г., была вначале значительно слабее голландской. Главной целью обеих компаний первоначально были Молуккские острова с их пряностями. Сюда устремились первые голл. и англ. экспедиции, здесь происходили наиболее ожесточенные схватки сначала с общими врагами – португальцами и испанцами, а затем между голландцами и англичанами.

В 1596 г. на Яву прибыла 1-я голл. экспедиция Корнелиса де Хаутмана, в 1599 г. голландцы достигли Молуккских о-вов, а в 1600 г. адмирал Стефан ван Хаген заключил договор с жителями о-ва Амбон о строительстве форта и монопольной сккупке пряностей в обмен на защиту от португальцев. К 1609 г. голл. торговцы окончательно вытеснили португальцев и испанцев с Молуккских о-вов. В том же году был назначен 1-й генерал-губернатор владений НОИК на Востоке, а в 1619 г. основатель голл. колониальной империи Ян Питерсзон Кун создал на месте поселения Джаякерта крепость Батавию (ныне Джакарта), ставшую центром голл. владений. В 1641 г. голландцы овладели Малаккой. В этом же году Португалия заключила с Голландией договор, по к-рому признавала все захваты последней.

Во 2-й пол. XVII в. НОИК укрепилась на Малайском архипелаге, подчинив себе местные центры власти на Молуккских о-вах, Сулавеси и Зап. Яве. Более того, она перешла к территориальной экспансии и в течение 2-й пол. XVII – 1-й пол. XVIII в. захватила Яву и Мадурю. АОИК вначале довольствовалась созданием отдельных факторий на Молуккских о-вах, Сулавеси, Яве, Сулатре. В 1619 г. голл. флот в неск. сражениях разгромил англичан в Сиамском зал. и Зондском прол., а в нач. 20-х гг. XVII в. голландцы вытеснили соперников с Молуккских о-вов. Окончательный удар по АОИК на-

несла так называемая амбонская резня, когда в февр. 1623 г. служащие англ. фактории на о-ве Амбон были обвинены голл. губернатором в заговоре и казнены. В борьбе за пряности победила Голландия, а англичанам пришлось искать др. районы для торговой деятельности.

Экспансия Нидерландской Ост-Индской компании в еще большей степени, чем политика португ. колонизаторов, привела к ослаблению ряда гос. образований на территории И. Полностью пришли в упадок султанаты Тидоре и Тернате. Ослабли Палембанг и др. султанаты на востоке Суматры. Наряду с этим политика голл. колонизаторов, стремившихся обеспечить себе монопольное господство в сфере внешней торговли индонез. гос-в, способствовала временному расцвету султанатов Аче на севере Суматры и Гова на Сулавеси у Макаassarского прол. Европ. и азиат. торговцы использовали эти гос-ва как центры контрабандной торговли. К сер. XVII в. Голландии удалось сломить сопротивление гос-ва Гова. Используя внутреннее соперничество феодалов, голландцы собрали коалицию против султана Гова, к-рый, после того как была взята столица, подписал в 1667 г. Бонгайский трактат. По этому соглашению Нидерландская Ост-Индская компания получила монопольное право торговли, а также освобождалась от всех пошлин и сборов. Султанат Гова признал сюзеренитет компании, обязался срыть укрепления и уплатить огромную контрибуцию. Аналогичные процессы происходили в др. части прибрежной зоны — Малайе.

К сер. XVI в. в зап. части Малайского архипелага выявились 3 политические силы: гос-ва Джохор, Аче и португальцы. Эти силы и вступили между собой в борьбу за торговую и политическую гегемонию. В Джохоре и Аче весь XVI в. продолжались непрерывные войны, где в качестве 3-й силы постоянно фигурировала Португалия. Несмотря на то что соседние индонез. и малайские гос-ва часто нападали на Малакку, напр. с 1535 по 1556 г. — 5 раз (особенно опасным стало нападение султана Джохора в 1551), этот оплот португ. могущества просуществовал 130 лет, пока не был захвачен голландцами. Помимо Малакки усилия Джохора были направлены и против Аче. В 1564 г. войска Аче захватили сто-

лицу Джохора и взяли в плен султана. К кон. XVI в. Джохор окончательно утратил влияние в регионе, а к нач. XVII в. гос-во Аче установило свое господство над большинством султанатов Малайи. Войны, которые в этот период велись между султанами Малайи, привели к запустению мн. старые торговые центры, напр. Тумасик (Сингапур). В Нусангаре усилились экономические позиции Брунея, который сумел сохранить свою независимость на протяжении этого периода.

К сер. XVII в. власть Португалии в Малайе стала ослабевать. В 1641 г. Малакка была взята голландцами штурмом, при этом их союзником был султан Джохора. Так начался период господства Нидерландской Ост-Индской компании в прибрежных районах Юго-Вост. Азии. Для малайских султанатов поражение Португалии означало временную возможность политического укрепления. В частности, с этим связано возрождение Джохора, к-рый, используя изгнание португальцев и ослабление Аче, восстановил свой сюзеренитет в Малайе, на Вост. Суматре и архипелагах Риау и Линга. Прибрежные султанаты поддерживали оживленные торговые связи внутри региона, а также с внешним миром. Так, в 1-й пол. XVII в. в превратившемся в крупное торговое гос-во Аче встречались торговцы из Индии, Персии, Абиссинии, Турции, Аравии и Китая. Бантен стал центром закупки перца; купцы из Индии и Китая привозили туда ткани (напр., шелк) и фарфор.

Свою деятельность на Молуккских о-вах и Яве Нидерландская Ост-Индская компания (НОИК) начала с переговоров с местными правителями о продаже ей продуктов (гл. обр. пряностей) по ценам выше тех, к-рые предлагали португальцы и испанцы. По мере укрепления своего положения и вытеснения конкурентов компания стремилась установить монополию на покупку местных товаров по крайне низким ценам, используя любые средства. Связи между о-вами архипелага разрешалось поддерживать только голл. судам или местным, имевшим разрешение от голландцев. На Молуккские о-ва был категорически запрещен доступ всем, кроме голландцев. Регулярно сюда прибывали голл. экспедиции, чтобы покарать жителей за «контрабанду». Была введена

система хонгетохт, суть к-рой состояла в том, что разводить пряности разрешалось только на определенных островах. Посадки на отдельных островах вырубались, чтобы сохранить монополию на торговлю пряностями и высокий уровень цен на них в Европе. Участки под пряности раздавались или продавались служащим компании, к-рые были обязаны сдавать собранную продукцию по фиксированным ценам. Голландцы ввели на Молуккских о-вах плантационное хозяйство, основанное на полурабском труде; землю обрабатывали в принудительном порядке местное население или рабы, завезенные с соседних островов.

Захват территорий на Яве НОИК начала в последней четв. XVII в. После смерти султана Агунга (1645) Матарам переживал тяжелые времена. Обременительные завоевательные походы Агунга разорили население. При его преемнике сусухунане («тот, кому все покоряется» — титул правителей Матарам) Амангкурате I (1646–1677) налоги и реквизиции возросли в связи с утратой доходов от внешней торговли, монополизированной европейцами, и со строительством новой столицы. Жестокий Амангкурат I, казнивший ближайших родственников по малейшему подозрению или без всякой видимой причины, сумел восстановить против себя мусульм. духовенство и значительную часть феодалов. В 1675 г. мадурский раден (князь) Трунуджа поднял восстание под лозунгом восстановления империи Маджапахита. Растерявшийся сусухунан обратился за помощью к НОИК. Голландцы помогли подавить восстание Трунуджаи и его последователей (к 1683), но Матарам потерял часть своих владений, отошедших к НОИК, к-рая получила к тому же контроль над портами Матарам. Почти одновременно, в 1684 г., голландцы, воспользовавшись династическими распрями в султанате Бантен (Зап. Ява), поставили его в вассальную зависимость от НОИК. Т. о., к сер. 80-х гг. XVII в. НОИК сумела подчинить оба яванских гос-ва и существенно расширить свои владения на острове. В 1705 г. голландцы возвели на матарамский трон Пакубувоно I, к-рый за это официально отказался от претензий на зап. часть своих владений (Черибон, Прианган), а также на о-в Мадур, предоставил компании монополию на торговлю и согласился

разместить в столице Картасуре голл. гарнизон.

Население Явы не сразу подчинилось захватчикам. До 1719 г. продолжалась борьба на Вост. Яве под рук. Сурапати (национального героя И.), его сыновей и последователей. Лишь ценой огромного напряжения сил колонизаторам удалось подавить это мощное народное движение. В 1719–1723 гг. в Матараме вспыхнуло восстание против ставленника голландцев — Аманкурата IV. Подавляя антиколониальные движения и возводя на престол Матарам «своих» правителей, компания постепенно превращала некогда могучее гос-во не просто в своего вассала, а в колонию, контролируя его районы. В 1749 г. в Матараме вспыхнула война за престолонаследие, вскоре принявшая характер освободительного движения против иноземного владычества. Пакубувоно III был готов полностью передать гос-во компании, чему воспротивилась патристически настроенная знать во главе с принцем Мангкубуми. Опираясь на поддержку населения, выступавшего против захватчиков, принц в 1751 г. разгромил голл. войска и отвоевал у врага значительную часть территории Матарамы. Однако среди победителей возникли разногласия — Мас Саид, племянник Мангкубуми, начал борьбу с дядей за власть. Этим воспользовались голландцы, к-рые вынудили Мангкубуми подписать договор, согласно которому Матарам был разделен на 2 гос-ва. Суракарта отошла под власть Пакубувоно III, сохранившего титул сусухунана, а Джокьякарта — Мангкубуми, где он правил под именем султана Хаменгкубувоно I. В дальнейшем на территории Суракарты и Джокьякарты появились вассальные княжества Мангкунегаран и Пакуаламан, с единым Матарамом было покончено навсегда.

Слабые яванские княжества оказались в полной зависимости от Нидерландской Ост-Индской компании, к-рая в сер. XVIII в. стала повластной хозяйкой острова, за исключением крайней вост. его части, покоренной в 70-х гг. XVIII в. Экономика захваченных территорий была подчинена производству культур, к-рые находили сбыт у европ. торговцев, голландцы положили начало превращению ЮВА в район производства товаров для мирового рынка. С кон. XVII в., когда центр инте-

ресов компании окончательно переместился на Яву, основой колониальной системы на архипелаге стала не столько торговая монополия, сколько эксплуатация крестьянства, вначале косвенная, а затем и прямая. На территориях, попавших под их контроль, голландцы создали институт леверенсий — принудительных поставок интересовавших их продуктов (пряностей, олова, золота). Голл. администрация не вмешивалась во внутренние дела княжеств, пока выполнялись леверенсии и не нарушалась торговая монополия. На Яве колонизаторы контролировали местных феодалов, превращая их в агентов компании, оставляя им доходы лишь при условии выполнения всех поставок и распоряжений властей.

С нач. XVIII в. компания приступила к принудительному внедрению на Яве культуры кофе. Местные феодалы заставляли крестьян сокращать посевы продовольственных культур и заниматься исключительно выращиванием кофейных деревьев. Урожай кофе по низким ценам сдавался компании.

Голландцы в ту эпоху не только не предпринимали попыток принудительной христианизации, но даже не поощряли миссионерской деятельности, чтобы не нарушить тем самым сложившейся религиозно-культурной общности основных районов архипелага. Местная знать превращалась в звено колониальной администрации, но яванское общество сохраняло в основном традиц. социальную структуру, только в нек-рых районах, непосредственно управлявшихся компанией, земля стала сдаваться в аренду. Еще меньшее влияние оказала голл. колониальная система XVII–XVIII вв. на районы И., управлявшиеся местными феодалами. Там социально-политическая система осталась практически неизменной. Преимущество голландцев перед англичанами стало исчезать со 2-й пол. XVII в., когда между ними вновь начались торговые войны. Несмотря на сохранение и даже расширение своих владений, Голландия утрачивала колониальную, морскую и торговую гегемонию. В 3 англо-голл. войнах 2-й пол. XVII в. колониальное и морское преимущество Голландии было сломлено, а 4-я война (1780–1784) закрепила уже англ. превосходство.

**И. в кон. XVIII–XIX в.** После того как в 1795 г. армия революционной

Франции заняла Голландию и голл. колонии стали объектом англо-франц. соперничества, НОИК была ликвидирована и ее долги перешли гос-ву (31 дек. 1800). В янв. 1808 г. на Яву прибыл новый ген.-губернатор Х. В. Данделс — адвокат, ставший наполеоновским маршалом. Он получил чрезвычайные полномочия от Наполеона Бонапарта для защиты Явы от англ. вторжения. В мае 1811 г. Данделс передал дела новому ген.-губернатору Я. В. Янсенсу, а 3 авг. 1811 г. 12-тысячный англ. экспедиционный корпус высадился на Яве. Сопrotивление было быстро сломлено, и Янсенс 18 сент. был вынужден капитулировать. Главой новой администрации стал англичанин Т. С. Раффлз. В 1811–1815 гг. он изменил политику в отношении местных владетелей, реорганизовал адм. и судебную системы, провел налогово-земельную реформу. В 1813 г. он, воспользовавшись непрерывными волнениями на территории, оставшейся от султаната Бантен на Зап. Яве, вынудил последнего султана передать свои владения Батавии в обмен на сохранение титула и пенсию. В 1813 г. Раффлз выкроил из Джокьякарты княжество Пакуаламан, т. е. создал такой же адм. противовес Джокьякарте, как княжество Мангкунегаран по отношению к Суракарте. Стремясь усилить централизацию, он разделил Яву на 16 резидентств во главе с европ. (голл. и англ.) чиновниками и урезал права регентов-бупати, реорганизовал судебную систему, создав суды для китайцев и арабов, судебные палаты в крупнейших портах — Батавии, Семаранге и Сурабае — и выездные суды для рассмотрения дел, попадавших в категорию тяжких преступлений. Раффлз попытался ликвидировать систему принудительного труда и поставок, заменив их единым денежным налогом. Директоры Британской Ост-Индской компании были недовольны столь активной деятельностью Раффлза, и в марте 1816 г. отозвали его из И.

13 авг. 1814 г. было подписано Лондонское соглашение между Англией и Голландией о возвращении последней ее колонии. Это соглашение стало частью новой системы международных отношений, сложившейся после наполеоновских войн, — Нидерландское королевство, в состав к-рого вошли и Австрийские Нидерланды (Бельгия), пре-

вращалось в союзника Великобритании на европейском континенте.

17 марта 1824 г. был подписан договор о разделе сфер влияния в Юж. и Юго-Вост. Азии. Голландцы передавали англичанам свои фактории в Индии, отказывались от претензий к Англии, захватившей в 1819 г. Сингапур, отдавали Малакку и обязывались не заключать договоры с султанами Малайи. Великобритания в свою очередь передавала Нидерландам Бенкулен и др. фактории на Зап. Суматре, а также обещали не создавать на Суматре своих поселений и не заключать договоры с местными правителями. Подобные же обязательства были распространены на все острова к югу от Сингапурского прол., т. е. на архипелагах Риау и Линга. Англичане добились также режима наибольшего благоприятствования в И. и признания свободы торговли во всех голл. владениях на архипелаге.

В 20–60-х гг. XIX в. за пределами Явы колонизаторы контролировали торговые и военные пункты на побережье. Когда возникла опасность усиления влияния на И. др. стран, правящие круги Нидерландов перешли к укреплению своего положения в регионе. После того как в Кутее, на Калимантане, появилась голл. эскадра, султан признал сюзеренитет Нидерландов и на Зап. Калимантане местные правители подписали подобные договоры. В 1830 г. была введена «система принудительных культур» — часть земель каждой общины отводилась под экспортные культуры (сахар, индиго, кофе, чай, табак, перец и т. д.). Крестьяне обрабатывали эти земли под контролем деревенских старост и сдавали продукцию голл. властям по низким ценам. Результатом действия этой системы на Яве было увеличение доходов метрополии, обнищание и массовый голод населения, вынужденного сокращать посевы продовольственных культур. «Система принудительных культур» имела едва ли не решающее значение для закрепления сложившейся еще в XVIII в. структуры колониального общества на Яве: продолжился процесс сближения феодальной знати с колонизаторами. Феодально-бюрократическая элита в отличие от предшествующего периода унифицировалась и стала частью колониального аппарата. В одном лице соединились феодал и чиновник, но теперь эта

феодально-бюрократическая машина стала частью чужеродной системы. Основной ячейкой социально-экономической жизни яванской деревни оставалась община (деса), что обеспечивало преемственность с прежней структурой общества.

В XVIII–XIX вв. широкий размах принимают народные движения про-



*Европейцы в дер. Талебе-Е. Фотография. Кон. XIX в.*

тив колонизаторов. Восстание 1825–1830 гг. на Яве, или Яванскую войну, возглавил принц (пангеран) Дипонегоро. Ислам, сплотивший крестьянство, значительную часть феодалов и мусульм. духовенство, символизировал независимость от



*Голландская экспедиция на о-ве Сулавеси. Фотография. Кон. XIX в.*

колонизаторов-христиан. Дипонегоро был провозглашен султаном и главой ислама всей Явы. Восстание началось в Джокьякарте и распространилось на сев. и сев.-вост. часть Центр. Явы, на резидентства Кеду, Пекалонган, Багелен, Семаранг. Повстанцы придерживались партизанской тактики. Осенью 1825 и летом 1826 г. войска Дипонегоро одержали победу над колонизаторами под Семарангом и Кечебоном. В кон. 1827 г. восстание распространилось на резидентство Рембанг, но было подавлено. Постепенно голл. колонизаторы, обладавшие военным превосходством, сжимали кольцо укреплений вокруг основных территорий повстанцев. Подкупам и уступками колониальные власти привлекли на свою сторону значительную часть

феодалов. В лагере повстанцев усилились разногласия. В этих условиях Дипонегоро пошел на переговоры с голл. властями, во время которых был вероломно захвачен в плен в 1830 г. Яванское восстание было жестоко подавлено.

Др. антиколониальным движением на архипелаге была т. н. война падри на Зап. Суматре. Ей предшествовало широкое социальное движение племен минангкабау,

идеологией которого стал ваххабизм, призывавший к чистоте первоначального ислама, что совпало со стремлением минангкабау вернуться к старым

нормам родового строя. Ваххабиты Суматры стали называться падри (от искаженного европейцами названия порта Педири, откуда паломники отправлялись в Мекку). Центром движения, начавшегося в 1803 г., был хорошо укрепленный г. Бонджол, среди руководителей восстания выделился Туанку Имам. Падри уничтожили значитель-

ную часть местной знати, и в 1821 г. на территорию минангкабау были введены голл. войска. С этого

момента гражданская антифеодальная война падри превратилась в антиголландскую. Только в 1837 г. войскам удалось захватить Бонджол и взять в плен Туанку Имама. Последняя крепость падри пала в 1838 г.

**И. в кон. XIX — 1-й пол. XX в.** С 80-х гг. XIX в. по мере развития промышленности Нидерландов и расширения географии мировой торговли даже мелкие острова Малайского архипелага приобретали важное значение как источник сырья или рынок сбыта голл. товаров. Кроме того, Нидерланды опасались конкуренции Великобритании, Германии и Франции и, желая утвердить свое абсолютное господство над архипелагом, вели завоевательные войны. Так, жители султаната Аче в течение 30 лет противостояли армии



голландцев и сложили оружие лишь в 1903 г., хотя отдельные группы продолжали сопротивление еще несколько лет. В 1901–1907 гг. голландцы взяли под контроль султанат Джамби на Суматре. На Калимантане в 1902–1907 гг. была захвачена центральная часть острова и подавлено сопротивление в султанате Банджармасин. На Сулавеси в 1904–1908 гг. колонизаторы захватили княжества Гова и Бони; в этот же период последовательно были завоеваны мелкие княжества на Молуккских и Малых Зондских о-вах. Последние независимые княжества на Бали покорились лишь после жестоких карательных экспедиций, проведенных голландцами в 1906 и 1908 гг. Антиколониальное восстание батаков (Батакская война) под рук. кор. Синги Мангараджи XII было подавлено в 1907 г. К 1910 г. в состав Нидерландской Индии вошли практически все острова архипелага, включая Сулавеси, Малые Зондские о-ва и большую часть Калимантана. В 1915 г. Великобритания и Нидерланды подписали договор, устанавливающий фиксированную границу между Сев. Борнео (Сабахом) и Нидерландской Индией. Исключение составили Нов. Гвинея, зап. часть к-рой (именуемая ныне Ириан-Джая) была взята голландцами под контроль с 1919 по 1928 г., а также принадлежавший португальцам Вост. Тимор.

После 70-х гг. XIX в. по мере значительного увеличения производства экспортных товаров Нидерландская Индия стала одной из богатейших колоний в мире. Одновременно население архипелага включилось в систему международной торговли. На острова переселялись китайцы, игравшие важную роль в качестве оптовых и розничных торговцев, подрядчиков, ремесленников и ростовщиков. Финансовое положение крестьян напрямую зависело от рыночной конъюнктуры. Повышение цен на сахар, табак и каучук означало рост доходов и уровня жизни, понижение цен — бедность. В 1901 г. голландцы приступили к осуществлению своеобразной социальной программы — «этической политики». Предусматривалось создание гос. ломбардов и бюро кредитной информации (к-рые должны были заменить кит. ростовщиков), развитие новых схем системы орошения и др. видов общественных работ, транс-

портной инфраструктуры, а также простейшего варианта системы гос. обучения и здравоохранения. Некоторые из пунктов программы не дали результатов из-за быстрого прироста населения, другие не получили необходимого финансового обеспечения, третьи столкнулись с коммерческими и политическими интересами голландцев. Вместе с тем программа способствовала созданию прослойки европейски образованной местной элиты и национальной буржуазии, недовольных положением индонезийцев в голл. колониальной структуре.

В мае 1908 г. представителями яванской аристократии и интеллигенции — Вахидином Судирохусодо, Сутомо и др. — была создана 1-я на архипелаге национальная орг-ция «Благородное стремление» (Буди утомо), главная цель к-рой заключалась в воспитании чувства гордости за богатое культурное наследие Явы. Появившаяся в 1909 г. мусульм. орг-ция «Союз мусульманских торговцев» (СДИ, Сарекат даганг ислам), отражала интересы местных торговцев и ремесленников, которым угрожала конкуренция со стороны этнических китайцев. В 1912 г. СДИ была реорганизована в орг-цию «Союз ислама» (СИ, Сарекат ислам), возглавляемую Умаром Саидом Чокроаминото (1882–1934). СИ быстро стал популярным массовым объединением, к 1919 г. число членов составило 2 млн чел. Созданная в 1912 г. в Джокьякарте реформистская мусульм. орг-ция «Союз пророка Мухаммада» (Мухаммадия) выдвинула программу подъема благосостояния населения и распространения образования. В дек. 1912 г. Э. Ф. Э. Даусом Деккером была создана радикально-националистическая Индийская партия (ИП), опиравшаяся на «индоевропейцев». Пропагандируя идею «индийской нации», к-рая включала бы не только индонезийцев, но и всех постоянных жителей архипелага, ИП впервые поставила вопрос о предоставлении Нидерландской Индии самостоятельности и создании «индийского парламента». В 1913 г. ИП была запрещена, 3 ее лидера посланы в Нидерланды. В 10-х гг. XX в. в колонии возникло множество др. мелких политических групп, что явилось своеобразной подготовкой почвы для появления полноценных партий. Колониальное правительство мирилось

с деятельностью разного рода политических орг-ций, следуя программе «этической политики». В дек. 1916 г. парламент Нидерландов принял решение о создании Колониального совета (впосл. Фолксраад — Народный совет), консультативного органа, половина состава к-рого избиралась выборщиками из числа представителей местных совещательных органов, другая назначалась правительством. Впервые Фолксраад собрался 18 мая 1918 г., индонезийцам в нем принадлежало 15 из 39 мест. Колониальные власти вынуждены были отменить гос. принудительные общественные работы (хеерендинстен), заменив их денежным штрафом, и повысить закупочные цены на экспортные культуры, выращиваемые в крестьянских хозяйствах.

В мае 1914 г. в г. Сурабая голл. социал-демократами (Х. Снеевлит, А. Баарс, Я. Брандстедер, Д. Кох) было основано Индийское социал-демократическое объединение (ИСДО); через 4 года оно имело отделения во всех крупных городах Явы. Социал-демократы вели работу среди солдат и матросов колониальной армии и флота; был образован «Союз солдат и матросов». Под влиянием ИСДО находились профсоюзы железнодорожников, портовиков, нефтяников, портных, шоферов и т. д. общей численностью 60 тыс. чел. В нояб. 1918 г. левые социал-демократы приняли участие в восстании солдат и военных моряков в Сурабае и образовании Совета солдатских и матросских депутатов. В нач. 20-х гг. XX в. голл. власти стали арестовывать и отправлять в ссылку активистов освободительного движения. На съезде в Семаранге 23 мая 1920 г. ИСДО было преобразовано в Коммунистическую партию Индонезии (КПИ). Одновременно произошел раскол в Сарекат ислам, и в 1923 г. был создан «Союз народа» (Сарекат ракьят), примкнувший к компартии, которая в этот период стала ведущей силой в национальном движении. Под рук. коммунистов на островах развернулось мощное забастовочное движение, кульминацией стала стачка рабочих Сурабаи в 1925 г. В ответ голл. властями были введены жесткие ограничения на забастовки, свободу слова и собраний. В этих условиях в нояб. 1926 г. коммунисты подняли вооруженное восстание в Батавии (ныне Джакарта) и на Зап. Яве, в янв. 1927 г. — на Зап. Суматре.





Оба выступления вскоре были жестоко подавлены, деятельность КПИ объявлена вне закона. Неск. тыс. повстанцев были приговорены к тюремному заключению, а свыше тысячи были отправлены в специально созданный концлагерь Бовен-Дигул, расположенный в джунглях Нов. Гвинеи. Вместе с тем власти вынуждены были провести нек-рые реформы (отмену подушного налога на Яве, увеличение числа индонез. депутатов в Народном совете и др.).

После неудачных выступлений коммунистов на 1-й план выдвинулись националистические партии. Возникшая в 1924 г. в Нидерландах организация студентов-индонезийцев «Перхимпунан Индонесиа» стала центром распространения идей индонез. революционного национализма, оказав огромное влияние на программы др. национально-революционных партий в самой И. «Перхимпунан Индонесиа» стала также своеобразной школой буд. лидеров национально-освободительного движения различных направлений. Ведущую роль в партии во 2-й пол. 20-х гг. играл выходец из состоятельной семьи минангкабау Мохаммад Хатта. В 1926 г. Хатта стал председателем партии, в 1927 г. был избран (вместе с Джавахарлалом Неру) членом президиума Антиимпериалистической лиги.

В 1927 г. на базе Всеобщего исследовательского клуба в Бандунге возникла Национальная партия под рук. Ахмеда Сукарно, открыто выдвигавшая лозунг борьбы за полную независимость И. и улучшение положения народа. Деятельность организации была направлена на объединение антиголл. сил в движение за национальную независимость. В Национальную партию, получившую поддержку среди различных слоев населения, вступали в т. ч. и избежавшие арестов коммунисты. В 1929 г. Сукарно и ряд его соратников были арестованы по обвинению в подготовке вооруженного восстания и приговорены к различным срокам заключения. Национальная партия в 1930 г. прекратила существование, но в 1931 г. была восстановлена под названием «Партия Индонезии» (Партиндо). В дек. того же года сторонники Хатты создали организацию «Индонезийское национальное воспитание» (Пендидикан насионал Индонесиа). Вышедший в 1931 г. из тюрьмы Сукарно возглавил Пар-

тиндо и пытался договориться с этой орг-цией о сотрудничестве, но не нашел общего языка с Хаттой. Сукарно был харизматическим лидером, прекрасным оратором, знатоком национальной психологии, к-рый верил в свое великое предназначение. Хатта же был талантливым администратором, лидером, к-рый писал лучше, чем говорил. В 1933 г. Сукарно написал работу «За свободную Индонезию», в к-рой были заложены основы буд. 5 принципов «Панча сила» и теории «мархаэнизма» (от «мархаэн» — простой человек). Идеология мархаэнизма представляла собой сочетание идей марксизма с учением кит. революционера-демократа Сунь Ятсена, народническим восприятием социализма, неразрывно связанным с национально-освободительным движением и стремлением к некапиталистическому пути развития.

Мировой экономический кризис 1929–1933 гг. тяжело отразился на положении И. Экспорт за эти годы сократился по стоимости втрое, произошло резкое снижение плантационного производства и закрытие мн. предприятий. Очень сильно пострадала яванская сахарная промышленность, к-рая так и не смогла оправиться от последствий кризиса: с 1929 по 1935 г. производство сахара сократилось почти в 6 раз, а из 178 сахарных заводов было закрыто 140. Усилилось проникновение в И. неголл. капитала, особенно капитала США (в нефтедобыче), а также возросла япон. торговая экспансия.

Кризис привел к возникновению массовой безработицы и резкому снижению жизненного уровня населения. В индонез. деревне возросло число безземельных и малоземельных крестьян. Часть крестьян уходила в города, пополняя ряды люмпенского и полупролетарского населения. В борьбе прежде всего с япон. конкуренцией Нидерланды начали отход от политики «открытых дверей» и стали вводить ограничения на иностранный импорт в И. Затем колониальные власти приступили к регулированию экспорта. Для компенсации сокращения доходов был введен также «режим экономии», что выразилось в понижении заработной платы рабочим и служащим, сокращении и без того небольших расходов на просвещение и здравоохранение.

Перед второй мировой войной укрепились позиции кит. капитала в качестве посредника в экономике страны. Китайцы занимались розничной и оптовой внутренней торговлей, скупкой продовольствия у крестьян, а также ростовщическими операциями. В 30-х гг. они существенно усилили свою роль во внешней торговле, особенно со странами Юго-Вост. Азии и Дальн. Востока. Существовал целый ряд кит. экспортно-импортных фирм. В ряде районов китайцам принадлежали плантации различных сельскохозяйственных культур. В целом кит. капиталовложения в экономику И. накануне второй мировой войны составляли ок. 500 млн гульденов, почти в 10 раз превышая капиталовложения индонез. буржуазии. В 1940 г. индонез. национальный капитал составлял менее 2% от общей суммы прямых капиталовложений в И.

30-е годы XX в. были временем развития индонез. национальной промышленности. Появились крупные местные предприятия по производству батика, сигарет, выросло число ткацких, ремонтных и механических мастерских и т. п. Были созданы орг-ции индонез. промышленников в центрах батикового производства — Суракарте и Джокьякарте, которым удалось вытеснить кит. капитал из этой отрасли. Некоторая перестройка голл. экономической политики в результате кризиса не означала изменения ее основного направления — сохранения И. на положении аграрно-сырьевого придатка метрополии.

**И. накануне второй мировой войны (1935–1939).** Во 2-й пол. 30-х гг. И. начала выходить из экономического кризиса. В этот период жесткая внутренняя политика колониального правительства вызвала сближение умеренных националистов, исламистов и радикальных левых групп. Первыми консолидировались национал-либералы. В дек. 1935 г. Сутомо объединил свою партию — Союз индонезийской нации (ПБИ) — с «Буди Утомо», «Сарекат Суматрой», «Сарекат Целебесом» и «Каум Бетави», создав Партию Великой Индонезии — Париндра. Эта партия, претендовавшая на роль общенациональной, включила в программу призывы к единству нации, ограниченному самоуправлению, равноправию всех граждан, созданию



подлинного парламента, развитию «среднего сословия».

В 1937 г. возникла организация «Движение индонезийского народа» (Геракан ракъят Индонесия), или Гериндо, основанная лидерами Амиром Шарифудином и др. распущенной в 1936 г. Партиндо. Руководители Гериндо стремились опираться на широкие массы и были сторонниками полной независимости И. Однако ввиду угрозы со стороны Японии лозунг полной независимости был снят и партия вошла в Фолксраад. По инициативе Гериндо в 1939 г. был создан блок национальных партий — «Индонезийский политический союз» (Габунган политик Индонесия, ГАПИ), главным требованием которого стал лозунг, предложенный Гериндо: «Парламентская Индонезия!» При условии предоставления стране самоуправления блок ГАПИ предлагал властям сотрудничество в борьбе с фашистской и япон. агрессией. Однако в февр. 1940 г. правительство Нидерландов отвергло этот проект.

**Вторая мировая война и японская оккупация И. (1939–1945).** После нем. оккупации Нидерландов в мае 1940 г. правительство Нидерландской Индии вступило в затяжные переговоры с Японией, стремясь отсрочить военное столкновение. Вслед за нападением японцев на амер. военно-морскую базу в Перл-Харборе 8 дек. 1941 г. правительство Нидерландской Индии объявило Японии войну, однако после непродолжительного сопротивления 9 марта 1942 г. было вынуждено капитулировать. Япон. оккупация И. продолжалась с 1942 по 1945 г., одной из основных ее целей была эксплуатация богатых месторождений нефти и оловянных руд, а также каучуковых плантаций. Япон. администрация запретила деятельность политических партий и профсоюзов, распустила Фолксраад, интернировала голландцев и евроазиатов, а на высшие адм. посты назначила коренных жителей. В то же время японцы освободили из тюрем лидеров движения за национальную независимость и даже разрешили им заниматься политической деятельностью. Среди вернувшихся из ссылки были Сукарно и Хатта, Мас Мансур и Ки Хаджар Деванторо, к-рые в 1943 г. возглавили Центр народных сил (Пусат тенага ракъят, Путера). Японцы признали право индонезийцев на раз-

витие национальной культуры, выбор национального флага и гимна. Несмотря на отказ мусульм. орг-ций объявить «священную войну» союзникам, японцы разрешили создание Консультативного совета индонезийских мусульман (Машуми). Десятки тысяч молодых индонезийцев в 1943 г. вошли в создававшиеся японцами военные и молодежные орг-ции. По приказу япон. военного командования были созданы Добровольческая армия защитников отечества (Пембела Танах Аир, ПЕТА), к-рая должна была поддержать оккупационные вооруженные силы в случае высадки союзников, и части «Барисан Хизбалла», связанные с Машуми. К концу войны ПЕТА насчитывала, по разным оценкам, от 57 до 120 тыс. солдат. После войны эти силы составили основу армии независимой И. Но индонезийцы были недовольны произволом оккупационных властей. По разным оценкам, от 4 до 10 млн чел., т. н. ромуся, были мобилизованы японцами на принудительные работы по строительству дорог, укреплений и т. п., в т. ч. были вывезены в страны Юго-Вост. Азии, на Внешние о-ва и острова Тихого океана. Реквизиция продовольствия, поборы, сокращение рынков сбыта товаров местного хозяйства повлекли за собой ухудшение экономического положения и, как следствие, рост антияпон. настроений. Постоянно возникали группы сопротивления и вспыхивали стихийные антияпон. восстания. Так, в нояб. 1942 г. было подавлено выступление в Ачехе, в 1943 г. — в Юж. и Зап. Калимантане, в 1944 г. — на Зап. Яве, а в февр. 1945 г. произошло восстание батальона ПЕТА в Блитаре (Вост. Ява). Стремясь заручиться поддержкой местного населения перед ожидаемым наступлением союзников, в сент. 1944 г. япон. правительство впервые пообещало И. предоставить независимость. Оккупационные власти передали гражданские адм. полномочия индонезийцам; осенью 1944 г. были организованы региональные советы и Центральный консультативный совет с совещательными функциями, в марте 1945 г. было разрешено создание на Яве Исследовательской комиссии по подготовке независимости во главе с Раджиманом и Сукарно. 11 мая 1945 г. япон. правительство пошло на еще большие уступки и объявило о намерении предоставить И. не-

зависимость к 1 янв. 1946 г. Комиссия предполагала включить в новое гос-во всю территорию Нидерландской Индии, а также Малайю, Саравак и Сабах, колониальные владения Великобритании, и Вост. Тимор, принадлежавший Португалии. Т. о. была заложена основа буд. «политики Великой Индонезии» (Индонесия Рая), последовательно проводившейся лидерами И. в 50–70-х гг. XX в.

**И. от провозглашения независимости до передачи суверенитета (1945–1949).** 15 авг. 1945 г. по радио был передан указ имп. Японии Хирохито о принятии условий капитуляции. С этого дня боевые действия между амер., брит. и япон. вооруженными силами были прекращены. Не дожидаясь возвращения голландцев, Сукарно и Хатта 17 авг. 1945 г. провозгласили независимость И. На следующий день Комиссия по подготовке независимости утвердила текст Временной конституции Республики Индонезия, декларировавшей полную независимость гос-ва, основанного на сформулированных Сукарно принципах «Панча силы». Сукарно занял пост президента, а Хатта — вице-президента. Временно, до парламентских выборов, на базе Комиссии по подготовке независимости при президенте был образован Центральный национальный комитет Индонезии (КНИП), уже в окт. наделенный правами парламента. В кон. авг. был сформирован кабинет во главе с президентом, являвшимся по конституции главой гос-ва и правительства; начали создаваться местные органы власти и политические партии. Президентское правление продолжалось недолго, и 14 нояб. 1945 г. было сформировано правительство, к-рое возглавил социалист Сутан Шарир, родившийся на Суматре и получивший образование в Нидерландах. Колониальные державы, однако, не признали независимости И., рассматривая Сукарно и Хатту в качестве коллаборационистов, а И. как креатуру япон. захватчиков. В кон. авг. 1945 г. на островах начали высаживаться брит. и австрал. войска формально для разоружения япон. армии. Англ. командование распыряло оккупацию Явы и помогало появившейся вслед за англ. войсками голл. администрации и вооруженным отрядам осуществлять план восстановления колониального режима. В целях обо-



роны правительство И. мобилизовало индонез. вооруженные подразделения, сформированные еще в годы япон. оккупации. Сопротивление индонезийцев вынудило брит. командование остановить дальнейшее продвижение в глубь И. Однако перед угрозой вооруженного конфликта с Нидерландами руководители республики в янв. 1946 г. предпочли переехать из Джакарты во временную столицу — Джокьякарту. В этот период наиболее многочисленной стала партия Машуми, объединившая ряд мусульм. орг-ций на Яве и за ее пределами. Большое влияние имела Национальная партия (восстановленная в янв. 1946), ее успеху способствовала популярность партии Сукарно. Коммунисты после провозглашения независимости И. получили возможность работать легально. Под их контролем находились созданные в 1945 г. Социалистическая партия И., возглавляемая Амиром Шарифудином, Рабочая партия И. во главе с Дадинггом Сетьяджитом, молодежные и др. орг-ции. В дек. 1945 г. Социалистическая партия объединилась с Народной социалистической партией, созданной Шариром, сохранив свое название.

Под международным давлением Великобритании начала эвакуацию своих войск, завершившуюся к концу года. В февр. 1946 г. власти Нидерландов вступили в переговоры с правительством Шарира, поставив, однако, условием признания И. вхождение республики в Нидерландско-Индонезийский Союз. Оппозиция, к-рую возглавил Тан Малака, требовала прекратить к.-л. переговоры с голландцами до полного и безоговорочного признания суверенитета И. Противоречия в республиканском лагере к лету 1946 г. вылились в вооруженное противостояние. Находившиеся под влиянием оппозиции воинские части и партизанские отряды 27 июня захватили Джокьякарту и Суракарту, освободив из тюрьмы Тан Малаку и его сторонников, и потребовали смены правительства. Однако Сукарно, опираясь на верные ему воинские части, вскоре подавил мятеж. Пытаясь ослабить Джакарту, голландцы приступили к созданию союзных гос-в на контролируемых ими территориях. Первым шагом в этом направлении стала конференция представителей Внешних о-вов, организован-

ная и. о. ген.-губернатора Нидерландской Индии Х. Й. ван Мооком в июле 1946 г. в Малино (Юж. Сулавеси). В том же году были созданы территории Вел. Даяк (Центр. Борнео) и Федерация Зап. Борнео. 18–24 дек. 1946 г. в Денпасаре (о-в Бали) было объявлено, что вся вост. часть И. вошла в состав Государства Восточная Индонезия, или Федерации Штатов Восточной Индонезии, со столицей в Макасаре. Позже при поддержке администрации Нидерландской Индии были созданы Сунданская республика Вел. Сиак (Федерация Восточного Борнео), Юго-Вост. Борнео, или Федерация Банки, Белитунга и Риану.

В нояб. 1946 г. было парафировано и в марте 1947 г. подписано т. н. Лингаджатское соглашение, по к-рому Нидерланды признали Республику Индонезию де-факто в пределах Явы, Мадур и Суматры; территории, занятые англ. или голл. войсками, должны были быть постепенно включены в состав республики до 1 янв. 1949 г. И. совместно с Нидерландами создавала суверенное федеральное гос-во Соединенные Штаты Индонезии (СШИ). По Лингаджатскому соглашению СШИ вместе с Нидерландами должны были образовать союз во главе с голл. королевой для сотрудничества в области обороны, военной политики, экономики и культуры. Уже через неск. месяцев заключенное соглашение было расторгнуто из-за расхождений в толковании текста и отсутствия доверия сторон друг к другу. 27 мая 1947 г. Нидерланды, обвинив И. в нежелании следовать Лингаджатскому соглашению, предъявили ультиматум о предоставлении им де-юре верховной власти в И. до 1949 г., а также на сохранении контроля над внешней политикой. После безуспешных попыток достичь компромисса Шарир принял почти все требования голландцев, что повлекло за собой его отставку.

3 июля 1947 г. был сформирован коалиционный кабинет во главе с коммунистом Шарифудином. Несмотря на то что новое правительство также пошло на уступки метрополии, 21 июля 1947 г. голландцы предприняли 1-ю «полицейскую акцию», нанеся удар по Яве и Суматре. В течение недели они захватили большие территории на этих островах, включая главные города, плантации и нефтепромыслы. 30 июля

Австралия и Индия вынесли на рассмотрение ООН вопрос о положении в И. 4 авг. был отдан приказ о прекращении огня, но голл. подразделения, совершавшие «операции по прочесыванию местности», продолжали удерживать значительные территории за линией прекращения огня и блокировать занимаемую индонезийцами часть Явы. Сократив территорию И. до  $\frac{1}{3}$  площади о-ва Ява, голландцы стали создавать на захваченных землях новые «дружественные государства», готовя их к вступлению в федерацию штатов. ООН создала «Комиссию добрых услуг», но даже эта комиссия, в основном облегчавшая колонизаторские планы Нидерландов, вынуждена была добиваться переговоров между Нидерландами и И. 17 янв. 1948 г. на борту амер. корабля «Ренвилл» при посредничестве комиссии правительство Шарифудина вынуждено было подписать крайне тяжелое Ренвиллское соглашение: все военные действия прекращались, предусматривались установление временной линии разграничения, к-рая сохраняла голл. оккупацию части Явы и Суматры, проведение в течение 6–12 месяцев свободного плебисцита, во время которого жители оккупированных Нидерландами районов должны были сделать выбор — стать гражданами Республики Индонезии или к.-л. др. гос-ва в составе СШИ.

Вскоре после подписания соглашения правая оппозиция, играя на патриотических чувствах населения, вынудила правительство Шарифудина уйти в отставку. Новое правительство, сформированное 29 янв. 1948 г., возглавил Хатта, к-рый провозгласил «программу рационализации», предусматривавшую реорганизацию и сокращение вооруженных сил. В условиях продолжавшейся блокады республики и нехватки продовольствия демобилизация тысяч солдат привела к росту безработицы и социального недовольства. На Зап. Яве вспыхнул мятеж Даруль-Ислам, сепаратистского религ. движения, призывавшего к созданию Исламского Государства Индонезия. Профсоюзы организовали первые с момента провозглашения независимости стачки. В ответ правительство в мае 1948 г. издало декрет о запрете демонстраций и об ограничении права на забастовки. В авг. конференция КПИ приняла



резолуцию «Новый путь для Республики Индонезии» и решение о слиянии КПИ, Социалистической партии, возглавляемой Шарифудином, и Рабочей партии в единую КПИ. Но прежде чем принятые решения могли быть реализованы, реакционным силам удалось спровоцировать вспышку гражданской войны в Мадииуне. В сент. КПИ и Союз социалистической молодежи (Песиндо), опираясь на военных, призвали к свержению центрального правительства и попытались взять власть в Суракарте и Мадииуне (Вост. Ява). Сукарно и Хатта подавили мятеж. В Мадииунских событиях погибли ок. 8 тыс. чел., в т. ч. большинство лидеров компартии, десятки тысяч были арестованы.

Не сумев договориться с правительством в Джакарте, представители дружественных голландцам гос-в и автономных территорий в июле 1948 г. собрались в Бандунге, чтобы ускорить процесс создания СШИ. 20 сент. 1948 г. Нидерландская Индия была переименована в И., а месяц спустя Нидерланды упразднили пост генерал-губернатора, заменив его «Высочайшим представителем Короны». В дек., после провала очередного раунда переговоров, голландцы объявили о намерении в одностороннем порядке приступить к созданию временного федерального правительства, а также об отказе от выполнения Ренвиллского соглашения. 19 дек. они подвергли бомбардировке аэропорт Джокьякарты и, захватив город, взяли в плен Сукарно, Хатту и Шарира вместе с половиной кабинета министров. Все пленники были отправлены в ссылку. На Зап. Суматре было сформировано Чрезвычайное правительство Республики Индонезии во главе с Шафрудином Правирангарой. В результате развернувшейся партизанской войны голл. армия была блокирована в городах. В дек. 1948 г. и в янв. 1949 г. Совет Безопасности ООН принял резолюции с требованиями прекращения боевых действий, освобождения республиканских руководителей, интернированных на о-в Банка и Сев. Суматру, и возвращения их в Джокьякарту. Весной 1949 г. возобновились переговоры при посредничестве ООН. Сукарно вернулся в Джокьякарту, а 23 авг. в Гааге началась т. н. Конференция круглого стола с участием представителей Нидерландов, Рес-

публики Индонезии и Федеративной консультативной ассамблеи — органа, представлявшего интересы государств, поддерживавших создание СШИ. Конференция завершилась 2 нояб. 1949 г. подписанием соглашения, по которому Нидерланды передавали суверенитет над индонез. территорией Республике Соединенные Штаты Индонезии (РСШИ) и обязывались вывести из нее войска. Зап. часть о-ва Нов. Гвинея оставалась в руках голландцев. И. обязалась войти в Нидерландско-Индонезийский Союз, во главе к-рого стояла королева Нидерландов, а также признала все права и концессии, предоставленные в колониальный период иностранным предпринимателям, и долги колониального правительства — 4,3 млрд гульденов.

27 дек. 1949 г. состоялась офиц. передача суверенитета РСШИ. В состав нового гос-ва вошли 7 штатов и 9 территорий, обладавших равными правами, а также федеральный округ Батавия и неск. районов, не упомянутых в Конституции РСШИ. Согласно конституции, принятой 14 дек. 1949 г., предусматривалось создание федеративной парламентской республики, 2-палатного парламента и кабинета министров, состоящего из представителей от всех штатов и ответственного перед парламентом; оговаривалось право штатов и территорий самостоятельно определять свой статус внутри федеративного гос-ва. Несмотря на то что Президентом РСШИ стал Сукарно, а премьер-министром — Хатта, сторонники республики настороженно относились к федерации как к структуре, созданной для сохранения влияния консервативных сил в индонез. обществе. Кроме того, в гос-вах, входивших в штаты, усилились прореспубликанские настроения и унитаристские тенденции. Это произошло после освобождения из тюрем 12 тыс. политических заключенных, а также стало реакцией на некоторые военные операции голландцев.

**Период парламентской демократии (1950–1959). Правление Сукарно.** Процесс создания унитарного гос-ва особенно ускорился после неудачной попытки переворота 23 янв. 1950 г. в Бандунге, на Зап. Яве, организованного Раймондом Вестерлингом, капитаном Королевской армии Нидерландской Индии, и Абдул Хамидом II, султаном Понтианака и

правителем Зап. Калимантана. В февр. 1950 г. Джакарта объявила о роспуске Правительства Сунданийской республики и установила свой контроль над Зап. Явой. Это стало началом ликвидации федеральной системы, к-рая, по мнению Сукарно, носила «временный характер». В марте 1950 г. парламент РСШИ под сильным нажимом из Джакарты вынес постановление о присоединении к Республике Индонезии 13 штатов и территорий, одновременно предоставив центральному правительству чрезвычайные полномочия самостоятельно решать территориальные вопросы. 9 марта в Республику Индонезию были включены Вост. Ява, Центр. Ява, Мадуро, Паданг и Сабанг. Вскоре от своего федерального статуса отказались все штаты и территории, кроме Вост. Суматры и Вост. Индонезии.

Фактическая отмена федеративной конституции и нарушение соглашений Конференции круглого стола встретили сопротивление на Внешних о-вах, особенно в Вост. Индонезии, где значительную часть населения составляли христиане. Однако попытки властей Вост. Индонезии и Нидерландов обратиться к ООН как к одному из участников процесса урегулирования в И. не дали желаемого результата. Начались конфликты на о-ве Амбон, где 25 апр. 1950 г. была провозглашена Республика Южно-Молуккских о-вов. В том же месяце капитан Анди Азиз поднял восстание на Юж. Сулавеси и захватил Макасар. Несмотря на большие потери, в нояб. войскам И. удалось занять Амбон и подавить сопротивление; в последующие годы свыше 30 тыс. жителей Молуккских о-вов эмигрировали в Нидерланды, где ими было создано т. н. Правительство Республики Южно-Молуккских о-вов в изгнании. 17 авг. 1950 г. была провозглашена независимая унитарная Республика Индонезия во главе с Сукарно и принята ее временная конституция, провозгласившая принцип парламентской демократии. И. была разделена на провинции. Полномочия президента ограничивались. Всю полноту исполнительной власти приобрело правительство, подотчетное парламенту. 28 сент. 1950 г. И. стала членом ООН.

Первый кабинет унитарной республики, возглавлявшийся Мухаммадом Натсиром, ушел в отставку в апр. 1951 г., столкнувшись с мощ-

ным забастовочным движением сельскохозяйственных рабочих и крестьян. Бастующие выдвигали не только экономические, но и политические требования, в т. ч. ликвидации кабальных соглашений, принятых на Конференции круглого стола, и национализации предприятий с иностранной собственностью. Пришедшее ему на смену правительство Сукимана Вирджосанджойо, также представителя Машуми, политикой репрессий еще больше настроило против себя большинство политических сил страны и подало в отставку после скандала с тайным военным соглашением, к-рое собиралось заключить с США.

В этих условиях в апр. 1952 г. был сформирован коалиционный кабинет во главе с Вилопо, в к-рый вошли представители Национальной партии Индонезии (НПИ), Социалистической партии Индонезии (СПИ) и Машуми. Вилопо освободил большинство политзаключенных, его кабинету удалось принять важный закон о выборах в парламент и Учредительное собрание, сократить бюджетный дефицит и утвердить план демобилизации армии. В окт. 1952 г. неск. министров правительства, поддержанные военными, потребовали роспуска парламента и передачи всей полноты власти в руки президента, для того чтобы парализовать действия радикальных националистов и начать осуществление программы экономической стабилизации. Однако твердая позиция Сукарно вынудила мятежников подчиниться. Неудачная демонстрация силы и укрепление левого лагеря привели к падению умеренного правительства Вилопо в июне 1953 г. и к его замене 1-м правительством Али Састроамиджойо, к-рое было ближе к Сукарно и радикальным левым националистам. Более того, хотя КПИ не была представлена в кабинете министров, правительство поддерживало с ней тесный контакт. Во многом благодаря этим факторам кабинет Састроамиджойо проводил более решительную экономическую и внешнюю политику, чем его предшественники. Одной из внешнеполитических акций 1-го кабинета Састроамиджойо был обмен посольствами с СССР и КНР. Хотя дипломатические отношения между СССР и И. были установлены в нач. 1950 г., в течение 3 лет они носили формальный характер. В 1954 г. между СССР



*Президент Индонезии А. Сукарно.  
Фотография. 1968 г.*

и И. произошел обмен посольствами. В сент. 1956 г. было заключено 1-е генеральное соглашение об экономическом и техническом сотрудничестве между 2 странами; СССР предоставил И. кредиты на сумму 100 млн долларов на строительство ряда важных объектов.

10 авг. 1954 г. был расторгнут Нидерландско-Индонезийский Союз и аннулированы соглашения о сотрудничестве в области внешних связей, обороны и культуры. С дек. 1955 по февр. 1956 г. в Женеве проходили нидерландско-индонез. переговоры о Зап. Ириане и о пересмотре соглашений Конференции круглого стола. Переговоры кончились неудачей, и в марте 1956 г. И. в одностороннем порядке расторгла соглашения Конференции круглого стола, в авг. отказалась от долгов колониального правительства. И. стала одним из инициаторов созыва Бандунгской конференции (апр. 1955), сыгравшей большую роль в деле афро-азиат. солидарности.

В авг. 1955 г. военные свергли правительство Састроамиджойо, и на период до парламентских выборов было сформировано временное правительство Бурхануддина Харахапа. Участие в парламентских выборах, состоявшихся 29 сент. 1955 г., приняли более 100 партий. 39 млн избирателей И. отдали примерно равное число голосов каждой из 4 политических партий: Национальной партии Индонезии, 2 соперничавшим мусульм. партиям — Машуми, представлявшей реформистов и наиболее многочисленной за пределами Явы, и Нахдат уль-Улама (НУ), включавшей приверженцев традиц.

национализма и прочно утвердившейся на Яве, а также КПИ, к-рая набрала более 16% голосов и получила 39 мест в парламенте. Поскольку ни одна из этих партий не завоевала явного большинства голосов, в марте 1956 г. было сформировано коалиционное правительство, к-рое опять возглавил Састроамиджойо.

Возвращение Састроамиджойо к власти привело к новым конфликтам с военными. В окт. 1956 г. командующий войсками, расквартированными на Зап. Яве, арестовал министра иностранных дел, за освобождением которого последовал военный мятеж (нояб. 1956). Ситуация обострилась, когда 1 дек. в знак протеста против авторитаризма Сукарно ушел с поста вице-президента Хатта, что привело к ухудшению отношений центрального правительства с провинциями, где Хатта всегда пользовался большой популярностью. В дек. командующий военным округом, включающим Сев. и Центр. Суматру, объявил, что его округ «прерывает отношения с центральным правительством». Вслед за этим выступления военных начались на Зап. и Юж. Суматре. В кон. дек. военные захватили власть в Паданге и Медане, выдвинув требование увеличить ассигнования провинциям, расширить региональную автономию и сформировать правительство во главе с Хаттой.

Не выступая открыто в поддержку бунтующих военных, партия Машуми 9 янв. 1957 г. отозвала из правительства своих министров, вызвав тем самым правительственный кризис. В этих условиях Сукарно в февр. официально призвал к отказу от зап. либеральной демократии в пользу индонез. модели «управляемой демократии», базирующейся на местных традициях взаимного сотрудничества (готонг ройонг) и единодушного согласия сторон (муфакат). Согласно предложенной им схеме, предполагалось создание подотчетного президенту «правительства взаимного сотрудничества», включавшего все партии парламента, а также Национального совета под рук. президента, состоявшего из назначенных президентом представителей «функциональных групп», к-рый давал бы рекомендации кабинету. В ответ армия и население Внешних о-вов выразили протест, а в г. Макасар (Уджунгпанданге) на юге Сулавеси вспыхнуло еще одно

восстание. Армия в целом поддержала концепцию «управляемой демократии», т. к. ее интересам отвечали неприятие зап. парламентаризма, отказ от создания теократического гос-ва и вывод армии из подчинения гражданским политикам. Армия должна была стать союзницей президента на основе принципов «Панча силы». 14 марта 1957 г. президент принял отставку 2-го кабинета Састроамиджойо. Одновременно было объявлено военное положение на всей территории страны. Когда стало ясно, что идея «управляемой демократии» встретила сильную оппозицию и что ни одна из политических партий не способна сформировать правительство, Сукарно сам подобрал министров, назначив премьер-министром Радена Джуанду Картавиджая. В кон. нояб. 1957 г. Генеральная Ассамблея ООН в 4-й раз отвергла резолюцию, призывавшую к возобновлению переговоров между И. и Нидерландами по вопросу прав на Нидерландскую Нов. Гвинею (Ириан-Джая). В качестве протеста против решения ООН индонез. правительство распорядилось организовать забастовку на местных голл. предприятиях. Одновременно правительство объявило, что практически вся собственность голландцев будет национализирована гос-вом, а они будут депортированы из страны. Это решение подтолкнуло профсоюзы, где доминировали коммунисты и националисты, к захвату ряда принадлежавших голландцам плантаций и предприятий по первичной обработке сырья. В ответ Нидерланды отозвали суда и обслуживающий персонал своей паровой компании, обеспечивавшей основную массу межостровных перевозок, что привело к полной дезорганизации транспортной системы. Через несколько дней армия получила приказ восстановить порядок, и командующие войсками Сев. и Центр. Суматры в целях безопасности взяли под контроль голл. плантации и предприятия. Привлечение армейских офицеров к хозяйственной деятельности открыло им доступ к новым источникам дохода.

В 1957 г. на прошедших на Яве выборах в органы местного самоуправления 1-е место заняли коммунисты, симпатии к которым проявлял президент Сукарно. Возглавлявшие Машуми и СПИ Натсир, Харахап и Правиранегара бежали на Центр.

Суматру под защиту полковника Хусейна. Попытки Джуанды найти компромисс с военными оказались безуспешными. Уже в июне мятежниками на Сев. Сулавеси было образовано автономное правительство (Перместа), а в сент. командующие военными округами на Суматре и Сулавеси потребовали расширения местной автономии, создания сената и смещения некоторых политиков. Напряженность в стране достигла опасного уровня, когда 10 февр. 1958 г. военные предъявили правительству ультиматум, требуя его замены кабинетом Хатты и султана Джокьякарты Хаменгку Бувоно IX. 15 февр. 1958 г. в провинции Зап. Суматра и на о-ве Сулавеси было образовано Революционное правительство Республики Индонезии во главе с одним из лидеров партии Машуми — Правиранегарой. Мятеж военных поддержали также неск. бывш. министров, включая Натсира, который в качестве лидера Машуми был 1-м премьер-министром И. (1950–1951). Тайную поддержку восставшим оказали США и Тайвань, опасавшиеся прокоммунистических настроений Сукарно. Сопротивление мятежников было подавлено правительственными войсками. Однако партизанская война продолжалась до 1961 г., пока командующий вооруженными силами ген. Насутион не согласился принять большую часть повстанцев в армию.

Чрезвычайное положение в стране позволяло офицерскому корпусу сухопутных сил почти полностью контролировать дела гражданской администрации на местах. Бесконтрольность и ограничение деятельности демократических орг-ций под предлогом внешнеполитической угрозы открывали офицерам-администраторам бывш. голл. предприятий возможности для коррупции, злоупотреблений и личного обогащения. К кон. 1959 г. в И. сложилось своеобразное двоевластие: сотрудничество Сукарно и армии в управлении страной длилось до 1965 г.

В июле 1959 г. Сукарно объявил о роспуске Учредительного собрания и восстановлении Конституции 1945 г. Был одобрен пакет декретов, направленных на реорганизацию всей структуры органов власти. 10 июля президент возглавил новый «рабочий кабинет», в к-ром военные заняли 1/4 мест. Национальный совет был преобразован в Высший кон-

сультативный совет. Был отменен закон о местной автономии, ранее избираемые губернаторы провинций стали назначаться президентом; государственным служащим было запрещено членство в политических партиях. Вновь было принято решение об отсрочке всеобщих выборов, на этот раз до 1962 г.

В авг. 1959 г. Сукарно выступил с программным Политическим манифестом (Маниполом), идеи к-рого стали основой «направляемой демократии». Обосновывая решение о возвращении к Конституции 1945 г., президент объявлял целью незавершенной революции субъективно трактуемый «индонезийский социализм», к-рый предписывалось строить на основе национального единства и «направляемой экономики» (т. е. развития госсектора и всеобщего планирования), а также «демократии, направляемой коллективной мудростью» в противовес «либеральной и формальной» демократии Запада. Превознося национальную самобытность и даже исключительность индонезийцев, Манипол призывал к «классовому миру».

**Развитие и кризис «направляемой демократии» (1959–1965).** В февр. 1960 г. парламент заблокировал правительственный проект бюджета. В марте Сукарно распустил парламент и провел бюджет декретом. В новом «парламенте взаимного сотрудничества» (официально — Совет народных представителей — «готонг-ройонг») все решения предполагалось принимать единодушным одобрением, а не голосованием, что исключало к.-л. оппозицию. В новом составе парламента, назначенном президентом, НПИ было отведено 44 места (из 264), Союзу мусульм. священнослужителей (НУ) — 36 мест и КПИ — 30 мест. Однако большинство мест (154) получили т. н. функциональные группы, включая военных (35 мест). Высшим органом власти стал Временный народный консультативный конгресс (ВНКК), сформированный 15 авг. 1960 г. Согласно конституции, этот орган должен был определять основное направление гос. политики и на сессиях раз в 5 лет избирать президента и вице-президента. В качестве основы политического развития страны Сукарно видел сотрудничество 3 основных идеологических течений — националистического (Nasionalis), религиозного

(Agama) и коммунистического (Komunis), сокращенное название этой концепции — Насаком. Во-первых, она подразумевала, единство общества, где нет различных интересов, а есть лишь разные взгляды на единый национальный интерес. Во-вторых, Сукарно полагал, что эти взгляды во всех случаях можно согласовать с помощью консенсуса под его руководством как вождя и отца нации.

Для укрепления власти и с целью сплочения нации Сукарно выдвинул на 1-й план проблему освобождения от власти голландцев зап. части Нов. Гвинеи — Ириан-Джая. В стране была развернута пропагандистская кампания против голландцев и зап. «империалистов», значительные средства были выделены на укрепление вооруженных сил. Следуя приказу Сукарно, подразделения индонез. армии совершили неск. неудачных экспедиций на остров. Благодаря содействию ООН вопрос был решен в пользу И. 15 авг. 1962 г. в Нью-Йорке было подписано индонезийско-нидерланд. соглашение, по которому Нидерландская Новая Гвинея с 1 окт. 1962 г. перешла под управление Временной исполнительной администрации ООН. 1 мая 1963 г. спорная территория была передана И., что заметно укрепило авторитет Сукарно. 18 мая 1963 г. ВНКК провозгласил Сукарно пожизненным президентом и присвоил титул «великий вождь революции». Этот успех заставил его искать новую глобальную проблему для объединения нации, поскольку только таким путем можно было отвлечь внимание от внутренних проблем, и в первую очередь от ухудшавшихся условий жизни. Последовала кампания по «сокрушению Малайзии» — недавно возникшего независимого гос-ва, к-рое имело общую границу с И. и включало бывш. брит. колонии Малайю, Саравак, Бруней и Сабах (Сев. Борнео). По распоряжению Сукарно все офиц. связи с Малайзией были прерваны, а на торговлю и транспортное сообщение с этой страной был наложен полный запрет. В связи с избранием Малайзии в Совет Безопасности ООН Сукарно объявил в янв. 1965 г. о выходе Индонезии из ООН.

Экономика Индонезии переживала тяжелейший кризис. Национализация голл. собственности, а затем изгнание из страны голландцев и

китайцев (всего было вынуждено эмигрировать свыше 160 тыс. чел.) в нач. 60-х гг. привели к дезорганизации транспортной системы и торговли, оттоку капиталов и нарушению внешнеэкономических связей. Привлечение армии к управлению гос. сектором способствовало распространению коррупции. На содержание бюрократического аппарата и вооруженных сил уходило  $\frac{2}{3}$  всех бюджетных ассигнований, в то время как на нужды экономического развития менее 10%. На фоне общественного недовольства расширяла свою деятельность КПИ. В 1963 г. коммунисты провели массовые выступления с призывами к земельной реформе на Яве, Бали и в отдельных районах Суматры. За 2 последующих года, пользуясь поддержкой Сукарно, КПИ и возглавляемые коммунистами массовые орг-ции приобрели значительный вес в стране. На востоке Явы происходили столкновения между мусульманами и коммунистами. К сер. 1965 г. стало очевидно, что страна близка к политическому кризису. Обострению ситуации способствовали неудачная кампания против Малайзии, стоившая стране огромных средств, бесконечные сообщения о заговорах и поляризация внутри вооруженных сил. На этом фоне появились слухи о недееспособности президента и неизбежности гос. переворота, в подготовке к-рого подозревали генералитет. Внутри президентского окружения созрел план т. н. контрзаговора, направленный на устранение ряда высших должностных лиц в составе вооруженных сил. В заговоре в основном участвовали недовольные коррупцией офицеры из частей стратегического резерва армии и полка президентской гвардии во главе с подполковником Унтунгом, а также офицеры ВВС, придерживавшиеся левых взглядов. В ночь с 30 сент. на 1 окт. 1965 г. подразделения восставших заняли стратегически важные объекты Джакарты, объявив, что «Движение 30 сентября», действовавшее в армии, приняло меры против «Совета генералов», к-рый планировал гос. переворот при поддержке ЦРУ. Были захвачены и убиты 6 высокопоставленных офицеров, обвинявшихся в участии в заговоре против Сукарно, включая главнокомандующего сухопутными силами Ахмада Яни. Восставшие заявили о роспуске правительства и переходе

всей власти в руки Революционного совета, но не предприняли никаких попыток закрепить свое положение. Разрозненные выступления в поддержку «Движения 30 сентября» прошли только в Суракарте, Семаранге, на Сев. Суматре и Риау. Пользуясь возникшим хаосом, командующий стратегическим резервом армии ген.-майор Сухарто сумел собрать верные ему части, и в течение неск. дней восстание было подавлено. Несмотря на отсутствие к.-л. доказательств, в случившемся он обвинил КПИ (некоторые из членов исполкома политбюро КПИ, как считают исследователи, действительно могли принимать участие в заговоре, но в целом партия ничего об этом не знала и осудила попытку переворота, назвав ее «внутренним делом армии»). Сукарно сохранил пост президента, однако был вынужден передать власть кабинету министров. В кон. 1965 г. была проведена чистка гос. аппарата, сопровождавшаяся увольнением всех представителей левого движения. Военными была развязана кампания политического террора. По разным оценкам, было убито от 700 тыс. до 1 млн чел. — преимущественно этнических китайцев и крестьян, заподозренных в связях с КПИ. В некоторых районах Вост. и Центр. Явы, на Бали и в Ачехе были уничтожены целые деревни. По обвинению в «подрывной деятельности» было арестовано ок. 700 тыс. чел., многие из к-рых умерли в тюрьмах; ок. 120 тыс. были помещены в специальные лагеря или отправлены в ссылку.

**Правление генерала Сухарто (1968–1998).** Попытки Сукарно взять ситуацию под контроль и остановить террор оказались безуспешными. На улицах Джакарты шли многотысячные демонстрации студентов, требовавших распустить КПИ, заменить кабинет министров и снизить цены на предметы первой необходимости. Под их давлением власть окончательно перешла к вооруженным силам во главе с Сухарто, которому Сукарно, находившийся под домашним арестом, передал функции главы исполнительной власти. 12 марта 1966 г. вновь образованное правительство наложило запрет на деятельность КПИ. Было также арестовано большинство министров кабинета Сукарно, обвиненных в причастности к «Движению 30 сентября». Сессия ВНКК,

собравшаяся в июне 1966 г. без представителей от КПИ и левого крыла НПИ, упразднила титул пожизненного президента, подчеркнув его подотчетность конгрессу, а также юридически оформила передачу Сухарто функций исполнительной власти, закрепив за ним чрезвычайные полномочия. Предпринятая в кон. 1966 г. попытка вернуть Сукарно к власти провалилась. Чрезвычайная сессия ВНКК, собравшаяся 12 марта 1967 г., лишила Сукарно всех полномочий и назначила Сухарто и. о. президента. В мае 1967 г. по подозрению в организации «заговоров и попятных» в полном объеме» Сукарно был подвергнут домашнему аресту в загородном дворце в Богоре. 27 марта 1968 г. ВНКК (впосл. НКК) избрал Сухарто Президентом И., сохранив за ним все чрезвычайные полномочия.

Важнейшими чертами нового режима, получившего наименование «новый порядок», стали усиление роли военных в управлении гос-вом и образование внеконституционных центров власти. Хотя и до событий 1965 г. влияние военных в местной администрации было значительным, после переворота оно стало определяющим. Если в 1965 г. военных возглавляли 12 провинций из 25, то в 1968 г. — уже 17. Немалым было их присутствие и на низших ступенях административно-территориальной структуры. Реальные властные полномочия концентрировались в таких находившихся под полным контролем Сухарто центрах, как КОПКАМТИБ (Командование по восстановлению безопасности и порядка), БАКИН (Комитет по координации разведки), АСПРИ (Институт специальных помощников президента). В соответствии с доктриной о 2 функциях армии, согласно к-рой вооруженные силы несут ответственность не только за национальную оборону, внутреннюю безопасность, но и практически за все социально-политические сферы жизни гос-ва, контроль военных распространился на всю адм. структуру. Начальнику территориального командования (КОДАМ) были подчинены военные командования районов (КОДИМ), а последним — командные посты подрайонов (КОРАМИЛ). В каждой деревне имелся сержант «по развитию деревни». Что касается массовой политической базы режима, то, не желая зависеть от суще-



Президент Индонезии М. Сухарто.  
Фотография. 1997 г.

ствующих политических партий, лидеры «нового порядка» стали выдвигать на 1-й план созданную еще в 1964 г. орг-цию ГОЛКАР (Объединенный секретариат функциональных групп). Старая идея Сукарно о ведущей роли функциональных групп была реанимирована, и ГОЛКАР, объявленный «кровным братом вооруженных сил», превратился в важный политический инструмент в руках армейского руководства. В 1969 г. было принято решение о том, что ГОЛКАР должен иметь не меньше половины мест в органах местного самоуправления. В это же время началось массовое вступление в ГОЛКАР чиновников всех уровней.

Выборы в парламент, НКК и местные органы власти состоялись в июле 1971 г. Они полностью контролировались военным режимом и закончились победой поддерживаемого на всех адм. уровнях ГОЛКАР.

После выборов Сухарто начал реформирование системы политических партий в И. В окт. 1971 г. были сформированы 4 парламентские фракции — «единства и развития», в к-рую вошли 4 мусульм. партии; «демократии и развития», где объединились христ. политические союзы, НПИ, ИПКИ (Союз сторонников независимости Индонезии) и Мурба (Пролетарская партия); ГОЛКАР и армейская фракция. В 1972 г. во всех провинциальных ассамблеях были созданы аналогичные партийные союзы. 5 янв. 1973 г. 4 мусульм. партии объединились в Партию единства и развития (ПЕР), а 10 янв. 2 небольшие националистические, 2 христ. партии и НПИ объявили о создании Демократической партии И. (ДПИ), провозгласив ее идео-

логической основой «Панча силу». В марте 1973 г. состоялась сессия вновь избранного состава НКК. Она единогласно избрала Сухарто президентом на 5-летний срок и подтвердила чрезвычайные полномочия, полученные генералом еще в 1966 г. Было сохранено КОПКАМТИБ. Вице-президентом стал султан Джокьякарты Хаменгку Бувоно IX.

Важнейшим элементом в деятельности военного режима стал курс на перестройку экономики, модернизацию и быстрое экономическое развитие страны. Основой курса стали создание благоприятных условий для притока иностранного частного и гос. капитала и поощрение национального предпринимательства во всех областях. Закон 1967 г., предоставивший иностранному капиталу налоговые льготы и 30-летнюю гарантию от национализации, был дополнен в 1970 г. положениями, согласно к-рым эти льготы были расширены (предприятия, попадавшие в категорию приоритетных, освобождались от налогов на срок от 1 года до 6 лет). В этот же период начался быстрый рост смешанных предприятий с участием индонез. и иностранного капитала. И. вернула владельцам также часть иностранных предприятий — голл., англ., малайзийских и др., национализированных в эпоху «направляемой демократии», а кроме того, согласилась выплатить компенсацию за некоторые национализированные (в основном голландские) предприятия. Все это создало благоприятный климат для притока иностранных инвестиций в страну. Всего с 1967 по 1979 г. индонез. правительство утвердило иностранные инвестиции примерно на 7,5 млрд долларов, а с учетом вложений в нефтяную промышленность иностранные инвестиции в экономику страны составили к нач. 80-х гг. свыше 10 млрд долларов.

Политическая стабильность, предсказуемая экономическая политика, расширение нефтяного экспорта, значительный приток иностранных инвестиций — все это позволило И. обеспечить экономическое развитие быстрыми темпами. Уже к 1980 г. объем внутреннего валового продукта (ВВП) почти удвоился по сравнению с 1970 г. При этом на протяжении 70-х, 80-х и 1-й пол. 90-х гг. сохранялись устойчивые темпы роста ВВП на уровне 7–8% в год, а ко 2-й пол. 90-х гг. доход на душу насе-



ления в стране вырос до 1 тыс. долларов. В то же время в сер. 70-х гг. режим провозгласил стратегию экономического национализма, что подразумевало некоторое ограничение деятельности иностранного капитала, пересмотр устоявшегося порядка раздела доходов от индонез. нефти. Результатом этой политики стало усиление влияния чиновников на систему предпринимательства, что быстро привело к установлению «особых» отношений правящей военной бюрократии и бизнеса (при ведущей роли этнических китайцев) и к расцвету коррупции.

В 1966 г. И. возвратилась в ООН, продолжала участвовать в Движении неприсоединения, в авг.—сент. 1967 г. были в полном объеме восстановлены дипломатические отношения с Малайзией. 8 авг. того же года по инициативе И. была создана Ассоциация стран Юго-Восточной Азии (АСЕАН), в к-рую вошли также Малайзия, Сингапур, Таиланд и Филиппины. В 1971 г. АСЕАН (и прежде всего И.) поддержала предложение Малайзии добиваться провозглашения Индийского океана «зоной мира, свободы и нейтралитета». Вопреки давлению Запада И. не дала согласия на создание на своей территории иностранных военных баз и выступила с притязаниями на роль гаранта безопасности АСЕАН. С изменением политического курса претерпели изменения и отношения И. с др. странами.

Уверенность индонез. руководства в причастности Пекина «Движению 30 сентября» и жесткая позиция кит. дипломатии вызвали взрыв антикит. настроений вплоть до штурма представительств КНР и погромов выходцев из Китая (хуацяо) в индонез. городах. 9 сент. 1967 г. И. прекратила дипломатические отношения с КНР. Пекин последовал примеру Джакарты, не прекращая ожесточенной антисухартовской радиопропаганды на И. Одновременно улучшались отношения И. с США. Контроль над амер. предприятиями в стране был снят, и до  $\frac{1}{3}$  новых займов Джакарта стала получать от США. Однако предпринятое Ричардом Никсоном «сближение» с КНР, хотя официально и приветствовалось индонез. правительством, привело к охлаждению отношений. Главную ставку в получении экономической помощи Правительство И. делало на Японию. Весьма сдержанная политика офиц.

Токио постепенно оживлялась. Под нажимом США японцы также согласились предоставлять И.  $\frac{1}{3}$  кредитов в рамках ИГГИ (Межправительственная группа по Индонезии). С нач. 70-х гг. началась инвестиционная экспансия дзайбацу (япон.—финансовая клика) в индонез. экономику, сопровождаемая также увеличением импорта япон. товаров. Все это вызывало острое недовольство и возмущение индонез. предпринимательской элиты и националистически настроенных масс. СССР — самый крупный кредитор И.—еще в 1966 г., задолго до держав Запада, согласился на мораторий по погашению задолженности, учитывая проблемы индонез. экономики. 27 авг. 1970 г. Джакарта получила рассрочку платежей по советским займам на 30 лет. СССР выразил готовность завершить строительство начатых объектов, но Правительство И. в дальнейшем отказалось от этих предложений «по соображениям безопасности».

Правительство Сухарто направило значительные средства на развитие социальной и экономической инфраструктуры гос-ва, а также на осуществление программ развития, прежде всего в области сельского хозяйства. Все эти шаги центрального правительства способствовали росту его влияния в этнически разнородных и разбросанных по архипелагу регионах. Введение Сухарто единых общеобразовательных программ на гос. языке бахаса индонезиа ускорило процесс централизации. В школах и контролируемых гос-вом средствах массовой информации проводилась мысль о национальной идентичности индонезийцев и об особом, национальном мировоззрении — «Панча силе», или 5 основных принципах: религиозности, демократии, национализме, гуманизме и социальной справедливости.

Среди правящей элиты наблюдались разногласия как по вопросам внешнеэкономического курса, так и относительно роли военных в обществе. Недовольство своим положением в системе «нового порядка» регулярно выражали и политические партии. Но наибольшую опасность для Сухарто представляли социально-экономическое неравенство и коррупция, поразившая общественную верхушку. Первое крупное антиправительственное выступление произошло в Бандунге 5 авг.

1973 г. и носило антикит. характер. После его подавления в стране развернулось студенческое движение протеста против засилья армии, коррупции и нарушения прав человека (кон. 1973 — нач. 1974). Однако наиболее мощные выступления, в к-рых участвовало до 500 тыс. чел., прошли на улицах Джакарты 15 янв. 1974 г. в связи с визитом в страну премьер-министра Японии.

Негодование по поводу установления правления Явы в Ириан-Джая (на о-ве Нов. Гвинея), где коренное население в этническом отношении никак не связано с большей частью индонезийцев, послужило причиной восстания, к-рое вспыхнуло в 60-х гг. и продолжалось в 90-х гг. Сказалось также то обстоятельство, что крупномасштабные разработки полезных ископаемых и лесозаготовки, не говоря уже об организованном правительством перемещении поселенцев с Явы, нарушали традиц. образ жизни обитателей острова. После распада португ. колониальной империи войска Сухарто в 1975 г. захватили вост. часть о-ва Тимор, зап. половина к-рого ранее принадлежала И. Несмотря на возражение Португалии и осуждение ООН, Вост. Тимор был официально аннексирован в 1976 г. К 1993 г. индонез. армия так и не сумела подавить вооруженное сопротивление населения острова. Между тем ООН продолжала считать эту территорию протекторатом Португалии, а нек-рые гос-ва Запада приостановили или сократили оказываемую И. экономическую помощь в знак протеста против захвата Вост. Тимора.

«Новый порядок» тем не менее являлся традиц. для индонез. общества политической системой с обширными полномочиями исполнительной власти, в т. ч. и неформальными, прораставшими из ее сакральной природы, и с патриархальными отношениями между человеком и гос-вом. Сочетание экономического либерализма с политическим консерватизмом позволило создать политический режим, к-рый оказался устойчивым перед давлением либеральных и демократических идей. Однако в кон. 80-х — нач. 90-х гг. рост популярности демократических и либеральных идей затронул и И. В 1993 г. НКК переизбрал ген. Сухарто на очередной президентский срок, правительственная партия ГОЛКАР практически без особых проблем шла к победе от одних парламентских



выборов к другим (1987, 1992, 1997); при этом ее успехи в значительной степени отражали реальную поддержку режима в стране. Тем не менее с нач. 90-х гг. среди различных слоев населения, особенно среди молодежи, отчетливо стало проявляться недовольство закостенелой политической системой, отсутствием политических и гражданских свобод. Опираясь на эти настроения, находившиеся на периферии политической жизни партии начали все более активно заявлять о себе как о субъектах реального политического процесса. Так, Демократическая партия и Партия единства и развития предложили изменить избирательную систему, к-рая, по их мнению, была выгодна лишь правительственному ГОЛКАР. В марте 1996 г. в Совет народных представителей был подан проект создания избирательной комиссии из представителей всех партий вместо формируемого правительством комитета по выборам во главе с президентом. Летом того же года попытались сместить с поста лидера партии Мегавати Сукарнопутри (дочь бывш. президента Сукарно). В демонстрациях в ее защиту приняли участие тысячи индонезийцев. Лидеры «нового порядка», несмотря на растущую популярность демократических идей, не предпринимали серьезных шагов для поиска компромисса с силами, выступавшими за постепенные демократические изменения существующей власти. При этом режим шел на определенные уступки религ. мусульм. движению. Уже в сер. 80-х гг. было фактически узаконено обязательное религиозное обучение. В 1991 г. были введены законы шариата в области гражданского права и создан под эгидой властей Союз мусульманской интеллигенции И. во главе с Бахаруддином Хабиби.

**Экономический кризис 1998 г. и падение режима Сухарто.** Экономический кризис, охвативший Вост. и Юго-Вост. Азию в 1997–1998 гг., нанес тяжелый удар по И. Резкий экономический спад и падение курса рупии с последовавшим ростом цен на продовольствие, топливо и товары первой необходимости затронули все слои индонез. общества. В нек-рых районах из-за засухи начался голод. В февр. 1998 г. произошли выступления, направленные в основном против представителей кит. общины. Сухарто сумел так

организовать президентские выборы в марте 1998 г., что сохранил за собой высший пост в гос-ве, но предотвратить формирование широкой антиправительственной коалиции ему не удалось. Спустя 2 месяца после выборов начались студенческие волнения, вылившиеся в 3-дневные беспорядки. После того как войска открыли огонь и погибли неск. студентов ун-та, участвовавших в мирной демонстрации, по всей стране прокатилась волна протеста против насилия. Вооруженные силы не были готовы подавить столь масштабные выступления. За неск. дней противостояния, по оценкам экспертов, погибло до 12 тыс. чел.

21 мая 1998 г. 77-летний Сухарто зачитал в президентском дворце «Мердека» заявление о том, что он слагает свои полномочия. Президентом И. стал Хабиби (бывш. вице-президент страны). Сухарто и его клану были гарантированы безопасность и сохранение капиталов; политическим партиям обеспечена свобода действий, декларировано продолжение реформ без анархии, насилия и экономических потрясений, обещана амнистия политическим заключенным; армия же сохранила закрепленную за ней законодательно «автономную функцию». Начавшийся затем переходный период сопровождался серьезной дестабилизацией общего положения. Вновь, как это было в 50-х гг., оживились регионалистские и коммуналистские движения, главную роль среди к-рых играли политические силы, тесно связанные с мусульм. духовенством. Вооруженные столкновения охватили не только территорию Вост. Тимора, где никогда не стихавшее движение за независимость обрело новые силы, но и такие районы, как Молуккские о-ва и Ириан-Джая на востоке страны и Ачех на крайнем западе. Столкновения между мусульманами и христианами, между индонезийцами и китайцами, между коренными жителями Внешних о-вов и переселенцами с Явы и Мадурь становились все более ожесточенными. В обстановке оживления сепаратистских движений и нежелания армии выступить на стороне той или иной гражданской политической силы, а также нарастания антизап. настроений президент Хабиби был вынужден пойти на внеочередные парламентские и президентские выборы в 1999 г.

Парламентские выборы состоялись 7 июня 1999 г. и стали подтверждением равновесия политических сил в И. с небольшим перевесом в сторону протестно ориентированного голосования. Выразителем этих настроений — тоски по харизматическому светскому лидеру, желания перемен и жажды социальной справедливости — стала Демократическая партия И. (борющаяся) (ДПИ(б)) во главе с Сукарнопутри. ДПИ(б) заняла 1-е место, получив 33,7% голосов и обеспечив себе 154 депутатских мандата из 500; мусульм. партии получили  $\frac{1}{3}$  голосов избирателей, проведя в парламент почти 170 депутатов; ГОЛКАР — союзник президента Хабиби — оказался 3-м, получив 120 мест. 20 окт. 1999 г. президентом был избран лидер фракции мусульм. партий Абдуррахман Вахид, а вице-президентом — Сукарнопутри.

В период правления Хабиби и Вахида были осуществлены меры по реформированию политической системы, которые включали перераспределение властных полномочий в пользу представительных органов — НКК и парламента страны, а также существенное ограничение политической автономии и прерогатив армии, ликвидацию всевластия спецслужб и расследование ряда правонарушений со стороны представителей власти в период правления Сухарто. Были освобождены практически все политзаключенные, сняты ограничения на свободу вероисповеданий, отправление религ. культов и культурную жизнь этнических китайцев, а также представителей малых этносов.

Началась либерализация национального законодательства — расширение прав местной автономии, включая перераспределение доходов в пользу провинций, а также принятие законов вкупе с ратификацией международных договоров по правам человека. Эти меры способствовали нек-рой стабилизации положения в стране, где наметилась новая линия политического противостояния: с одной стороны, ислам. партии, выступавшие за переход к законам шариата и ислам. гос-ву, с другой — силы, выступавшие за сохранение светского характера индонез. гос-ва. Усилились центробежные тенденции, к-рые, как и раньше, базировались на 2 факторах: этнорелигиозном и культурном, а также на традиц. противостоянии Ява — Внешние о-ва.

В авг. 1998 г. И. и Португалия достигли соглашения о начале переговоров о буд. автономном статусе Вост. Тимора. На этом фоне по всей стране прокатилась волна недовольства. В Вост. Тиморе начали действовать поддерживаемые армией полувоенные формирования. В нач. 1999 г. усилился конфликт в Ачехе; раздавались требования проведения референдума о независимости, подобного голосованию в Вост. Тиморе. В сент. того же года для восстановления порядка в Вост. Тиморе были развернуты миротворческие силы ООН, возглавляемые австралийцами. 20 окт. И. были ратифицированы результаты августовского референдума, началась формальная передача Вост. Тимора в управление ООН. 26 окт. ООН официально приняла управление Вост. Тимором (с мандатом до 31 янв. 2001). В февр. 2000 г. в Дили военный контингент Переходной администрации ООН для Вост. Тимора, насчитывавший 8,5 тыс. чел., сменил австрал. силы. В июне было подписано перемирие между правительством и лидерами сепаратистского «Движения за свободный Ачех». В пров. Малуку (Молуккские о-ва) нарастал конфликт между христ. и мусульм. общинами. Христиане рассматривали рост мусульм. миграции как угрозу своему экономическому положению, отмечалось также усиление деятельности экстремистских мусульм. организаций, финансируемых из-за рубежа. В нач. 2000 г. вспышки религ. насилия были отмечены на о-вах Ломбок, Сумбава и Сулавеси. Продолжались беспорядки на Молуккских о-вах, где в июне 2000 г. президент Вахид объявил чрезвычайное положение.

**И. в XXI в.** В кон. 2000 г. Вахид был обвинен в коррупции и незаконном присвоении пожертвований (6,1 млн долларов). Кроме того, ему вменили в вину, что он не смог остановить этническое насилие в Ачехе, в Ириан-Джая, на Молуккских о-вах и на Калимантане. 1 февр. 2001 г. парламент подавляющим большинством голосов (393 против 4) вынес президенту вотум недоверия. Этот вопрос повторно обсуждался в парламенте в апр. того же года. Вахид отклонил обвинения как необоснованные и проигнорировал требования своей отставки, после чего законодательный орган проголосовал за то, чтобы в авг. начать слушания по процедуре им-

пичмента президента. Однако Вахид в июле 2001 г. издал декрет о введении в стране чрезвычайного положения и о приостановлении деятельности законодательного органа. На улицы вышли десятки тысяч сторонников президента, готовые его защищать. Но полиция и армия отказались подчиниться декрету, и 23 июля 2001 г. НКК проголосовал за отстранение Вахида от власти по обвинению в некомпетентности и коррупции. Его сменила на посту президента Сукарнопутри, вице-президентом стал Хамза Хаз, глава Партии единства и развития. Посетив Ачех и начав азиат. тур по 9 странам, президент пообещала положить конец коррупции в стране.

Между тем основными задачами, к-рые пришлось решать новому правительству, стали вопросы безопасности и борьба с терроризмом. В дек. 2000 г. на Яве и Суматре прогремели взрывы в католич. церквях; в результате погибли 15 чел. Ислам. экстремисты готовили покушение на президента. После террористических атак на Нью-Йорк и Вашингтон в 2001 г. Сукарнопутри была 1-й среди лидеров мусульм. стран, посетивших США, чтобы выразить моральную поддержку американцам. На протяжении 2002 г. в И. не прекращались антиамер. и антизап. выступления, спровоцированные операцией США в Афганистане и угрозой вторжения в Ирак. Наиболее радикальные группировки организовывали теракты (Бали, 12 окт. 2002; Джакарта, авг. 2003). 16 нояб. 2003 г. был принят закон о борьбе с терроризмом. Однако уже в июле 2004 г. Конституционный суд объявил антитеррористический закон противоречащим конституции и не имеющим юридической силы. Продолжая борьбу с терроризмом, правительство пыталось мирными средствами урегулировать этнические конфликты. В дек. 2002 г. было подписано соглашение с сепаратистами из «Движения за свободный Ачех». В обмен на разоружение населению провинции были обещаны автономия и проведение прямых выборов. Однако уже в мае 2003 г. президент Сукарнопутри объявила в Ачехе военное положение; армия начала наступление на повстанцев, что привело к огромным жертвам среди мирного населения.

В авг. 2002 г. Совет народных представителей одобрил поправку,

предусматривавшую всенародные выборы президента и вице-президента И. 5 апр. 2004 г. состоялись выборы в законодательные органы власти И., проходившие по новой схеме. Избирателям предстояло определить состав нового органа регионального представительства, а также избрать всех депутатов нижней палаты парламента. Подсчет более 113 млн голосов занял ровно месяц. По их результатам партия ГОЛКАР во главе с Акбаром Танджунгом получила 128 из 550 мест, ДПИ Сукарнопутри — 109 мест. Всего в выборах принимало участие более 7,7 тыс. кандидатов от 24 политических партий. Пять политических партий, наиболее успешно выступивших на парламентских выборах, выдвинули кандидатов для участия в первых в истории И. прямых президентских выборах, проходивших в 2 тура — 5 июля и 20 сент. 2004 г. Президентом И. стал Сусило Бамбанг Юдойоно, кандидат от Демократической партии, набравший во 2-м туре президентских выборов свыше 60,9% голосов избирателей.

26 дек. 2004 г. у берегов Суматры произошло сильнейшее за последние 40 лет землетрясение, вызвавшее разрушительное цунами. Провинция Ачех была объявлена зоной национального бедствия. На Суматре волны достигали 15-метровой высоты и проникали в глубь суши на десятки километров. Прибрежные города и множество деревень были стерты с лица земли. Число погибших и пропавших без вести достигло 300 тыс. чел., без крыши над головой и средств к существованию остались ок. 1 млн жителей. Власти И. были вынуждены возобновить контакты с вооруженными сепаратистами, чтобы хотя бы временно остановить насилие в провинции. Прибывший в Ачех Юдойоно призвал действующих в провинции боевиков из «Движения за свободный Ачех» к прекращению огня. Однако, несмотря на объявленное тогда же перемирие, стороны так и не прекратили боевых действий.

Возможность мирного урегулирования кризиса и буд. статус провинции обсуждались делегацией Правительства И. и т. н. правительством Ачеха в изгнании на переговорах, состоявшихся в Хельсинки 28–30 янв. 2005 г. Сторонами была достигнута договоренность о сохранении временного перемирия, а также сделаны

конкретные предложения о стабилизации положения. Офиц. перемирие было заключено 15 авг. 2005 г. «Движение за свободный Ачех» формально отказалось от своих требований о независимости и сложило оружие, пров. Ачех получила широкую автономию. Бывший лидер повстанцев Ираванди Юсуф выиграл 1-е выборы в Ачехе, проведенные 11 дек. 2006 г.

На выборах 8 июля 2009 г. за пост Президента И. боролись 3 кандидата — действующий президент, бывш. президент страны Сукарнопутри и действующий вице-президент Юсуф Калла. Юдойоно получил 60,8% голосов избирателей и во 2-й раз стал Президентом И.

*Е. А. Черепнёва*

**История христианства.** Согласно сообщениям араб. источников XI–XIV вв., уже с нач. VII в. на о-в Суматра и, возможно, на о-в Ява из Персии и Индии стали прибывать купцы-христиане. По преданию, первые миссионеры из антиохийских (сир.) христиан проповедовали в VII–VIII вв. в Баросе на Суматре. После того как скончались последние представители духовенства, местные жители христиане оказались в политической и географической изоляции. Тем не менее в XI в. католический миссионер обнаружил здесь потомков христиан, к-рые сохранили крупный веры. Предание сохранило имена 3 епископов — Мар Ябаллах, Мар Авдишо и Мар Дынха. Однако сведений о жизни этих общин практически не осталось. О первых католич. миссиях на территории И. точных данных нет; францисканцы, посетившие архипелаг в кон. XIII — нач. XIV в. по пути из Европы в Китай, возможно, были первыми католич. миссионерами в И. Ок. 1324 г. на о-вах Суматра, Ява и Калимантан неск. месяцев проповедовал Одорих из Порденоне, положив основание христ. миссии. Организованная миссионерская деятельность в И. началась с приходом португальцев (1511). В 1534 г. католич. миссионеры обосновались на Молуккских о-вах (Амбон и Тернате). Пресвитер-иезуит Франциск *Ксаверий* провёл в И. 14 месяцев (1546–1547), посетив о-в Тернате и основав там коллегия для подготовки местного духовенства. Миссионеры-иезуиты посетили также Сулавеси и окружающие острова. В 1562 г. на о-вах Флорес, Алор и Солор осно-

вали миссию доминиканцы. После 1570 г. католич. миссии понесли значительный ущерб в результате репрессивных мер со стороны султана Тернате. На севере Суматры, в Аче, приняли мученическую смерть проповедники-кармелиты Дионисий из мон-ря Рождества Господня и Редемпт из мон-ря Св. Креста (1638); претерпели мученичество неск. миссионеров-доминиканцев. Позиции католич. Церкви в кон. XVI в. оставались сильными, а число католиков достигало 50 тыс. После 1605 г. Ни-



*Католич. школа в г. Ларантук (о-в Флорес). 1570 г.*

дерландская Ост-Индская компания (НОИК), сначала не приветствовавшая миссионерскую деятельность, разрешила протестант. миссиям работать на контролируемых ею территориях, т. е. в пределах вост. части совр. И. Центрами их деятельности стали о-в Амбон и соседние острова. Португальцы смогли удержать свои позиции лишь на о-вах Флорес, Солор и Тимор. Христ. проповедь благодаря деятельности объединенной португальско-испан. миссии и деятельности протестант. миссионеров достигла и отдаленных островов, однако там не было ни постоянных священнослужителей, ни руководящих органов, и представители центральных миссий посещали эти места довольно редко. У миссий было мало возможностей для улучшения существующего положения, т. к. они целиком зависели от НОИК, к-рая не желала оказывать миссиям серьезную поддержку. Характерной чертой деятельности голл. миссионеров

было нежелание привлекать к руководству общинами представителей местного населения: они могли выступать лишь в качестве учителей и проповедников, будучи практически лишены возможности рукоположения и принятия в общинные советы. В кон. XVIII в. на территории архипелага насчитывалось уже 55 тыс. христиан-протестантов, принадлежащих к реформатской церкви. Из существовавших к нач. XIX в. протестант. конгрегаций была сформирована т. н. Протестантская церковь Нидерландской Ост-Индии. В 1795 г. на территории Нидерландов под влиянием Французской революции возникла Республика Батавия, власти к-рой провозгласили свободу вероисповедания. Данные обстоятельства способствовали возвращению католич. пресвитеров на территорию совр. И.: в апр. 1808 г. 2 голл. католич. пресвитера, Якобус Нелиссен и Ламбертус Принсен, прибыли на Яву. В 1826 г. была создана апостольская префектура Батавия, к-рую возглавил Нелиссен. 3 апр. 1841 г. она получила статус апостольского викариата. Однако 1-й викарий, еп. Якоб Грооф, был выслан из страны в 1845 г. из-за разногласий с голл. генерал-губернатором, который оказывал давление на католич. Церковь в вопросах назначений и смещений пресвитеров. Конфликт был урегулирован лишь в 1847 г. С 1811 по 1850 г. на Яве, Суматре и Калимантане работали англичане и американцы, представлявшие баптист., методистские и конгрегационалистские миссии. Во внешние регионы архипелага (сев. часть о-ва Сулавеси и о-в Сангихе) первые миссионеры Нидерландской миссионерской ассоциации (1797) прибыли в сер. XIX в. Под влиянием пиетизма появилось неск. новых миссионерских групп, так или иначе связанных с Голландской реформатской церковью, которые начали работу на Юж. Сулавеси в 1852 г. (повторно в 1913), на о-ве Нов. Гвинея (Ириан) в 1855 г., на Сев. Суматре в 1857 г., на севере Молуккских о-вов (Хальмахера) в 1866 г., на Центр. Сулавеси в 1892 г. С 1853 по 1923 г. деятельность католических миссий была ограничена жесткими законами нидерланд. колониальных властей. Римско-католическая Церковь сосредоточила свою работу на о-ве Флорес (с 1860) и на Центр. Яве (с 1894), также католики основали ряд важных мис-

сионерских центров на Сев. Суматре (1878), на Зап. Калимантане (1885), на Сев. Сулавеси (1868), на Тиморе (1883), на юго-востоке Молуккских о-вов (1888) и на юге о-ва Нов. Гвинея (1905). С 1858 г. католич. миссия в И. была поручена голл. иезуитам, по инициативе к-рых на территорию страны стали прибывать монахи др. орденов и конгрегаций: миссионеры Святейшего Сердца — на о-в Сулавеси (1919) — капуцины на о-ва Калимантан (1905) и Суматра (1911), вербисты на о-в Флорес (1913). Иезуиты организовали миссионерские центры в г. Батавия (ныне Джакарта) и в Семаранге (Центр. Ява). Одним из выдающихся миссионеров был иезуит Франциск ван Лит, положивший начало системе католич. образования в И. В 1900 и 1904 гг. он создал 2 школы для подготовки учителей. В 1911 г. организовал семинарию на Яве, в 1925 г. — на о-ве Флорес. Благодаря усилиям ван Лита в 1918 г. все католич. школы были объединены в ин-т, выпускники к-рого стали в дальнейшем принимать священный сан. Первый католич. пресвитер из коренного населения был рукоположен в 1926 г., а первое епископское рукоположение состоялось в 1940 г. Расширилась и административно-иерархическая структура Церкви: с 1855 по 1948 г. из апостольского вик-ства Батавия были выделены 10 апостольских префектур (Лаубан и Борнео, Голландское Борнео, Суматра, Мал. Зондские о-ва, Целебес, Маланг, Сурабайя, Бандунг, Пурвокерто и Сукабуми) и апостольское вик-ство (Семаранг).

В 1836 г. Рейнская миссия из Германии, объединившая лютеран и реформатов, начала миссионерскую работу среди индонез. племени даяков на Юж. Калимантане. В 1861 г. ее миссионеры прибыли на Сев. Суматру, где в 1885 г. произошло первое в истории И. посвящение в пасторы индонезийца. После первой мировой войны Базельская миссия стала руководить миссионерской работой. Обе миссии уделяли большое внимание проповеди на местных языках.

В отличие от периода, связанного с деятельностью НОИК, в сельских конгрегациях основывались приходские советы с более активным участием представителей местного населения. Хотя ключевые позиции в протестант. миссиях неизменно занимали европейцы, индонезийцы,



*Кафедральный собор св. Девы Марии в Сурбае (о-в Ява). 1899 г.*

работавшие учителями-проповедниками, во мн. регионах играли решающую роль в обращении своих соотечественников в христианство, но зачастую формально не были связаны с миссией. В кон. XIX — нач. XX в. стали создаваться теологические школы. С 1878 по 1886 г. они были основаны на Сев. Суматре, Яве, Сев. Сулавеси и в Амбоне; в 1934 г. в Батавии (ныне Джакарта) была учреждена Теологическая академия. В кон. XIX — нач. XX в. в И. начали работу представители Армии спасения (1894), Адвентисты седьмого дня (1900), проповедники амер. Христианского миссионерского альянса (1930). В 20-х гг. XX в. на территории совр. И. появились миссионеры-пятидесятники из Европы и США. В нач. XX в. колониальная администрация разрешила протестант. миссиям проповедовать на Су-

лавеси, Юж. Молуккских о-вах и на Тиморе. С 1927 по 1940 г. ряд протестант. церквей на о-вах Сев. Суматра, Ява, Сев. Сулавеси и Молуккских о-вах стали автономными, выйдя из состава Протестантской церкви Нидерландской Ост-Индии. Для 1-й пол. XX в. был характерен значительный рост количества христиан: в 1941 г. при численности населения И. в 60 млн чел. насчитывалось ок. 1,7 млн протестантов и ок. 600 тыс. католиков.

В 1942 г. И. была оккупирована Японией и все миссионеры-иностранцы были высланы. Церкви И. объединились в самоуправляющиеся региональные советы церквей, включавшие как католич., так и протестант. орг-ции. После окончания второй мировой войны и обретения И. независимости развитие христ. орг-ций пошло ускоренными темпами. В Пематангсиантаре, Джакарте, Салатиге и ряде др. городов появились христ. ун-ты, большинство крупных церквей основывали собственные школы или богословские фак-ты в существующих высших учебных заведениях.

В 1961 г. началось становление католич. церковно-адм. системы И. Апостольское вик-ство Джакарта (до 1950 апостольское вик-ство Батавия) получило статус архиеп-ства Джакарта. Католики создали развитую систему богословского образования; ежедневная католич. газ. «Компас» стала крупнейшим печатным изданием в Юго-Вост. Азии. 29 июня 1967 г. архиеп. Семаранга Юстинус Дармоджувон стал первым кардиналом-индонезийцем. В 1970 г. состоялся визит папы Римского Павла VI в И.

Задачей индонез. протестантов в 50–60-х гг. было создание единой церковной структуры. В 1950 г. неск. протестантских деноминаций осно-

вали Индонезийский совет церквей, а из церквей, входящих в его состав, были сформированы региональные сообщества.

*Церковь св. Альфонсо на о-ве Самосир на оз. Тоба (о-в Суматра). XX в.*



Параллельно создавались и моноконфессиональные объединения. Индонез. баптисты (ок. 100 тыс. чел.) частично



общий перевод Библии, проводятся регулярные консультативные совеща-

*Интерьер  
ц. Пресв. Богородицы  
в Ларантуке (о-в Флорес).  
Нач. XX в.*

вошли в Союз индонезийских баптистских церквей, а также образовали Конвенцию индонезийских баптистских церквей, Содружество баптистских церквей Ириан-Джая, Индонезийское баптистское евангельское содружество и проч. организации. Ряд церквей, образованных в результате миссионерской работы Христианского миссионерского альянса, объединились в Индонезийскую Церковь Скинии Нового Завета, причем более половины ее членов проживают в пров. Папуа. Пятидесятилетие, 1-я волна которого в И. пришлось на 20–40-е гг. XX в., пережило в 70-х гг. новую волну роста: евангелическое и харизматическое движение, стимулированное гл. обр. проповедниками из США, получило в стране широкое распространение. В 1979 г. был основан Индонезийский пятидесятилетний совет, в 1980 г. – Индонезийское евангелическое сообщество, к-рое объединило от 1,5 до 2 млн чел. В 1984 г. начались попытки реорганизовать церковную жизнь: Индонезийский совет церквей был переименован в Сообщество церквей в Индонезии, на его внеочередном съезде в 1984 г. был принят состоящий из 5 статей объединительный документ по вопросам христианской веры. В 80–90-х гг. XX в. происходило дробление протестант. организаций, обусловленное, как правило, этническими или региональными причинами. В 1997 г. в Сообщество церквей в Индонезии входило 70 орг-ций, чья численность достигла 10,5 млн чел., причем 2,5 млн из этого числа составляли члены Батакской церкви. 26 индонез. церквей являются членами *Всемирного Совета Церквей*, 30 вступили в Христианскую коалицию Америки, 28 – во Всемирный альянс реформатских церквей и 8 – во Всемирную лютеранскую федерацию. Напряженные отношения между протестантами и католиками улучшились: был подготовлен

Важным событием для католиков страны стал визит папы Римского *Иоанна Павла II* в И., состоявшийся в окт. 1989 г. Взаимоотношения христ. орг-ций с гос-вом определяются тем, что христиане И. живут в крупнейшей мусульм. стране мира и церкви вынуждены согласовывать свою деятельность с политической властью. В 1984–1985 гг. все христианские орг-ции были вынуждены внести в уставы пункт, согласно которому национальная философия «Панча сила» является единственной основой существования индонез. нации. По рядовым вопросам деятельность церквей согласовыва-



*Кафедральный собор  
св. Иосифа и Вознесения  
Марии в г. Рутенг  
(о-в Флорес). 2002 г.*

ется с Мин-вом по делам религий, в к-рое входит 5 отделов для каждой из «5 признанных религий»; при этом должность министра всегда занимает мусульманин. Среди характерных черт развития церквей на протяжении последних десятилетий можно выделить стремление к децентрализации церковного устройства, к сокращению численности иностранных священнослужителей, к повышению уровня образования индонез. богословов, к разрабатыванию конфессиональных вероучительных формул в церковных уставах, к углублению экуменических связей с прежними миссионерскими объединениями и др. христ. организациями в европейских странах, в Австралии,

в США и в Азии. Также активно идет процесс внедрения в богослужebную жизнь церквей новых литургических текстов и мелодий, основанных на местных индонез. традициях.

2-я пол. 90-х гг. XX и нач. XXI в. были отмечены выступлениями против христиан. Особенно напряженной в 1999–2000 гг. ситуация была на Молуккских о-вах, где боевики исламской военной орг-ции «Воинство джихада» регулярно нападали на христиан, на их населенные пункты, разрушали церкви, дома. Меры по сдерживанию напряженности, принимаемые армией и полицией, не привели к ожидаемым результатам, т. к. военнослужащие оказались вовлеченными в конфликт на той или иной стороне. Военному командованию пришлось вывести с Молуккских о-вов военные части, поддерживавшие мусульман. Жертвами межрелиг. конфликта стали ок. 4 тыс. чел., более 5 тыс. христиан были насильно обращены в мусульманство. Военные действия в Амбоне, главном городе Молуккских о-вов, продолжались до 2001 г. В кон. сент. 2006 г. на о-вах Флорес и Сулавеси прошли массовые акции протеста против состояв-

шейся 22 сент. того же года казни 3 христиан. Их обвиняли в убийстве в 2001 г. на Сулавеси ок. 100 чел., пытавшихся

найти убежище в мусульманской школе. Последняя апелляция осужденных была отклонена президентом Юдойоно. Христиане блокировали дороги, громили жилые дома и поджигали автомобили. Характерной чертой противостояния между христианами и мусульманами в И. является то, что напряженность нагнетается силами, находящимися под непосредственным влиянием зарубежных радикальных исламских организаций.

По данным на 2008 г., численность католиков в И. составляет от 7 до 7,5 млн чел.; возможность оценки численности протестантов несколько затруднена, но примерная цифра может колебаться в пределах от 13



Церковь св. Мартина в г. Энде  
(о-в Флорес). XX в.

до 20 млн чел. Процент христиан (включая католиков) достигает максимального уровня в сравнительно малонаселенных провинциях Вост. И.: Папуа (85%), Вост. и Зап. Нуса-Тенгара (75%), Сев. Сулавеси (55%). От 25 до 50% населения составляют христиане на Молуккских о-вах, Сев. Суматре и Зап. Калимантане; от 10 до 25% населения — на Центр. Сулавеси, Центр. и Вост. Калимантане и в Джакарте; от 5 до 10% — в автономном регионе Джокьякарта (Центр. Ява) и на Юж. Сулавеси; от 3 до 5% — на Центр. и Вост. Яве и Юго-Вост. Сулавеси; от 1 до 3% — на Суматре, за исключением Сев. Суматры и Юж. Калимантана; менее 15% — на Зап. Яве, Бали и в пров. Зап. Нуса-Тенгара. Более 25% всех христиан проживает на Яве (преимущественно этнические яванцы), более 20% — на Сев. Суматре (гл. обр. батаки), менее 10% — на Калимантане (гл. обр. даяки), более 10% на Сулавеси (преимущественно народности минохасан и торайян) и 30% — в остальной части Вост. И. 35% всех католиков живут на о-вах Флорес и Тимор, к числу др. территорий, где сосредоточено католич. население И., можно отнести Яву, Зап. Калимантан и Сев. Суматру.

*Э. Небольсин*

**Индонезийская Православная Церковь** (Gereja Ortodoks Indonesia). Первые подтвержденные сведения о Православии в И. связаны с существованием в 20–50-х гг. XX в. небольшой рус. колонии на о-ве Ява — в Бандунге и Батавии (ныне Джакарта). В 1934 г. по предложению архиеп. Камчатского и Петропавловского *Нестора (Анисимова)* и по благословению архиеп. Харбинского и Маньчжурского *Мелетия (Заборовского)* священ. Василий

Быстров был назначен настоятелем прихода в Батавии. Однако приход с разрешения и при финансовой поддержке колониального правительства появился в 1936 г. в Бандунге и просуществовал 16 лет.

Основателем правосл. Церкви в И. является архим. Даниил (Бамбанг Дви Бьянторо), индонезиец (яванец), родившийся в 1956 г. Он вырос в мусульм. семье, но, будучи еще школьником, заинтересовался христианством и стал членом протестант. общины. В 1978 г. Бьянторо отправился в Сеул (Юж. Корея) для обучения в Азиатском центре теологических исследований и миссий, где он столкнулся с представителями различных протестант. деноминаций и сект. Не найдя ответов на мн. интересующие его вопросы, он обратился к Православию. Большую роль в восприятии Православия сыграло знакомство Бьянторо с книгой еп. Каллиста (Уэра) «Православная Церковь». В это время в Сеуле, Инчхоне и Пусане действовала Корейская православная миссия К-польского Патриархата, начальником к-рой в 1975 — 90-х гг. XX в. был архим. Сотириос (Трампас). 6 сент. 1983 г. в Сеуле Бьянторо принял Православие с именем Даниил.

В том же году он отправился в Грецию и провел год в правосл. мон-ре Симонопетра на Афоне, где начал переводить богослужебные книги на индонез. язык. С 1984 г. он обучался в США в различных правосл. богословских школах. Завершив обучение, он в 1987 г. был рукоположен во диакона, а в 1988 г. — во священника еп. Питтсбургским (К-поль-

в Православие членов своей семьи. Затем он переехал в г. Соло (Суракарта), где в 1990 г. был создан 1-й правосл. приход. В том же году митр. Новозеландский Дионисий (Псиахас) назначил архим. Даниила викарием Корейской епархии в сане архимандрита. Для того чтобы получить легальный статус, правосл. движение было оформлено как Общество прямого учения, но, поскольку название звучало слишком по-индуистски, было переименовано в Индонезийское православное евангелическое общество. В 1991 г. созданная архим. Даниилом правосл. община была юридически признана, т. е. зарегистрирована Мин-вом по делам религий как Индонезийская Православная Церковь (в рамках протестант. секции Директората христианских конфессий; ИПЦ).

В 1990–1997 гг. приходы Индонезийской правосл. миссии подчинялись Новозеландской митрополии К-польского Патриархата. В 1997 г. была создана Митрополия Гонконга и Юго-Вост. Азии, в ведение к-рой была передана Индонезийская правосл. миссия. Политика К-польского Патриархата, направленная на эллитизацию Православия, и негативное отношение к формированию поместной Церкви пришли в противоречие с деятельностью архим. Даниила. Он выступал против «социальной и культурной колонизации» и стремился, не нарушая литургических канонов Православия, внести в церковные обряды этнокультурные особенности народностей И.

В 2000 г. архим. Даниил обратился в Московский Патриархат с просьбой, чтобы РПЦ оказала помощь становлению правосл. общины в И. Шесть индонезийцев прошли обучение в Московской и



Глава Индонезийской  
Православной Церкви  
архим. Даниил (Бьянторо).  
Фотография, 2008 г.

ский Патриархат) Максимом (Агиоргусисом) и в том же году вернулся в И. Проповедь Православия на Яве он начал в 1988 г. в родном г. Моджокерто, первыми Бьянторо обратил

в Белгородской семинарии. Один из них — иером. Иоасаф (Тандибиланг), не завершив обучения в Белгородской семинарии, в апр. 2003 г. был рукоположен во иерея. В дек. 2003 г. И. посетил председатель ОВЦС МП митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл (Гундяев)*; ныне Патриарх Московский



РПЦЗ в индонез. правосл. храмах совершались требы для прихожан РПЦ, проживавших или пребывавших в И.,

*Великий вход в храм  
ап. Фомы в Джакарте.  
Фотография. 2009 г.*

и всяя Руси). Он встретился с министром иностранных дел и министром по делам религий И. В ходе этих встреч были затронуты вопросы, касающиеся роли межрелиг. сотрудничества в обеспечении стабильности многонационального индонез. общества, проблемы взаимодействия и диалога между христианами и мусульманами.

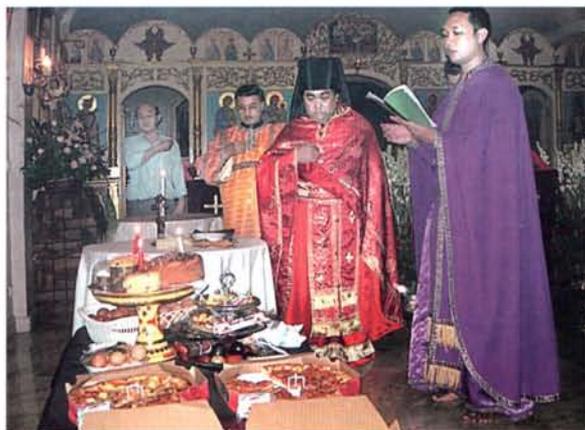
26–28 окт. 2004 г. Архиерейский Синод РПЦЗ принял решение о включении Индонезийской Православной Церкви в юрисдикцию РПЦЗ. В февр. 2005 г. в связи с нехваткой кадров он отозвал из России обучавшихся там семинаристов, и вскоре они были рукоположены во иереев архиеп. Сиднейским и Австралийско-Новозеландским Иларионом (*Капразом*; ныне Предстоятель РПЦЗ). Это вызвало негативную реакцию К-поля, в частности прихожанам ИПЦ было отказано в причастии в храмах К-польского Патриархата, к-рые в наст. время действуют в И. без офиц. регистрации.

В наст. время ИПЦ насчитывает свыше 2 тыс. прихожан. Большинство общин находится на Яве, в т. ч. в Джакарте, в городах Соло (Суракарта), Сурабая, Моджокерто, Салатига и Бойолали, на о-вах Бали (г. Санур), Суматра (г. Медан), Сулавеси (г. Манано), Тимор (г. Купанг) и Нов. Гвинея (г. Джаяпура). Имеется 13 священников и 2 диакона, 23 храма и молебных дома. В Джакарте находятся кафедральный собор св. ап. Фомы и домовый храм св. равноап. кн. Владимира в статусе представительства Московского Патриархата в И. (настоятель — свящ. Иоасаф, находящийся в юрисдикции РПЦ).

Глава ИПЦ архим. Даниил всегда был сторонником сохранения церковного единства и сближения с РПЦ. Еще до объединения РПЦ и

присутствовали на Объединительном Соборе РПЦ в мае 2008 г. и на интронизации Святейшего Патриарха Московского и всяя Руси Кирилла в янв. 2009 г.

С 6 по 13 дек. 2008 г. по приглашению ИПЦ в И. находилась делегация РПЦ в составе представителей МП во главе с зам. председателя ОВЦС еп. Егорьевским Марком (Головковым) и РПЦЗ во главе с архиеп. Сиднейским и Австралийско-Новозеландским Иларионом. В ходе визита в Джакарте была проведена



снимают обувь и совершают омовение, женщины покрывают голову традиционным покрывалом-керудунг или платком.

*Освящение куличей  
в Великую субботу в храме  
ап. Фомы в Джакарте.  
Фотография. 2009 г.*

Мужчины стоят в правой половине храма, женщины — в левой. Служба ведется на индонез. языке. Прихожане активно уча-

ствуют в службе, произнося то, что должен исполнять хор. Возгласы священника звучат как на церковнославянском, так и на индонезийском языке. Прихожане отвечают по-индонезийски.

1-я в Азии совместная литургия с участием иерархов 2 частей РПЦ. Делегацию РПЦ принял зам. министра по делам религий Я. Ласе, отвечающий за руководство христ. конфессиями. В ходе беседы, на которой присутствовало руководство ИПЦ, были затронуты проблемы, связанные с ее юридическим статусом. Был согласован вопрос о регистрации Устава ИПЦ в целях более четкого определения ее статуса как самостоятельной церковной организации И., духовно связанной с РПЦ. Епископы дезавуировали утверждения К-польского Патриархата о неканоничности клириков ИПЦ и заявили, что они находятся в духовном подчинении еп. Илариону,

к-рый в соответствии с решением Архиерейского Синода РПЦЗ осуществляет каноническое руководство ими. Зам. министра отметил, что Мин-во признает в стране только одну правосл. Церковь, а приходы К-польского Патриархата в И. могут получить регистрацию лишь при условии их вхождения в состав ИПЦ.

Делегация посетила приходы в городах Джакарта, Соло (Суракарта) и Денпасар, при этом еп. Марк провел освящение земли для строительства 1-го правосл. храма на о-ве Бали. Он должен стать центром паломничества не только для местных прихожан, но и для российских туристов.

Правосл. Церковь в И. существует в сложных условиях. В последнее время активизировались мусульм. экстремисты, к-рые все чаще самочинно закрывают молебные дома христ. конфессий, совершают нападения на богослужебные помещения неугодных им мусульм. движений, препятствуют деятельности немусульм. учебных заведений.

**Особенности богослужения.** Перед входом в храм все прихожане

снимают обувь и совершают омовение, женщины покрывают голову традиционным покрывалом-керудунг или платком.

*Освящение куличей  
в Великую субботу в храме  
ап. Фомы в Джакарте.  
Фотография. 2009 г.*

Мужчины стоят в правой половине храма, женщины — в левой. Служба ведется на индонез. языке. Прихожане активно уча-

ствуют в службе, произнося то, что должен исполнять хор. Возгласы священника звучат как на церковнославянском, так и на индонезийском языке. Прихожане отвечают по-индонезийски.

Проповедь верующие слушают сидя на полу. Во время службы прихожане часто держат руки согнутыми в локтях, ладонями вверх (на мусульм. манер). После возгласа: «...единомыслием исповемы» — все мужчины обмениваются рукопожатиями, а женщины целуются.

Лит.: Халберт Т. Бамбанг Дви Бьянторо — православный индонезиец // Фома. 2002. № 2(14); Черетёва Е. А. Православная Церковь в современной Индонезии: ее создание, развитие и межконфессиональное взаимодействие // Юго-Восточная Азия в 2002 г. М.,

2003; она же. Православие в Индонезии // Азия и Африка сегодня. 2007. № 6. С. 61–65.

Н. А. Толмачёв

### Религиозное законодательство.

Официально Конституцией И. признано 6 государственных религий: ислам, протестантизм, католицизм, индуизм, буддизм и конфуцианство. В гл. X, посвященной правам человека, содержится ряд статей, касающихся религ. прав граждан. Так, в 1-й ч. ст. 28Е говорится, что каждый человек обладает свободой выбора той или иной религии. Он также имеет право выбрать гражданство и местожительство на территории И., где и чему обучаться, кем работать; он может свободно покидать страну и возвращаться на родину. Во 2-й ч. той же статьи утверждается, что каждый человек имеет право на свободу вероисповедания и может выражать свои взгляды и мысли в соответствии со своей совестью. Свобода мысли, совести и вероисповедания в полной мере является правом человека, к-рое не может быть ущемлено ни при каких обстоятельствах (1-я ч. ст. 28I). При осуществлении своих прав каждый человек обязан соблюдать налагаемые законом ограничения, чтобы гарантировать признание и уважение прав и свобод др. людей и удовлетворить справедливые требования, основанные на соображениях морали, религ. ценностей, безопасности и общественного порядка в демократическом обществе (п. 2 ст. 28J).

Гл. XI непосредственно касается вопросов религии. В 1-й ч. ст. 29 содержится фраза, на разных этапах истории И. вызывавшая дебаты: «Государство зиждется на вере в единого Бога». В авг. 1945 г., при подготовке проекта Конституции И., эти слова были в последний момент исключены из преамбулы основного закона и перенесены в ст. 29 гл. XI. Это решение стало предметом спора для мн. исламистских групп в стране и оказало влияние на их отношения с правительством с момента провозглашения независимости. В течение последних 50 лет индонез. ислам. партии безуспешно пытались восстановить в тексте преамбулы исключенные слова. Уход президента Сухарто с поста руководителя страны в мае 1998 г. позволил нек-рым мусульм. объединениям и политическим партиям выступить с предложением о внесении в конституцию элементов шариата. В пе-

риод реформы конституции, с 1999 по 2002 г., все политические партии, члены парламента и правительства изучали данный вопрос. За это время не вышло ни одного президентского постановления о прекращении дискуссии по данному вопросу в одностороннем порядке, не применялась военная сила, для того чтобы к.-л. образом повлиять на процесс. Изменения в стране привели к тому, что идея ислама стала оплотом формирования государства, обсуждение исключенных слов сменялось дебатами по поводу введения элементов шариата в ст. 29 Конституции И. Т. о., если в ходе предыдущих дебатов изучалась преамбула к Конституции, способная изменить гос. идеологию И., то совр. полемика была в большей степени сосредоточена на отдельных правах мусульман и обязанности правительства гарантировать соблюдение шариата. В ходе конституционных дебатов ни одна из исламистских политических партий не выступила с предложением о введении халифатской формы правления (что свидетельствовало о наличии национального гос-ва), об установлении ислам. гос-ва по образцу Ирана или Саудовской Аравии. В высказываниях представителей нек-рых из этих партий подчеркивалось, что они добиваются конституционной гарантии того, что их права по соблюдению шариата будут осуществлены в полной мере. Они считают, что поправка к ст. 29 Конституции И. необходима для нового проекта конституции. Данные предложения вызывают в обществе неск. вопросов, напр. о статусе общественной религии внутри многоукладного индонез. общества, о выборе между ислам. законом и ислам. государством, а также о проблемах ислам. и неислам. гос-в и об их отношении к шариату. Эти дискуссии отражают противостояние между светским и религ. подходом. Одним из основных предметов дискуссии стал вопрос о степени обоснованности использования религии в качестве основы для принятия политических решений в сфере общественно-гос. политики. Ряд юристов считают, что использование ислама в подобных целях приведет к нарушению четкого разделения между Церковью и гос-вом, что является основой светского гос-ва, и соответственно к нарушению религ. свободы немусульман. Др. верующие настаивают на

том, что нельзя исключать религию из общественных дебатов и что подобная политика приводит к дискриминации религии и верующих. 2-я ч. ст. 29 утверждает, что гос-во гарантирует всем людям свободу отправления религ. обрядов (свободу совести), каждому человеку в соответствии с его верой. Религ. вопросов касается и гл. XIII, регламентирующая выбор образования. Пункт 5 ст. 31, гарантирующей каждому гражданину право на получение образования, возлагает на правительство обязанность содействовать развитию науки и техники, проявляя уважение к религ. ценностям и национальной самобытности.

Лит.: Geertz C. The Religion of Java. Glencoe (Ill.), 1960; Peters G. W. Indonesia Revival: Focus on Timor. Grand Rapids (Mich.), 1973; Willis A. T. Indonesian Revival: Why Two Million Came to Christ. South Pasadena (Calif.), 1977; Fox J. J. The «Movement of the Spirit» in the Timor Area: Christian Traditions and Ethnic Identities // Indonesia: Australian Perspectives. Canberra, 1980. Vol. 1. P. 235–246; Guillot C. L'affaire Sad-rach: Un essai de christianisation à Java au XIX<sup>e</sup> siècle. P., 1981; Haire J. The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia: 1941–1979. Fr./M., 1981; Morfit M. Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government // Asian Survey. Berkeley (Calif.), 1981. Vol. 21. N 8. P. 838–851; Rodgers S. Adat, Islam, and Christianity in a Batak Homeland. Athens (Ohio), 1981; Hefner R. W. Islamizing Java?: Religion and Politics in Rural East Java // J. of Asian Stud. 1987. Vol. 46. N 3. P. 533–554; Kipp R. S. The Early Years of a Dutch Colonial Mission: The Karo Field. Ann Arbor, 1990; Wick R. S. God's Invasion: The Story of Fifty Years of Christian and Missionary Alliance Missionary Work in Irian Jaya. Camp Hill (Penn.), 1990; Buchholt H. The Impact of the Christian Mission on Processes of Social Differentiation in Indonesia. Bielefeld, 1992; Boyle K., Sheen J. Freedom of Religion and Belief: A World Report. L., 1997. P. 202–203; The Church and Human Rights in Indonesia / Ed. P. Tahalele, Th. Santoso. Surabaya, 1997; Schiller A. L. Small Sacrifices: Religious Change and Cultural Identity Among the Ngaju of Indonesia. N. Y.; Oxf., 1997; Sinaga M. L. Gospel-Cultures Encounter in Indonesia: A Christian Experience of Civil Society // Religiosa: Indonesian J. on Religious Harmony. Yogyakarta, 1997. P. 84–91; Steenbrink K. A. Muslim-Christian Relations In The Pancasila State of Indonesia // Muslim World. Hartford (Conn.), 1998. Vol. 88. N 3/4. P. 320–352; Seleky T. E. A History of the Pentecostal Movement in Indonesia // Asian J. of Pentecostal Stud. 2001. Vol. 4. N 1. P. 131–148; Bertrand J. Legacies of the Authoritarian Past: Religious Violence in Indonesia's Moluccan Islands // Pacific Affairs. Vancouver, 2003. Vol. 75. N 1. P. 57–85; Anderson A. An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity. Camb., 2004. P. 130–131; Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia / Ed. A. Anderson, E. Tang. Oxf., 2005. P. 307–344; Farhadian Ch. E. Christianity, Islam and Nationalism in Indonesia. N. Y.; L., 2005; Hosen N. Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate // J. of Southeast

Asian Stud. Singapore, 2005. Vol. 36. N 3. P. 419–440; Ревуненкова Е. В. Ритуально-символическая роль бегея в Малайско-Индонезийском регионе в прошлом и настоящем // Радловский сб.: Науч. исслед. и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 459–463; A History of Christianity in Indonesia / Ed. K. A. Steenbrink, J. S. Aritonang. Leiden; Boston, 2008.

### Э. Небольсин

**ИНДРА** [санскр. Indra — сила, плодородие], божество грома и молнии, «царь богов», центральный персонаж ведийской мифологии. Возглавлял богов-дэвов в войне с демонами-асурами, вполсл. один из 4 хранителей мира (локапалы), ответственный за восток, воплощение воинской доблести. В ведийской лит-ре И. наделен следующими эпитетами: Шакра («могучий»), Магхаван («щедрый»), Сахасракша («тысячеглазый»). Истоки образа И. восходят к периоду пребывания индоариев в Передней Азии (сер. II тыс. до Р. Х.): божество Индара было известно еще митаннийским ариям; в *Авесте* имя И. носит один из мелких демонов, а один из эпитетов И. — Вритрагхна (Убийца (демона) *Вритры*) отражен в имени древнеиран. бога войны Веретрагхны. Мн. исследователи полагают, что И. возвысился в ведийском пантеоне в связи с завоеваниями ариев в Северо-Зап. Индии; став символом их единения в борьбе с автохтонным населением, И. постепенно вытеснил прежних индоарийских богов, в т. ч. покровителя космической справедливости *Варуна*.

В *Ригведе* И. посвящено ок. 250 гимнов — значительно больше, чем к.-л. др. божеству. Подробно описаны его части тела, лицо и борода, одежда, голос, рост, возраст, а также психологические характеристики — гнев, ярость, мужество, сила, мудрость, искусность и т. д. Верховное положение И. в ведийском пантеоне отражено в титуле «царь вселенной» (*Ригведа*. III 46. 2; VI 46. 6). Его царское достоинство выражается также в окружении свитой богов бури Марутов. Вместе с тем И. свойственны и черты протей-оборотня, способного превращаться даже в муравья или в конский волос. Происхождение И., как и большинства ведийских богов, достаточно запутанное: его родителями названы мн. мифологические персонажи. Основные его подвиги связаны с победами над демоническими силами, прежде всего над змееобразным Вритрой, олицетворением косного и хаотиче-

ского начала (букв. — затор, преграда), сковывавшим течение рек и заточившим в скале коров. Поединок И. с Вритрой получал космогоническое истолкование — победа организующей космической силы над силой хаоса. Эта тема составляла содержание инд. версии мирового космогонического мифа в новогоднем ритуале индийских ариев. Среди побежденных ведийским «царем богов» — демон засухи Шушна, змей Вишварупа, похититель коров (главного достояния индоариев), а также племена аборигенов, ставших рабами (дасью) вторгшихся в Индию индоариев. На битву с врагами И. отправлялся опьяненный священным напитком *сомой* в сопровождении Марутов (ведические боги бури). Главное его оружие — палица (перун ваджра), к-рую смастерил бог-ремесленник Тваштар; в гимнах *Ригведы* прославляется ее острота и сила ее удара. Супругой И. названа богиня Индрани. Громововержец И. неоднократно усмиряет и ведийских богов, к-рые боятся его (IV 30. 5, V 30. 5).

Политеистический синкретизм отождествляет И. со многими из богов, прежде всего с солярными божествами Сурьей и Савитаром, а также с богом дождя Парджаньей. Несмотря на то что И. продолжает возглавлять 33 главных божества (боги неба, воздушного пространства, земли), начиная с эпической стадии инд. мифологии (фактически еще с поздневедийской), статус И. изменяется: с одной стороны, снижается его космогоническое значение, усиливаются военные функции вождя; с другой — как божество дождя и плодородия И. все более сближается с богом дождя Парджаньей (к нему, в частности, обращаются в обряде вызывания дождя). С восхождением триады верховных богов индуизма И. «довольствуется» тем, что осталось ему от их могущества. *Брахма* назначает бывш. «царя вселенной» быть хранителем востока, ему, как и всем значительным богам, выделяется ездовое животное (вахана) — слон Айравата. В «*Махабхарате*» описан Амаравати — тысячевратный город, где И. пребывает с женой Шачи. Его многочисленные любовные связи, за к-рые ему приходится теперь расплачиваться (в *Ригведе* он мог безнаказанно преследовать прекрасную богиню утренней зари Ушас), становятся основой сюжета эпических и пуранических по-

вестований. Ему, в частности, дорого обошлись отношения с женой риши Гаутамы Ахальей: «царь богов» временно лишился детородного органа. Согласно одной легенде, у него даже появляется тысяча глаз, чтобы наслаждаться красотой Тилоттамы. Боги посильнее дают ему соответствующие поручения, прежде всего (учитывая указанную склонность) участвовать в соращении демонов-асуров и отшельников-риши, к к-рым он подсылает прекрасных соблазнительниц-нимф — апсар. Добивавшись своими аскетическими подвигами больших успехов, асуры и ажары угрожали благополучию небожителей. От многих из них ему приходится терпеть унижительное поражение, а однажды Брахме с др. богами пришлось отправить на Ланку, чтобы вызволить И. из плена, когда сын могучего асуры Раваны Индраджит увез «царя богов» на своей колеснице. Когда же сын Дити (мать демонов-дайтьев) Ваджранга мстит И. за убийство своих братьев и приводит связанным к матери, только вмешательство Брахмы вновь избавляет его от позора. В отместку похотливый «царь вселенной» похищает жену Ваджранги, принимая попеременно образы змея и обезьяны. Ваджранга снова оказывается победителем, а его сын Тарака с прочими богами сокрушает И. Тогда дэвы вынуждены просить Шиву и Парвати родить сына, к-рый мог бы положить конец могуществу Тараки. Так рождается Сканды, герой знаменитой поэмы Калидасы «Кумарасамбхавы». «Божественный сын» И. Джаянта остается в индуистском пантеоне лишь номинальной фигурой, более известные его «земные сыновья» — герой пандавов Арджуна в «*Махабхарате*» и царь обезьян Валин в «*Рамаяне*».

В буддийских текстах И. называют Сакка (Шакра). Он возглавляет 33 ведийских бога (таватимса) и в этом качестве включается в состав буддийского пантеона, к-рый строился по принципу «использования-подчинения» объектов брахманистского богочинения. Эти объекты выполняли роль свиты Будды. Первая из этих иерархических схем представлена в древнем палийском соч. «Кеваддха-сутте» (Дигха-никая. I 215–220). Среди 7 групп брахманистских богов И.-Сакка возглавляет 2-ю группу из 33 богов и включается в класс «4 великих царей» — хра-



нителей мира (локапалы), где именуется Дхаттаратхи. В его свиту входят полубожества гандхарвы. Однако гандхарва Санамкумара (брахманистский Санаткумара), наиболее приближенное из «прежних богов» лицо к Будде, посещая собрание 33, должен принимать облик гандхарвы Панчасикхи (Панчашикха), т. к. его «форма» слишком subtilна для богов, предводительствуемых И. (II 226). В специальной сутте, посвященной И., «Саккапаньха-суттанте» И.-Сакка в одном из стихов (II 286) высказывает свое заветное желание возродиться в будущем среди «высочайших богов, наделенных славой».

Еще больше буддисты умаляют значение И., когда в начале названной сутты он обращается за ходатайством к Панчасикхе, потому что носитель устрашающей ваджры опасается сам обратиться к Будде, ибо, когда Татхагаты погружаются в медитацию, их не следует тревожить (II 265). Согласно же «Джанавасабха-суттанте», И. и все прочие насельники обители 33 ликуют от того, что на небесах поселяются новые дэва — те, кто в прошлом рождении усердно изучали закон Будды и были преданы ему, его учению и общине. При этом уменьшается число их врагов — асуров («идут на убыль») (II 208–210). Тот же мотив воспроизводится в близкой ей по тематике «Махаговинда-суттанте» (II 221–222). Ист.: Ригведа / Пер.: Т. Я. Елизаренкова. М., 1989–1999. Т. 1–3.

Лит.: Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М., 1876. Т. 1; Овсяннико-Куликовский Д. Н. Религия индусов в эпоху Вед // ВЕ. 1892. Кн. 4: Апр. С. 662–696; Кн. 5: Май. С. 216–248; Огибин Б. Л. Структура мифологических текстов «Ригведы»: (Ведийская космогония). М., 1968; Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975; Браун У. Н. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 285–336; Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980; Индо-европейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2; Кейтер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии: Пер. с англ. М., 1986; Топоров В. Н. Индра // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 533–535.

В. К. Шохин

**ИНДРАКТ** [лат. Indractus] (IX в.), мч. (пам. зап. 5 февр., 8 мая), ирл. паломник, был убит в окрестностях Гластонбери (Юго-Зап. Англия). Предание об И., известное по анонимному Мученичеству святого (рпк. Bodl. MS Digby 112, нач. XII в.), основано на факте гибели в англосаксон. Англии ирл. аббата Индрехтаха (древне-

ирл. Indrechtach), 21-го настоятеля мон-ря Иона. Индрехтах Уа Финнахта был преемником аббата Диармада, к-рый в последний раз упоминается в «Ольстерских анналах» под 831 г. В 849 г. Индрехтах посетил Ирландию с реликвиями (со *in-daibh*) св. Колумбы. Согласно анналам, 12 марта 854 г. аббат Ионы — «наследник Колума Килле (Колумбы), наилучший книжник» — был убит в земле саксов (apud Saxones *martirizat*). В «Хронике ирландцев» уточняется, что погибшим аббатом был Индрехтах. Краткая заметка об Индрехтахе сохранилась в глоссах к Мартирологу из Таллахта, составленных не позднее 1160 г. (содержатся в Лейнстерской книге — Dublin. Trinity College. MS H. 2. 18 (1139)). Под 8 мая указана память «в Глестонии, т. е. в Гластонбери, св. Индрата мученика, т. е. верного Индрехтаха, ибо за веру он претерпел мученичество».

Первым свидетельством почитания И. в Англии является упоминание его имени в литании, сохранившейся в рукописи 2-й четв. XI в. из приората Леоминстер (Lond. Brit. Lib. Cotton. Galba A XIV). Составитель Мученичества И. утверждал, что использовал некое древнеангл. сочинение. Этот утраченный протограф, вероятно, был известен Уильяму из Малмсбери, к-рый упоминал об И. в 3 своих сочинениях: в «Деяниях английских королей» (*Gesta regum Anglorum*), «Деяниях английских епископов» (*Gesta pontificum Anglorum*) и «О древностях Гластонберийской церкви» (*De antiquitate Glastoniensis ecclesiae*). Возможно, Уильям из Малмсбери составил также утраченное вполн. Житие И. (антикварий Дж. Лиленд (1506–1552) утверждал, что это Житие хранилось в Гластонбери в числе др. агиографических сочинений Уильяма из Малмсбери; вероятно, оно значит также в описи б-ки мон-ря Гластонбери 1247 г.).

Сведения англ. источников полностью расходятся с ирл. свидетельствами. В Мученичестве сообщается, что И. жил во времена кор. Ине (688–726). Он был сыном ирл. короля и с 9 спутниками отправился в паломничество в Рим, собираясь посетить по дороге мон-рь Гластонбери, где, по преданию, хранились мощи св. Патриккия (Патрика). Паломники остановились на ночлег в мест. Гуиш-Эпископи (древнеангл.

Huwisc). Неподалеку, в усадьбе Петертон (ныне сел. Саут-Петертон), расположился кор. Ине со своими дружинниками. Один из знатных приближенных короля по имени Хуна напал на ирландцев и убил их, решив, что они везут в мешке золото, хотя в действительности там были семена сельдерея. Согласно Мученичеству, это произошло 8 мая. Кор. Ине узнал о жестоком убийстве паломников, увидев столп света, поднимавшийся в небо над тем местом, где лежали тела убитых. По повелению короля останки мучеников были перенесены в Гластонбери. Некая женщина-язычница, также узрев чудесный свет, уверовала во Христа. Далее следует рассказ о посмертных чудесах И. — исцелении калеки, посетившего гробницу святого, а также о том, как святой являлся мальчику по имени Гутлак и учил его читать Псалтирь; вполн. Гутлак стал аббатом мон-ря Гластонбери. В рассказах Уильяма из Малмсбери отсутствуют название места гибели И., имя убийцы, нет сведений о чудесном явлении И. Гутлаку и об обращении язычницы; по версии Уильяма, спутников И. было 7. Составитель Мученичества и Уильям из Малмсбери сообщали, что мощи И. покоились в Гластонбери в старой ц. Богоматери к северу от главного алтаря.

По мнению М. Лапиджа, почитание И. зародилось в Гластонбери во 2-й пол. X в., после восстановления мон-ря под рук. свт. Дунстана. К этому времени бытовали предания о мученике, убитом близ Гластонбери и погребенном в монастырской церкви, однако подробности событий и личность погибшего были неизвестны. Автор несохранившегося древнеангл. Жития попытался изложить историю мученичества И. на основе скудных сведений о гибели аббата Индрехтаха, агиографических топосов и преданий об истории Гластонбери, в которых кор. Ине был представлен как щедрый покровитель мон-ря. Нек-рые имена и исторические реалии агиограф почерпнул из грамот Ине, хранившихся в мон-ре, а также из «Церковной истории» Беды Достопочтенного.

В сер. XIV в. рассказ об И., основанный, вероятно, на утраченном Житии авторства Уильяма из Малмсбери, вошел в состав «Хроники» Джона Сина. Особая версия Мученичества была включена Дж. Капгрейвом († 1464) в агиографический





сб. «Новая легенда Англии», основанный на сочинении Иоанна из Тайнмута (сер. XIV в.). Повествование начинается с краткого пересказа легенды о погребении св. Патрикия в Гластонбери. Далее сообщается, что И. отправился в Рим со своей сестрой Доминикой. Остановившись в Британии, они построили часовню и начали вести подвижническую жизнь, после чего с ними произошло много чудесных событий. Однако один из спутников И. совершил тяжкий грех, и святой решил продолжить паломничество в Рим, на этот раз в знак покаяния. Возвращаясь из Италии, И., Доминика и их сотоварищи остановились в Гластонбери (далее повествование следует сюжету Мученичества). По свидетельству Уильяма Вустерского, еще в 1487 г. в Шапуике, где, согласно «Хронике» Джона Сина, погиб И., стоял некий памятный знак.

Ист.: The Annals of Ulster to AD 1131 / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. P. 308, 312; The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 110; Passio S. Indracti et sociorum eius / Ed. M. Lapidge // Ireland in Early Mediaeval Europe: Studies in Memory of K. Hughes / Ed. D. Whitelock et al. Camb., 1982. P. 199–212; William of Malmesbury, Saints' Lives / Ed. M. Winterbottom, R. M. Thomson. Oxf., 2002; idem. Gesta Regum Anglorum: The History of English Kings / Ed. R. M. Tomson, M. Winterbottom. Oxf., 1998. Vol. 1; idem. Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops / Ed. R. M. Tomson, M. Winterbottom. Oxf., 2007. Vol. 1; Scott J. The Early History of Glastonbury: An Edition, Translation, and Study of William of Malmesbury's De antiquitate Glastonie ecclesie. Woodbridge, 1981; John of Glastonbury. Cronica sive Antiquitates Glastoniensis ecclesie / Ed. J. P. Carley. Oxf., 1978; Nova Legenda Anglie / Ed. C. Horstmann. Oxf., 1901. Vol. 2. P. 56–58.

Лит.: Doble G. H. St. Indract and St. Dominic // Somerset Record Society Publications. 1942. Vol. 57. P. 1–24; Lapidge M. The Cult of St. Indract at Glastonbury // Ireland in Early Mediaeval Europe. Camb., 1982. P. 179–199; Herbert M. Iona, Kells and Derry: The History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba. Oxf., 1988. P. 72–73; Abrams L. St. Patrick and Glastonbury Abbey: Nihil ex nihilo fit? // Dumville D. et al. Saint Patrick, AD 493–1993. Woodbridge, 1993. P. 236–237.

З. Ю. Метлицкая

**ИНДСКАЯ РЕЛИГИЯ** — см. в ст. Индия.

**ИНДУИЗМ**, традиц. религия Индии. Термин «И.» возник на основе персид. варианта названия р. Синдху (греч. Индос, ныне Инд), к-рое позже стало обозначать не только реку и страну Индию, но и населяющий ее народ. Мусульм. и европ. завоеватели называли привержен-

цев местной религии хинду, противопоставляя их мусульманам и христианам. Сами же хинду (индусы, индуисты) стали употреблять англ. слово hinduism лишь в XIX в. и наряду с ним используют определение «санатана дхарма», что означает «извечный порядок», «извечный закон». Будучи слишком общим по смыслу, оно отражает суть самой религии, не поддающейся исчерпывающему описанию. И. представляет собой комплекс религ. представлений и культов, распадающихся на множество направлений, ветвей, школ, толков, нередко основанных на взаимоисключающих идеях и практиках. В И. огромное число богов, но нет единого для всех бога; нет основателя религии или пророка, но есть основоположники (часто легендарные) отдельных учений и развитый культ духовного наставничества; нет единого сакрального текста, но авторитет признаваемых каждым направлением основных текстов и преданий чрезвычайно высок; отсутствует общепризнанная доктрина, но есть понятия, общие для индуистов (*дхарма, карма, сансара, мокша, брахман, атман, варна, каста* и др.). Индуистский принцип *ахимса* (непричинение вреда живым существам) сочетается в И. с кровавыми жертвоприношениями, практикуемыми нек-рыми адептами. Монотеизм и представление о высшем духовном начале, не требующем воплощения в образах или храмах, соседствуют с идолопоклонством и примитивными обрядами. Открытость и массовость индуистских праздников не противоречат наличию в И. эзотерических учений и закрытых сект. В И. нет ничего, что безоговорочно признавалось бы всеми его носителями и рассматривалось бы лишь с одной, раз и навсегда закрепленной т. зр.

Изменчивость, многоликость И. вынуждает нек-рых исследователей утверждать, что И. не религия, а сочетание отдельных, хотя и близких религий (*шиваизм, вишнуизм, кришнаизм, шактизм* и т. д.). Другие, полагая, что И. вообще не существует, различают лишь его виды: храмовый, домашний, жреческий, сельский или народный, племенной и т. п. Но есть т. зр., согласно к-рой отказываться от общего понятия И. нецелесообразно, т. к. различные его направления тесно связаны между собой, постоянно взаимодействуют, дополняют друг друга, пользуются общими или схо-

жими представлениями, идеями и образами. Внутри же любого ответвления И., будь то крупное течение, секта или группа, происходит своего рода отбор: нек-рые идеи или практики выделяются и акцентируются, другие отходят на задний план или отбрасываются. В этом проявляется принципиальный плюрализм И., являющийся наиболее характерной его чертой. Отсюда понятно отсутствие в И. всеобъемлющей доктринальной догматики и соответственно ересей. Хотя в истории И. борьба с инакомыслием иногда принимала резкие формы, чужеродные элементы, как правило, не изгонялись, а перерабатывались и усваивались как собственные. И. возник как сплав многочисленных элементов религий, порожденных различными этносами на территории Индии (4 основных этноса: индоевропейский, дравидский, австро-азиатский, тибето-бирманский). В результате контакта с исламом и христианством И. заимствовал нек-рые элементы этих религий, однако никогда не подчинялся им в сколько-нибудь значительной степени.

**Этапы развития И.** В общих чертах И. сформировался ок. сер. I тыс. по Р. X. В наст. время выделяются неск. этапов его развития (их границы носят условный характер): религия протоинд. цивилизации (IV–II тыс. до Р. X.); ведийский период (XII–VIII вв. до Р. X.) послеведийский период, иногда называемый брахманизмом (VIII–IV вв. до Р. X.); эпико-пуранический период (IV в. до Р. X. – VI в. по Р. X.); средневековый период (VI в. по Р. X. – XIX в. по Р. X.); неоиндуизм (XIX–XX вв. по Р. X.); совр. И. (XX–XXI вв.).

Начало И. было положено самой древней религией протоинд. цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы. Найденные при раскопках предметы и изображения свидетельствуют о наличии характерных для И. культов животных, змей и растений, о поклонении юному богу-воину (индуистский Сканда), о жертвоприношении буйвола и о богине, которая его убивает (в индуизме Махисасурамардини). Изображение антропоморфной фигуры с рогами буйвола означает наличие у протоиндийцев культа верховного властителя, сочетавшего божественные, царские и зооморфные атрибуты. Археологи определили места, где протоиндийцы совершали коллективные жертвоприношения, в т. ч.



и кровавые. Рядом с ними располагались бассейны для омовений; эта практика впосл. становится непременной частью утреннего очистительного ритуала индуиста.

Во II тыс. до Р. Х. в Индию проникли племена ариев — кочевников, принадлежавших к иран. ветви племен индоевропейской группы. Они принесли культ своих богов, ритуалы и священные тексты, на основе которых сложились *Веды* — сборники гимнов, песнопений, жертвенных формул, заговоров и заклинаний («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа», «Атхарваведа»). Позднее к ним добавились тексты иного рода — брахманы (разъяснение сути ведийских ритуалов), *араньяки* (наставления для отшельников) и *упанишады* (религиозно-философские рассуждения). Они составили священный канон древних индийцев, именуемый «шрути» (услышанное). К шрути примыкает группа вспомогательных текстов — смрити (запомненное), или веданга (часть Вед), — разного рода трактаты и наставления (сутры, шастры). Этот комплекс дает представление об устройстве общества, образе жизни древних ариев и о ведийской религии, основными чертами к-рой является ориентированность на космос и космогонию, политеизм, развитый ритуал и представление о заключенной в нем созидательной и магической силе. В центре ведийской религиозно-мифологической системы находится миф о борьбе молодого бога *Индры* с демоническим змеем Вритрой, к-рого Индра побеждает ударом громовой дубины (ваджра). Среди интерпретаций этого мифа заслуживает внимания космогоническая, согласно к-рой результатом деяния Индры становится возникновение вселенной: небытие сменяется бытием, хаос порядком, смерть жизнью. Устанавливается троичная структура вселенной (небо, земля и пространство между ними) и космический порядок (*рита*). С мифологической т. зр. значение этого мифа, являющегося вариантом индоевроп. драконо- или змееборческого мифа, состоит в том, что он задает одну из основных моделей индуистской мифологии (борьба богов и асуров, их исконных соперников и врагов). Молодой царь Индра стал самым популярным ведийским богом, к нему чаще всего обращались ведийские арии за поддержкой и покровитель-

ством, его просили о военных победах и процветании. Индра был и властителем небесной сферы — «мира Индры», своего рода рая, куда отправлялись души умерших ариев, прежде всего воинов, и где они наслаждались песнями небесных музыкантов-гандхарвов и плясками прекрасных дев-апсар. Существовало и представление об аде для грешников, но гораздо более смутное. Теория кармы и сансары еще не была разработана.

Веды в И. оставались высшим авторитетом, несмотря на то что смысл их постепенно утрачивался, а их значимость подвергалась сомнению некоторыми индийскими религиями (напр., *буддизмом* и *джайнизмом*) и нек-рыми школами внутри И., в связи с чем возникает противопоставление учений, признающих значение Вед (астика) и не признающих (настика). Но и в самой «Ригведе», в поздних по времени создания гимнах, отмечается неудовлетворенность простотой и неструктурированностью ведийской космогонии, неясностью, возникающей вслед. политеизма. Миф о победе Индры над Вритрой оттесняется поисками единственного творца мира, бога, объединяющего в себе свойства и функции всех богов и вместе с тем превосходящего их. На эту роль в «Ригведе» выдвигаются разные фигуры, напр., богиня речи Вач, Вишвакарман (бог-ремесленник, Творец всего), Праджapati (Владыка существ). Последний ассоциируется с Золотым зародышем Вселенной (Хираньягарбха) и космическим первочеловеком *Пурушей*, приносящим самого себя в жертву. Расчленив свое тело, Пуруша создает не только части мира, но и основные компоненты социума — варны. Такая интерпретация космогонического акта, не порывая окончательно с мифологией, все же далеко отходит по смыслу от изначального ведийского мифа, сохраняя при этом ведийские представления о жертвоприношении как аналоге творения мира и об огромной потенциальной силе правильно исполненных ритуальных действий. Сами эти действия постепенно приобретают все большее значение, и ритуал, будучи поначалу лишь средством общения людей с богами и их взаимного обмена, становится с течением времени инструментом магического воздействия на богов и подчинения их воле жрецов. Заключенная в ритуал-

ле сила, соединяющая его с космическими процессами, получила название «брахман» (от санскр. корня брах — расти, расширяться, поддерживать). Так ранее назывался текст (заклинание, молитва), способный оказать воздействие на богов, и так именуют жрецов, знатоков и исполнителей ритуала и священных текстов, т. е. тех, кто владели брахманом. Они образовали сословие, или варну, духовных и интеллектуальных лидеров древнеинд. общества, чей авторитет и высокий социальный статус стали в послеведийский период непоколебимо прочными.

Принцип единого абстрактного начала Вселенной, отраженный в поздних ведийских гимнах, обсуждается и развивается в более поздних частях ведийского канона — брахманах, араньяках, упанишадах. В них отражен следующий этап развития религии в Индии, иногда называемый брахманизмом (ок. VIII–IV в. до Р. Х.), поскольку это начало стало именоваться Брахманом. Выявление трансцендентной сущности Брахмана становится главным вопросом этого периода. Мудрецы упанишад настаивают на его принципиальной непостижимости и неопределимости (что отражает знаменитая формула «нетти нети», т. е. «не это, не это») и на его единстве с Атманом, тем же космическим абстрактным началом, но обретшим телесную оболочку. В этот же период представление о космическом порядке (рита) перерастает в понятие дхармы — всеобщего закона с сильной этической составляющей. В брахманах и упанишадах многократно упоминается символическая роль жертвоприношения и заключенной в нем космической силы. Обсуждаются представления о человеке, его жизни и смерти, о пути богов (пути освобождения) и пути предков (пути смертных), о цикле перерождений и законе кармы, о жизненном дыхании (пране) и о признаках йога как подвижника, подчинившего себе все жизненные силы человеческого организма. Развивается намеченная в «Ригведе» концепция 4 варн: формируется теория 4 стадий жизни (варна-ашрама-дхарма) и 4 жизненных целей: дхарма (религ. долг), арта (польза, долг человека в миру), кама (удовлетворение чувственных потребностей), мокша (освобождение от мира). В текстах традиции смрити подробно разработаны обязанности

членов 3 высших варн при совершении специальных общинных жертвоприношений (в шраута-сутрах) и в повседневной домашней жизни (грихья-сутрах). Дхарма-сутры были посвящены вопросам религ. долга, этики, права. Во всех текстах подчеркивалась ведущая роль варны брахманов, ее право на интеллектуальное и духовное лидерство в обществе.

Описанное в упанишадах представление о Брахмане, безличном духовном начале, бескачественном и неопределимом, было слишком абстрактным, труднодостижимым и недоступным для проявления религ. чувств. Выдвинувшийся на первый план в это время Праджapati (Повелитель существ) почитался в основном брахманами, к-рые воспринимали его также довольно абстрактно, как воплощение вселенской жертвы. Почитание такого бога не могло стать массовым. Кроме того, усилия брахманов по созданию жестко структурированной социальной системы и закреплению в ней своей монополии на истину вызвали в обществе протест, в особенности среди кшатриев. Неслучайно в сер. I тыс. до Р. Х. появилось множество школ странствующих проповедников, учителей. Все брахманские идеалы и концепции, в т. ч. авторитет Вед, стали подвергаться сомнению, предлагались иные пути постижения истины и преодоления сансары. Учителя и проповедники в беседах и диспутах переходили от обсуждения умозрительных ритуалов и абстрактного божественного начала к насущным проблемам жизни, поведения и развития человека. На этой почве в кшатрийской среде возникли джайнизм и буддизм, с которыми брахманизму было трудно соперничать.

Одним из главных путей преодоления кризиса, возникшего внутри брахманизма, оказалось создание новых культов. Так, в «Шветашватара упанишаде» говорится, что ведийские боги Агни, Праджapati, Вишвакарман, а также Хираньягарбха (Золотой зародыш) являются аспектами единого бога, создателя мира. Называется и его имя — Рудра, или Шива. В др. упанишадах появляется Нараяна, позже соединенный с Вишну. Оба они идентифицируются с Брахманом, становясь, т. о., великими богами, олицетворяющими высшее творческое начало вселенной. Наряду с этим происходит переработка ведийской религиозно-

мифологической системы. Ее главные фигуры теряют свое значение (*Варуна* — царь предыдущего поколения богов, остается лишь как бог вод и моря, *Индра* — как бог дождя и плодородия, *Сома* — как бог луны), мн. божествам перестают поклоняться или они остаются в качестве второстепенных. Но политеизм ведийского пантеона (противостояние богов и асуров) сохраняется. Происходит переосмысление ряда понятий. Тапас (космический жар) под влиянием культовой практики аборигенов стал пониматься как телесный жар, добываемый человеком путем аскезы, подвижничества, самоистязания; майя, творческая сила бога (прежде всего *Индры*), становится иллюзорным бытием мира, магией бога-творца. Сложные ведийские жертвоприношения (яджня) продолжают практиковаться брахманами (в частности, в царских и домашних ритуалах), но массовое значение приобретает простая и доступная всем пуджа — приношение богу продуктов, фруктов и цветов.

Активный процесс развертывания новой религии, собственно И., запечатлен в древнеинд. эпических поэмах «Махабхарата» и «Рамаяна» (обе поэмы, создававшиеся в течение неск. веков — от нач. I тыс. до Р. Х. до IV–V вв. по Р. Х., изначально возникли в кшатрийской среде, а затем были отредактированы брахманами). В них представлена иная, чем в Ведах, картина мира: главной частью вселенной является земля Индии, называемая Арьяварта (Страна ариев) или Джамбудвипа (Остров деревьев джамбу). Ее населяют люди, полубожественные персонажи, демоны, подвижники, мудрецы, отшельники. Боги живут на горе Меру в Гималаях, часто соперничают между собой и постоянно вмешиваются в дела людей, совершая неблагоприятные поступки. В то же время они всемогущи и обладают магической силой. Эпический пантеон сохраняет связь с ведийским, но главенствующее положение занимают Брахма, Вишну и Шива. Они соперничают и конфликтуют между собой, но тем не менее в процессе развития они образуют индуистскую триаду (*Тримурти*), между ними распределены основные космические функции: создание, охрана и разрушение мира. Эта триада как таковая не играет важной роли в И., потому что образы Вишну и Шивы получили самостоятельное

развитие, а Брахма остался богом-творцом лишь номинально, его культа практически не существует. Вишну и Шива, сохраняя традиц. функции, обрели полноту власти и статус верховных богов в пределах своих культов. Возникло 2 основных течения И.: вишнуизм и шиваизм, в каждом из к-рых бог — персонификация высшего космического начала, первопричина вселенной. Немного позднее сформировалось еще одно индуистское течение с культом пастушеского бога Кришны. Кришнаизм формально является ответвлением вишнуизма, поскольку Кришна — одно из воплощений Вишну на земле, но ввиду древности, распространенности и популярности этого культа в Индии его можно рассматривать и как отдельное течение.

Процесс становления и развития течений И. представлял собой взаимодействие и синтез культов, ритуалов, верований автохтонного населения Индии и религ. идей и практик, развивавшихся в ведизме и брахманизме. Общее движение этого процесса шло в сторону укрепления монистической идеи и создания образа такого бога, к-рый, будучи единственным воплощением космоса и трансцендентного творческого начала, был бы узнаваем и доступен. Шива, видимо, стал таким богом раньше, т. к. ведийский его прототип Рудра уже обладал определенными образом и характером. Вишну же в «Ригведе» — фигура хотя и важная, но еще довольно абстрактная, с неразвитой мифологией; становление его культа прошло ряд этапов, важнейшим был бхагаватизм — поклонение верховному богу, образ к-рого сложился из неск. культов (Нараяна, Санкаршана, Васудева). Важным моментом утверждения вишнуизма стала «Бхагавадгита» — речь-наставление Кришны (воплощения Вишну) герою Арджуну на пути *бхакти*: служение богу на основе всепоглощающей личной преданности ему. Этот путь провозглашается наивысшим и наилучшим, поскольку такая преданность является более эффективным способом освобождения от сансары, чем деяния и знания. Идея бхакти сыграла большую роль в развитии И., соединившись с религ. опытом поклонников местных божеств в виде экстатических культовых форм: пляски, песнопения, транса. Она привлекла в И. многочисленных сторонников



из аборигенов (что определило победу И. над джайнизмом и буддизмом). Преданность и служение богу стали неотделимы от любви к нему, не требовалось ни специальных знаний, ни трудных духовных подвигов, ни посредников. По сути дела возникла новая религ. форма, внутри к-рой человеку для общения с богом достаточно было любить бога, желать его близости, уповать на его милость. Эта форма как определенное религ. течение впервые возникла в сер. I тыс. по Р. Х. на юге Индии. В течение 6 веков (с VI по XII в.) проповедники бхакти, шиваиты и вишнуиты (наянры и альвары) создали религиозно-поэтические своды на тамильском языке, в к-рых были разработаны основные идеи и каноны этого течения. В это же время вишнуиты составили на санскрите «Бхагавата-пурану», ставшую одной из основ эмоционально-экстатического вишнуитского бхакти. В последующие неск. веков бхакти распространилось на всей территории Индии, приобретая специфические черты в зависимости от региона и эпохи. Оно проявляется в русле шиваизма, вишнуизма, кришнаизма, рамаизма, а иногда (в основном под влиянием ислама) принимает вид поклонения бескачественному (ниргуна) Абсолюту. В развитии кришнаизма особая роль принадлежит реформаторской деятельности Чайтаньи (1486–1533), к-рый основал кришнаитскую общину в Бенгалии. Он отвергал все внешние стороны культа, признавая лишь ритуал санкиртан — процессии бхактов, сопровождаемые танцами и песнопениями. Чайтанья, как и мн. др. религ. лидеры течения бхакти, проповедовал равенство людей перед богом, отрицая кастовые различия. Идея религиозного эгалитаризма лежала в основе идеологии многих течений и сект бхакти и иногда соединялась с протестом против социального неравенства.

В мифологии И. преобладают муж. персонажи, но нек-рые богини, связанные с главными богами семейным союзом, имеют и самостоятельное значение. Женой Вишну стала богиня счастья и удачи Лакшми, чей образ известен с древности. Парвати, или Ума, дочь божественного царя Гималаев, вышла замуж за Шиву. Она имеет множество обликов, в т. ч. весьма страшных. В таком виде она носит имена Дурга, Кали, Чамунда

и др. и обретает самостоятельный статус великой богини Деви (Богиня). Этот образ связан с почитанием жен. производительных функций и возник на основе древних культов плодородия, богинь-матерей, местных богинь-покровительниц. Он выделяется в качестве отдельного направления, получившего название шактизм, близкого шиваизму, поскольку шакти (жен. энергия) интерпретировалась как ипостась творческой энергии Шивы. Одна из главных функций богини в И. — борьба с темными силами, хотя она сама изображается как демон: чернокожая, с клыками и красными от крови языком и губами, с ожерельями из отрубленных голов и рук. В такой ипостаси ее типичное имя *Кали* (Черная). Культ Кали распространен в Бенгалии, где ее почитают как богиню-мать. В период борьбы за независимость инд. общество наделило образ матери-Индии чертами Кали, уничтожающей врагов, и шактизм стал своеобразной религией патриотизма. Близок к шактизму *тантризм*, в к-ром разработан путь достижения освобождения и блаженства с помощью специальных приемов и техники, включавших йогу, употребление стимулирующих энергию веществ и ритуальный половой акт, понимавшийся как быстрый путь достижения мокши.

Начиная с эпохи Гуптов, И. в соперничестве с буддизмом и джайнизмом развивался весьма интенсивно. В средние века под покровительством царей различных династий развивались храмовое строительство, индуистские поэзия, изобразительное искусство, музыка, складывались системы храмового ритуала, системы праздников, иконографического канона. Появились индуистские духовные центры, формировался культ святых, закреплялась «священная география» Индии. Во 2-й пол. I тыс. был канонизирован пуран — корпус индуистских текстов, содержащих мифическую историю вселенной и богов, генеалогию царских родов, описания св. мест и храмов и т. п. Продолжался процесс вовлечения в И. местных культов, способствовавший возвышению ряда местных богов до уровня общинд. в нач. II тыс.: Венкатешвары в Тирупати, Джаяннатхи в Пури, Витхобы в Пандхарпуре и др. Развивая систему джати (каст), И. проник во все сферы общества и по существу слил-

ся с ним. Во время мусульм. и европ. завоеваний Индии он стал одним из значительных факторов внешнего и внутреннего сопротивления иноземцам.

Признаком консолидации И. некоторые исследователи считают оформление 6 ортодоксальных философских систем, или даршан: *ньяя*, *вайшешика*, *санкхья*, *йога*, *веданта*, *миманса*. Все они признают авторитет ведийских текстов и учение о едином духовном начале мира, отчего инд. философствование иногда называют Брахма-видья, т. е. знание Брахмана. Они опираются на идею порядка, лежащего в основе бытия, т. е. дхармы, к-рая в процессе развития мира подвергается деградации. Основная задача каждого учения — восстановление дхармы, упорядочение картины мира. В этом смысле инд. философию можно считать практически ориентированной, т. к. она подразумевает благо мира и человека. Однако каждая система предлагает свои пути достижения этой цели и предметы для истолкования. Так, *ньяя* занимается в основном методологией мышления, логикой. Близкая к ней *вайшешика* формулирует категории действительности, выявляет присущие ей субстанции и их свойства, анализирует методы их познания. *Санкхья* занимается проблемами онтологии, проповедует дуализм вечных начал: духовного (пуруша) и материального (природа-пракрити). Конечной же целью учения является освобождение духа индивида от его материально-телесной оболочки. *Йога*, заимствуя у *санкхьи* ее концептуальную базу, сосредотачивает внимание на методах достижения основной цели, на необходимой для этого работе индивида над своим телом и сознанием. *Миманса* не затрагивает тему освобождения человека, потому что цель жизни каждого — благочестивая жизнь и возрождение в высшем мире. Достигается она неукоснительным следованием ведийским ритуалам, объяснением к-рых эта система и занимается. Наконец, *веданта* развивает учение упанишад о высшем духовном начале и его соотношении с миром и человеком, предлагает пути освобождения от сансары и достижения мокши.

Несмотря на то что эти системы представляют собой разные аспекты единой традиции индийского умозрения, их представители часто



полемизировали и конфликтовали друг с другом. Противоречия обнаруживаются и между школами внутри каждой из систем. Основные идеи системы или школы выражены в трактатах, или сутрах, авторами к-рых считаются мудрецы, часто легендарные. Самобытной традицией индуистской философии занимались такие известные деятели как Шанкара (IX в.), основатель мистической школы адвайта-веданта, и Рамануджа (XII в.), создатель учения вишишта-адвайта (ограниченный недуализм). Именно сформировавшиеся на их основе др. школы веданты представляют философию И. в наст. время. С течением времени в инд. обществе под воздействием мусульм., а затем европ. культуры наметились серьезные перемены, изменялся, приспособляясь к новым условиям, и И. Жестокость многих индуистских обычаев и норм (самосожжение вдов, детские браки, бесправие женщин и т. д.) вызвали потребность в реформации И. В XIX в. возникли неоиндуистские движения, к-рые под видом возвращения к исконным ценностям, воплощенным в Ведах, упанишадах, Бхагавадгите и др. текстах, начали проповедовать новые взгляды, отвечавшие условиям времени. Такие реформаторы, как Раммохан Рой, Кешобчондро Сен, Даянанда Сарасвати, Рамакришна, Вивекананда и др., боролись за уничтожение отживших религ. и социальных институтов, за очищение И. от архаики, стремились сделать религию идеологией антиколониального протеста. В XX в. Махатма Ганди использовал нек-рые принципы И., в частности принцип ненасилия, в политической борьбе. После обретения независимости в 1947 г. Индия была провозглашена светским гос-вом, но и сейчас позиции И. в ней прочны, он остается самой влиятельной идеологией страны. Индуистский фундаментализм включает экстремистски настроенные партии и орг-ции.

**Пантеон.** Понятие «бога» в И. чрезвычайно многообразно. В сельской местности богами считаются духи или существа, которые обретаются в деревьях, камнях или чистях пространства (рощи, водоемы, скрещенья дорог). Есть божества, имеющие антропоморфный облик. Они изображаются как демонические или героические фигуры, призванные охранять жителей от злых духов и не-

счастий. Разновидностью местных божеств можно считать якшей и якшини (женщины), духов земли и растительности, отвечающих за земные недра и плодородие. Их часто изображают в виде толстых карликов или соблазнительных женщин. Таких существ обобщенно называют «девата» или «грамадевата» (божества, сельские божества). Они охраняют территории деревень, борются с местными демонами, обеспечивают приход дождей и хорошие урожаи, следят за скотом, лечат больных и т. п. Божественные персонажи более высокого ранга ответственны за благополучие более крупных территорий. Они имеют свою развитую мифологию, более определенный облик и, как правило, связаны с главными богами индуистского пантеона (Вишну, Шива и т. д.). Типичными фигурами такого рода являются многочисленные местные богини, обобщенный образ к-рых восходит к культу богини-матери и архаичным культам плодородия. В Индии они чаще всего имеют страшный облик и способны насыпать болезни, засуху, несчастья. Их можно умиловать кровавыми жертвоприношениями животных и специальными ритуалами. Преклонение индуистов перед живой природой находит воплощение в теории и практике ахимсы (непричинение вреда) и в обожествлении животных. С древности известны культы коровы, слона, обезьяны. Корова священна как мать, дающая пищу, охрану и благоденствие. Священными считаются и продукты, производимые коровой. К ним относятся не только молоко и масло, но моча и навоз, которым приписывают очистительные и лечебные свойства. Убийство коровы является одним из самых страшных грехов. Повсеместно в Индии распространено и обожествление змей. Этот культ восходит к самым древним слоям верований инд. аборигенов.

Многочисленность индуистских богов составляет характерную черту наиболее раннего, ведийского, слоя индуистской мифологии. Древние индийцы обожествляли космос (земля, небо, солнце, луна), природные явления (дождь, гроза, утренняя заря), атрибуты ритуала (напиток сома, жертвенный столб), абстрактные понятия (вера, речь, доля, гостеприимство) и т. д. Лишь нек-рые боги обладали признаками антропо-

морфности, но их изображений, видимо, не существовало. Типичными свойствами ведийских богов были их полифункциональность и взаимозаменяемость, в значительной мере сохранившиеся и на поздних стадиях развития И. Его пантеон состоит из практически неисчислимого количества фигур, большинство из которых представляют собой местные воплощения или варианты более крупных богов. Суть развития И. в послеведийский период состоит в том, что он, не отказываясь от политеизма, выработал представление о демиурге — создателе вселенной, а затем — о бескачественном и трансцендентном космическом начале, получившем имя Брахмана-Атмана. Оно понималось как высочайшая ценность, и в этом смысле было божественным, хотя и за пределами далекого от человека. Собственно теистическим следует считать этап, на к-ром происходит соединение концепции Брахмана с образом конкретного бога-творца, отвечающего и за мироздание, и за общество, и за индивида. Так возникли основные течения И.: вишнуизм, шиваизм и др. Главные боги этих течений многосторонни. Они воспринимаются как чувственно постигаемые и потому близкие адепту персоны, как олицетворенный космос или знаки трансцендентного единого божественного начала, непостижимого и лишённого атрибутов. В повседневной жизни индуиста бог выступает как помощник и покровитель, обеспечивающий благоденствие семьи и дома. Ощущению сопричастности божественному началу способствует мифология, которая, создавая фантастический образ бога, наделяет его антропоморфным обликом, выразительным характером, по-человечески понятными поступками или слабостями, дает ему семью и детей. Верующий, вознося молитвы основному богу той ветви И., к к-рой он принадлежит по рождению (шиваизм, вишнуизм, кришнаизм и т. д.), не забывает др. богов. Существуют боги, любимые всеми индуистами (*Ганеша, Рама, Хануман*) или отвечающие за отдельные стороны жизнедеятельности человека. Напр., к Ганеше обращаются ради успеха в делах или в начале путешествия, богиня Лакшми сопутствует удаче и накоплению богатства, Индру просят о своевременных дождях и хорошем урожае.

**Основные понятия И.** Универсальным понятием И. является «дхарма» (от санскр. дхар — поддерживать). С одной стороны, дхарма — это комплекс заповедей, отражающий общечеловеческие ценности: стремление к истине, правильное поведение, добросовестность, чистоту, незлобивость, непричинение вреда живым существам (ахимса). С др. стороны, дхарма — это нормы и правила, которые человек должен соблюдать, будучи членом определенной социальной группы, прежде всего варны, одной из 4 социальных общностей, известных в Индии с древности: брахманы (жрецы, духовные наставники), кшатрии (воины, правители), вайшьи (ремесленники, купцы, земледельцы), шудры (слуги, подчиненные). Членов первых 3 варн называют «дважды рожденными», т. к. они в детском возрасте проходят через церемонию упанаяна, отмечающую их новое, социальное рождение. Этот восходящий к древности ритуал, состоявший из посвящения мальчика в ученики и его приема учителем-гуру, сопровождается надеванием на тело посвящаемого специального шнура из 3 нитей (яджнопавита).

Одним из воплощений индуистских норм является т. н. варна—ашрама—дхарма, подвижная система жизненных целей, ценностей, ориентиров и обязанностей индуиста, к-рые зависят не только от изменения его положения в обществе, но и от того, на какой стадии жизни он находится. Таких стадий, установленных для 3 высших варн, 4: ученик (брахмачарин), получающий традиц. образование под руководством духовного наставника-гуру; домохозяин (грихастха), создающий семью и потомство, стремящийся к достатку и удовольствиям жизни; отшельник (ванапрастха), покидающий дом, чтобы предаться духовным подвигам; аскет (санньясин), порывающий с обществом и стремящийся к освобождению от телесных уз. Система варн служит фундаментом кастовой структуры: рождение человека в определенной ячейке варно-кастового инд. общества предопределяет его социальный статус, жизненный путь и принадлежность к той или иной ветви И. С этой т. зр. соблюдение норм и исполнение ритуалов являются для индуиста более важными, чем образ его мыслей. Религия практически совпадает с образом жизни человека, а боги служат ему по-

мощниками в успешном совершении требуемых процедур, самыми важными считаются домашние ритуалы жизненного цикла — санскары, сопровождающие индуиста от момента рождения до костра, на к-ром по индуистскому обычаю сжигают тело умершего. Упоминание нек-рых из этих ритуалов встречается в древнейших индийских источниках — Ведах и сопряженных с ними текстах (брахманы, араньяки, упанишад), а систематическое их описание содержится в грихьясутрах — книгах, предназначенных для тех, кто находится на жизненной стадии домохозяина. Санскары сопровождают жизнь человека с младенчества, даже до его рождения, ибо существуют ритуалы, связанные с зачатием ребенка, выбором его пола, поведением беременной женщины, очистительными церемониями. Детально разработана система санскар, обеспечивающих благополучный рост младенца. Ими отмечаются помимо самого акта рождения наречение имени, 1-й вынос из дома, 1-е кормление твердой пищей, 1-е расчесывание волос, прокалывание ушей и т. д. Также тщательно были разработаны санскары ученичества, из них наиболее важный — ритуал упанаяна, не менее значительна и свадебная церемония — санскара виваха. Совершают санскары брахманы при участии домохозяина и членов его семьи. Они приносят жертвоприношения и проводят очистительные обряды, производят различные символические действия, читают заклинания и священные тексты.

Жизнь индуиста регламентирована обрядами и ритуалами, правильное исполнение к-рых является главной добродетелью (пунья) индуиста. Грехом же (папа) считается все то, что сбивает человека с этого пути, в т. ч. и проявление дурных человеческих свойств: вожделения, гнева, алчности, невежества, гордыни, зависти. Но есть грехи, точнее преступления, особо тяжкие. Согласно «*Законам Ману*», их 5: убийство брахмана, убийство коровы, кража имущества брахмана, употребление спиртных напитков, связь с женщиной из более высокой касты или женой гуру. Для женщины самыми страшными грехами считались прелюбодеяние, связь с мужчиной более низкой касты, аборт.

Серьезным грехом является нарушение норм, связанных с понятием

ритуальной чистоты, к-рой И. придает особое значение. Противопоставление «чистота—нечистота» лежит в основе варно-кастового деления инд. общества. Самыми чистыми в ритуальном смысле считаются брахманы, а самыми нечистыми — те, чьи профессии связаны со смертью, грязью или отходами тела (мусорщики, забойщики скота, кожевники, брадобреи и т. д.). Представители высших каст избегают контактов с ними, поэтому отверженных членов общества называют «неприкасаемыми». Понятие «нечистоты» относится не только к социальным связям, но и к состоянию человека, связанным с физической нечистотой. Загрязняющими являются смерть, роды, менструация, отправление естественных потребностей. Любая нечистота считается опасной; чтобы защититься от нее, следует совершать очистительные действия, подробно регламентированные для каждой касты. К ним, в частности, относятся: пространственное отделение загрязненного объекта, омовение, пост, чтение заклинаний-мантр, подношения богам и брахманам и т. д. Подробно разработана система правил и запретов относительно пищи. Для членов высших каст, особенно брахманов, имеет значение, кто участвует в трапезе, где она происходит, кем приготовлена пища и из чего она состоит. Доминирующим видом пищи в индуистском обществе является вегетарианская. Однако так было не всегда. В древности, судя по ведийским, эпическим и иным текстам, индийцы употребляли в пищу мясо, даже говядину. По мере того как в И. формировалась (в большой степени под влиянием буддизма и джайнизма) идея ахимсы, совершался переход на растительную пищу. В наст. время употребление мяса считается оскверняющим и невозможным для большинства брахманских каст. Однако в ряде регионов нек-рым из них позволено есть баранину, птицу или рыбу. По мере понижения кастового статуса пищевые запреты становятся менее строгими.

В социально ориентированной системе И. главной религиозной целью человека (не всегда им осознаваемой) является поддержание заведенного порядка вещей, стабильности общества. Опорой такой системы является фигура домохозяина. Он служит обществу, исполняя свой долг перед ним, т. е. прежде всего почитает

предков, обзаводится потомством и неукоснительно исполняет ритуалы жизненного цикла (санскар). Однако высшей целью считается достижение индивидуального спасения, связанного с пониманием дхармы как мирового закона, которому подчиняются индивид, человеческое общество, боги и космос. Человек (джива), согласно учению большинства направлений И., есть мировой дух, Брахман (Атман), временно приобретший телесную оболочку, т. е. не только плотское, но и психоэмоциональное начало. Человек получает ее в соответствии с законом кармы, по к-рому его деяния в одном рождении определяют его существование в следующем. Цепь перерождений (сансара) оценивается в И. негативно, поэтому конечной целью индуиста должно быть прекращение сансары, т. е. выход из колеса перерождений, что означает освобождение Брахмана-Атмана от телесного начала. Такое освобождение обозначается в И. термином мокша, или мукти, но осмысливается в его школах по-разному: как вечное бессознательное пребывание в полном отрыве от мира явлений, как пребывание, осознающее лишь себя, как отсутствие всякой двойственности, как единение с богом или достижение высшего блаженства. Соответственно и пути к достижению мокши предлагаются разные. Главнейшие из них: карма-марга (путь деяний) — исполнение дхармы, ритуалов, почитание богов, предков и т. д.; джняна-марга (путь знания) — интеллектуальная работа, поиск истины, осознание единства Атмана и Брахмана; бхакти-марга (путь преданности) — эмоциональная любовь к богу, бескорыстное служение ему, упование на его милость. Есть учения, предлагающие и др. способы освобождения. Такими, напр., являются йога и тантризм, к-рые делают основной акцент на технике полного подчинения человеку его телесной оболочке.

Несмотря на то что мокша — важнейший идеал И., его нельзя назвать всеобъемлющим. Некоторые течения внутри И. (лингаиты, сиддхи, натхи) не признают закона кармы, а, следов., освобождения, а бхакты (беззаветно любящие бога адепты) отвергают представление о мокше в пользу земного существования, что позволяет им ревностно служить своему богу на земле. Для большинства мирян-домохозяев идея осво-

бождения заслоняется повседневными задачами, и они ограничиваются исполнением ритуалов, посещением храмов, поминовением предков и т. д. Лишь очень немногие способны стать бродячими аскетами, как требует варна-ашрама-дхарма. Такой аскет, санньясин, — характерная и важная для И. фигура. Несмотря на то что он подчеркнуто отвергает все социальные связи, назвать его полностью оторванным от общества нельзя. Дело не только в том, что он вынужден прибегать к помощи людей, принимая подаяния, но гл. обр. в том, что он олицетворяет зримое воплощение близости индивида к религ. идеалу освобождения. Пара «домохозяин—аскет» играет роль существенного структурного элемента в системе индуистского общества, уравнивая практически-жизненные и абстрактно-духовные цели И. Кроме того, социальная роль аскета-отшельника проявляется, по свидетельству многочисленных индуистских текстов, в его неизменной готовности к наставничеству, принимающему формы мудрого совета, благословения, а иногда наказания или проклятия.

**Религиозные практики.** Главным способом общения с богом является жертвоприношение, формы к-рого разнообразны — от сложных многокомпонентных ритуалов до подношения богу цветов и фруктов. В некоторых церемониях, проходящих под руководством жрецов-брахманов, общению с богом предшествуют сложные очистительные обряды, сопровождающиеся ведийскими гимнами. Установлению контакта с ним также служит джапа — произношение мантр, специальных заклинательных текстов, и божественных имен (вполголоса или про себя). Одним из важных моментов религ. практики является медитация (*дхьяна*), полное сосредоточение на объекте (в т. ч. на образе или имени бога), внутреннее его созерцание. Она требует специального умения и совершается чаще всего йогами. Адепты-бхакты ищут слияния с богом в эмоциональных песнопениях (индивидуальных или групповых). В сельских районах местные жрецы и по сей день устраивают песенно-танцевальные представления шаманистского типа, во время к-рых они принимают в себя бога и от его имени прорицают, лечат, призывают дождь и т. д. Адепты тоже могут приводить себя в состояние

экстатической одержимости, и тогда божество овладевает ими.

Важную роль в религ. жизни индуистов играет паломничество, путешествие к св. местам. В древности ими являлись священные реки и водоемы (тиртхи), омовение в них способствовало очищению от грехов и обретению религ. заслуг. Эта традиция сохранилась до наст. времени, и множество паломников посещают Хардвар и Бенарес (Варанаси) на Ганге, Матхура на Джамне (Ямуне), Насик на Годавари, Шри-Рангам на Кавери, Канниакумари на крайнем юге, где встречаются 3 океана, и др. Самым многолюдным объектом паломничества является место вблизи Аллахабада, где сливаются 3 реки — Ганга, Джамна и невидимая Сарасвати. Раз в 12 лет здесь собираются миллионы паломников на праздник Кумбхамела в честь сосуда (кумбха) с амритой, мифическим напитком бессмертия. Привлекают верующих и др. св. места, где расположены известные храмы или святилища. Здесь совершают обход святыни по часовой стрелке (прадакшина), получают даршан, т. е. лицезрение изображения бога, дают к.-л. обет, просят бога о помощи и т. д.

Нередко паломничество бывает приурочено к храмовым праздникам. Главной частью многих из них является выезд бога на колеснице. Громадное сооружение, на платформе к-рого помещается украшенная статуя бога, приводится в движение людьми, тянущими платформу за канаты. Всемирно известна гигантская колесница Кришны, принявшего имя Джаганнатха (Властителя мира). Во время праздника в г. Пури, посвященного победе Кришны над демоном Кансой, вместе с колесницами его брата Баладевы и сестры Субхадры ее тащат сотни верующих.

Победа божественного начала над демоническими силами отмечается во время большинства индуистских праздников. Многие из них связаны с календарными и хозяйственными циклами, днями рождения богов и святых, с почитанием культовых объектов (животных, растений, водоемов и т. п.). Очень популярны праздник огней Дивали, кришнаитский весенний праздник Холи, Дасера, посвященный окончанию сезона дождей и обновлению мира, шиваитский праздник Шиваратри. Есть большие праздники отдельных ре-

гионов: Понгаль в Тамилнаде, Онам в Керале, Ганеша чатуртти в Махарастре и др.

Повседневная религ. жизнь индуиста состоит в исполнении пуджи — определенных церемоний, цель которых — установление контакта с богом. Верующий приносит богу цветы, фрукты и благовония, читает молитвы перед изображением бога, поклоняется ему и его символам, совершает его омовение и кормление, касается его, зажигает перед ним огонь и т. д. Все это также делают дома, для чего устраиваются маленькие моленные комнаты или алтари. Обряды жизненного цикла совершаются в присутствии приглашенных и с помощью брахмана (мн. семьи из высших варн имеют своего жреца-пурохиту). Посещение храма не является обязанностью верующего, но время от времени он один или с семьей идет туда, чтобы получить даршан, т. е. лицезрение бога, представленного чаще всего статуей в алтаре. В храме он совершает пуджу, ритуальный обход святильни и храма, присутствует при обрядах, которые совершают храмовые жрецы, слушает религ. песнопения. Важной процедурой считается кормление бога. Изображению бога подносят пищу (найведью), часть ее как бы поглощается богом, часть возвращается адепту в освященном виде. Одновременно брахман дает верующему белый и красный порошок, к-рый тот наносит себе на лоб в знак происшедшего общения с богом. Специальных литургических богослужений в индуистских храмах не происходит, но есть комплекс ритуалов по «обслуживанию бога», включающих его пробуждение, омовение, одевание, кормление и т. д. Совершая эти процедуры, служащие в храме брахманы читают религиозные тексты, поют специальные гимны.

**Храм** в И. — сакральный объект, сложный символично-архитектурный комплекс. Понимание его сокровенного смысла требует определенных знаний со стороны адепта. Материал строения (камень) и внешняя форма храма (как правило, пирамидальная) символически обозначают космическую гору Меру, к-рая олицетворяет Вселенную и одновременно является ее осью. С горой связано представление о пещере, под ней подразумевается святая святых храма — помещение, где находится изображение бога. Это закрытое со

всех сторон, кроме входа, помещение символизирует укрытие, в то же время пещера — ход к центру горы и земли — толкуется как обращение к истокам, началу, зародышу. Отсюда происходит понимание святилища храма как материнского чрева, что подчеркивает и его название — гарбагриха, т. е. «дом зародыша». Храм — место, где рождается и живет бог, вместилище божественной силы и святости. Форма и размеры индуистских храмов чрезвычайно разнообразны. Наряду с небольшими примитивными строениями существуют башенноподобные сооружения и комплексы зданий, окруженные высокими стенами, внутрь к-рых зачастую могут попасть только индуисты. Храмы обычно богато украшены каменной резьбой и скульптурой, иногда весьма искусными. Изображения богов находятся не только внутри храма, но и на его внешних частях. В многочисленных образах и композициях представлены мифы, связанные с главным богом и сопутствующими ему персонажами, наличие большого количества элементов эротики. В Индии сексуальные отношения всегда считались одной из главных основ жизни, сексуальная символика используется в ритуалах с ведийских времен. С древности основным моментом ритуалов плодородия является символическое изображение полового акта. Культы Шивы, Вишну, Кришны насыщены чувственностью, а влечение адепта к богу часто переживается как сексуальное влечение — кама, обоженное в И. В древности был популярен праздник бога Камы, отличавшийся атмосферой сексуальной свободы (что сохр. в совр. празднике Холи). Изображение лингама (фаллоса) и йони (женского полового органа) — неотъемлемая часть шиваитских храмов, в мифах Шива и Кришна предстают великими любовниками. Индийцы создавали эротические трактаты (напр., «Камасутра» Ватсьяны, III–IV вв.), своеобразными наставлениями были и храмовые скульптуры. Стены храмов Кхаджурахо, Солнца в Конараке украшены множеством эротических сцен, появившихся под влиянием тантризма — учения о единстве религ. и сексуального наслаждений.

В XV в. началось активное освоение Индии купцами и путешественниками. Рус. купец Афанасий Никитин находился в Индии с 1471 по

1477 г., в 1498 г. к ее берегам прибыла экспедиция Васко да Гамы. С этого момента число европейцев в Индии неуклонно возрастало. Первоначальное удивление чуждой культурой и религ. обычаями постепенно сменилось интересом к ним, а затем и их изучением. Первой книгой, знакомящей европейцев с религ. мудростью И., стал перевод упанишад на лат. язык, выполненный французом А. Я. Анкетилем-Дюперроном (*Oupnek'hat, id est, Secretum Tegendum / Transl. M. Anquetil-Duperron. Argentorati, 1801–1802. 2 t.*). В 1808 г. в Германии вышла книга Ф. Шлегеля «О поэзии и мудрости индийцев» (*Schlegel F., von. Über die Sprache und Weissheit der Indier. Hdlb., 1808*). Первыми англ. индологами, осуществившими на рубеже XVIII и XIX вв. переводы санскр. текстов, были служащие Ост-Индской компании Ч. Уилкинс, У. Джонс, основавший Азиатское об-во Бенгалии, Г. Колбрук. Инд. тексты, в особенности упанишад и Бхагавадгита, произвели на зап. мыслителей сильное впечатление. Их воздействие испытывали И. В. Гёте, А. Шопенгауэр, Т. Манн и Г. Гессе, американцы Р. Эмерсон и Г. Торо, англ. писатель О. Хаксли, рус. поэт А. Фет, философ и поэт Вл. Соловьёв и мн. др. В кон. XIX в. инд. религ. и общественный деятель Вивекананда выступил на Всемирном конгрессе религий и затем прочитал цикл лекций в США, разъясняя основы инд. духовной культуры. Интерес к И. способствовал появлению в стране духовных центров, ориентированных на диалог культур. Первым таким центром стала основанная Вивеканандой Миссия Рамакришны, религиозно-просветительская орг-ция, имеющая отд-ния по всей Индии и за ее пределами. В XX в. в Индии появилась сеть индуистских центров (ашрамов), основанных при жизни учителей-гуру или после их смерти. Широко известны ашрамы, связанные с именами Ауробиндо Гхоша, Рамааны Махариши, Раджниша, Сатя Саи Бабы и др. Помимо них существует множество др. орг-ций, предлагающих иностранцам занятия йогой, медитацией, поисками путей к просветлению, оккультными и проч. эзотерическими практиками. Большинство из таких ашрамов, миссий, центров имеют отд-ния в Европе и Америке, где нередко пребывают и их духовные руководители. Из

орг-ций подобного рода наибольшую активность проявляет Международное об-во сознания Кришны, основанное в 1966 г. в Нью-Йорке Бхактиведантой Свами Прабхупадой (ок. 400 отд-ний по всему миру, в т. ч. в России).

В наст. время И. исповедует 83% населения Индии (ок. 1 млрд чел.) И. распространен в странах Юж. Азии (Непал, Шри-Ланка, Бангладеш), в ряде стран Юго-Вост. Азии (Малайзия, Индонезия, Сингапур, Камбоджа), а также в Африке и др. регионах среди выходцев из Индии и Шри-Ланки.

Лит.: *Пятигорский А. М.* Материалы по истории инд. философии: Материализм локайяты, индуистская система шайва-бхакти и др. философские и религ. системы в средне-век. тамильских источниках. М., 1962; *Zachner R. C.* Hinduism. L.; N. Y., 1962; *Zimmer H.* Myth and Symbols in Indian Art and Civilization. N. Y., 1962; Индия в древности: Сб. ст. М., 1964; Боги, брахманы, люди. М., 1969; *Сыркин А. Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971; *Гришцер П. А.* Древнеиндийский эпос. М., 1974; Культура Др. Индии. М., 1975; Мифы Др. Индии / Лит. излож.: Э. Н. Темкин, В. Г. Эрман. М., 1975; *Gonda J.* Vishnuism and Shivaism: A Comparison. New Delhi, 1976; *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977; *Гусева Н. Р.* Индуизм: История формирования, культурная практика. М., 1977; *Stutley M., Stutley J.* Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development, 1500 B. C.–A. D. 1500. L., 1977; *Темкин Э. Н., Эрман В. Г.* Три великих сказания Др. Индии. М., 1978; *Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981; *Семетцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981; *он же.* Бхагавад-гита в традиции и в совр. науч. критике. М., 1985; *Kinsley D.* Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkeley, 1986; *Biardeau M. L.* Hinduism: The Anthropology of a Civilization. Delhi; N. Y., 1989; Hinduism Reconsidered / Ed. G. D. Sontheimer, H. Kulke. New Delhi, 1991; *Brockington J. L.* A Short History of Hinduism. Delhi, 1992; *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993<sup>2</sup>; *Ванина Е. Ю.* Идея и общество в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993; Индуизм и современность: Мат-лы науч. конф. / Ред.: И. П. Чельшева. М., 1994; *Шохин В. К.* Брахманистская философия. М., 1994; *он же.* Школы инд. философии: Период формирования. М., 2004; Индийская жена. М., 1996; Индуизм, джайнизм, сикхизм: Слов. М., 1996; *Пименов А. В.* Возвращение к дхарме. М., 1998; *Flood G. D.* An Introduction to Hinduism. Camb., 1998; Древо индуизма. М., 1999; *Альбедиль М. Ф.* Индуизм. М., 2000; *она же.* Индия: Беспредельная мудрость. М., 2003; *Глушкова И. П.* Инд. паломничество: Метафора движения и движение метафоры. М., 2000; *Томас П.* Легенды, мифы и эпос Др. Индии. СПб., 2000; *Дюмон Л.* Homo hierarchicus: Опыт описания системы каст. СПб., 2001; *Дандекар Р. Н.* От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. М., 2002; *Иванова Л. В.* Индуизм. М., 2003.

А. М. Дубянский

**ИНДУЛЬГЕНЦИЯ** [лат. indulgentia — снисхождение, милость, освобождение от долга; англ. франц. indulgence; итал. indulgenza; испан. indulgencia; нем. Ablass, Ablassbrief, gömische Gnade], в Римско-католической Церкви освобождение от временного наказания за отпущенные в таинстве Покаяния грехи, а после



Грамота  
о предоставлении  
индульгенции.  
1399 г.  
(ГИМ)

смерти — от страданий в *чистилище*, очищающих от неискупленной вины за прощенные грехи. До кон. XVI в. И. также называли соответствующую грамоту, извещавшую о таком освобождении (littera remissionis, littera indulgentialis, littera indulgentiae).

**Становление практики И.** Появление термина «indulgentia» в покаянной практике Зап. Церкви во многом было обусловлено его использованием в раннее средневековье в светском праве, в т. ч. в *Кодексе Феодосия*, где им обозначался имп. эдикт, объявлявший амнистию нек-рым преступникам, напр., в день Пасхи (De indulgentiis criminum // СTh. IX 38). Длительное время в покаянной практике термин «indulgentia», обозначавший милость и милосердие к грешнику, употреблялся наряду с терминами «рах», «donatio», «condonatio», «remissio». В XI–XIII вв. освобождение от временного наказания за грехи (понимавшегося и как епитимия, и как наказание, налагаемое Богом в загробной жизни) обозначалось, как правило, терминами «remissio» и «venia» (напр., в постановлениях Соборов католич. Церкви XI–XIII вв., в «Sententiarum Libri Quattuor» *Петра Ломбардского*, «Summa de paenitentia» *Раймунда Пеньяфортского* и др.), однако к XIV в. они были окончательно вытеснены термином «indulgentia».

И. стала одним из проявлений длительного процесса смягчения пока-

янной практики. В VI–X вв. под влиянием обычаев ирл. и англосакс. Церкви в Европе сформировалась практика частного покаяния, важным элементом к-рой стала замена публичного покаяния, бывшего в древней Церкви, длительными сроками епитимий, к-рые исполнялись после таинства Покаяния. В покаянных сборниках (см. *Пенитенциалий*) была разработана подробная шкала наказаний (в т. ч. в виде пожертвований) в зависимости

от тяжести совершенно-го греха — т. н. тарифицированное покаяние (см., напр., *Пенитенциалий Колумбана* (PL 80. Col. 223–

230), *Пенитенциалий Теодора*, архиеп. Кентерберийского (PL 99. Col. 935–952, 959–964); «Liber de remediis peccatorum» *Эберта*, архиеп. Йоркского (PL 89. Col. 443–454) и др.); подобное явление имело место и в визант. покаянной практике, отразившейся в «Канонарии монаха и диакона Иоанна» (сер. IX в.). Новая практика предусматривала возможность замены одной епитимии другой (commutatio) или ее смягчения при определенных условиях (remissio). В VI–VII вв., вплоть до церковных реформ при *Каролингах*, представители знати нередко нанмали людей, чтобы они совершали за них епитимию. В рамках этой практики сформировались основные виды коммутации (замены) епитимий (напр., вместо длительных строгих постов — молитвы, чтения псалмов, раздачи милостыни, паломничества), вполсл. ставшие основными делами милосердия, необходимыми для получения И. Важным видом такой замены стали паломничества в Рим и Иерусалим, а также к могилам св. *Альбана Британского* (Сент-Олбанс, Англия) и ап. *Иакова Зеведеева* (Сантьяго-де-Компостела, Испания).

Одной из ранних форм И. являлись «разрешительные грамоты» (litterae remissionis), к-рые выдавались в XI–XIII вв. папами Римскими, папскими легатами, правящими епископами и аббатами за пожертвования (на строительство церквей, благо-



творительных учреждений, школ, мостов, дорог и т. д.) и дела благочестия (напр., паломничества). Распространение И. в виде «разрешительных грамот» за жертвования было во многом обусловлено движением *Божиего мира* и процессом «внутренней христианизации» Европы. Используемые в них формулы различались; как правило, употреблялся термин «*remissio peccatorum*», обозначающий смягчение или снятие епитимии за грехи (в отличие от «*absolutio*» — отпущения греха в таинстве Покаяния). В данных грамотах часто указывались конкретные сроки снятия положенной епитимии, равные срокам покаяния, указанным в Пенитенциалиях. Впосл. это привело к возникновению выражений «20 дней индульгенции», «100 дней индульгенции» и т. д., означавших, что с кающегося снимается наказание, соразмерное 20-дневной или 100-дневной епитимии. Позднее подобные грамоты и др. схожие документы слились с грамотами об И., однако единое богословское и каноническое обоснование такой практики на тот момент еще не было выработано, что стало причиной ее различных толкований и форм, которые нередко отклонялись от позиции Папского престола и впосл. воспринимались как злоупотребления.

Важное место в покаянной практике, отводившееся совершению паломничеств (в т. ч. в Иерусалим), повлияло на активное использование И. в *крестовых походах*. Вероятно, прототипом папских И. для крестовых походов является «разрешительная грамота» (ок. 1063) папы Римского *Александра II*, данная сражавшимся с сарацинами в Испании, где провозглашалось снятие епитимии и отпущение грехов «властью святых апостолов Петра и Павла» (*nos vero auctoritate sanctorum apostolorum Petri et Pauli et poenitentiam eis levamus et remissionem peccatorum facimus, oratione prosequentes — Epistulae Pontificum. 1885. P. 43*). Объявляя на *Клермонском Соборе* (1095) о начале похода против сарацин, ставшего 1-м крестовым походом, папа Римский *Урбан II* освободил крестоносцев от всех епитимий, утвердив это 2-м канонам Собора: «Путь этот считается за [совершение] всей епитимии» (*iter illud pro omni poenitentia reputetur — Mansi. T. 20. Col. 816*). Такая практика смягчения покаянной процедуры применялась и впосл.; напр.,

в 11-м каноне *Латеранского I Собора* (1123) говорится об И. крестоносцам (*remissio peccatorum*), воевавшим в Св. земле и в Испании (*Mansi. T. 21. Col. 284*).

Одно из ранних употреблений слова «*indulgentia*» в значении освобождения от епитимии прослеживается в посланиях *Бернарда Клервоского*, призывавшего участвовать в крестовых походах ради получения И. за все грехи, к-рые были исповеданы с сокрушенным сердцем (*Suscipe crucis signum, et omnium pariter, de quibus corde contrito confessionem feceris, indulgentiam obtinebis — Bernard. Clar. Ep. 363 // PL. 182. Col. 567; Suscipite signum crucis, et omnium, de quibus corde contrito confessionem feceritis, plenam indulgentiam delictorum — Bernard. Clar. Ep. 458 // PL. 182. Col. 653*). *Латеранским III Собором* (1179), призвавшим к крестовому походу против *альбигойцев* и др. еретических движений в Юж. Франции, в 27-м каноне определялось, что умершие во время похода «в истинном покаянии» получают И. грехов (*peccatorum indulgentiam*), а его участники — освобождение от 2-летней епитимии (*poenitentia iniuncta*). Собор оставлял на усмотрение епископов вопрос о предоставлении крестоносцам большей И. в соответствии с реальными сроками похода и степенью заслуг его отдельных участников (*laboris maior eis indulgentia tribuatur — Mansi. T. 22. Col. 232–233*). Объявляя на *Латеранском IV Соборе* (1215) о начале нового крестового похода в Св. землю, папа Римский *Иннокентий III* декретом «*Ad liberandam*» (71-й канон Собора) подтвердил И., отпускающую епитимии за все грехи, в которых раскаялись и исповедались участники похода (*plenam suorum peccaminum, de quibus veraciter fuerint corde contriti et ore confessi, veniam indulgemus*), а также все те, кто оказывали им помощь (*Mansi. T. 22. Col. 1067*). Впосл. данные формулы воспроизводились в канонах *Лионского I Собора* (1245) и *Лионского II Собора* (1274), провозглашавших И. крестоносцам и жертвующим на защиту Св. земли.

**Развитие учения и практики И.** Значительную роль в упорядочивании практики предоставления И. сыграли каноны IV Латеранского Собора: 60-й канон («*Accedentibus*») запретил аббатам присваивать епископские прерогативы, в т. ч. право давать И. (*Mansi. T. 22. Col. 1047*).

62-й канон («*Cum ex eo*») ограничил права епископов, разрешая им жаловать И. на срок не более года по случаю освящения храма и не более 40 дней в честь храмового праздника, подчеркнув необходимость следовать практике, к-рой придерживается папа Римский, обладающий в этих вопросах полнотой власти (*cum Romanus pontifex qui plenitudinem obtinet potestatis*). В каноне приводился текст формуляра-образца папской грамоты об И. (*forma litterarum praedicatorum*), которого предписывалось придерживаться для аналогичных епископских грамот. В данном формуляре объявлялось снятие возложенных епитимий (*in remissionem vobis iniungimus peccatorum*) за жертвования на благотворительные нужды (*Mansi. T. 22. Col. 1049–1051*). Собор также регламентировал деятельность квесторов (*quaestores, quaestuarii, indulgentiarum, contionarii*) — особых клириков и монахов, распространявших за жертвования изданные папой или епископами грамоты об И. (*indulgentiarum litteras*). В 62-м каноне выдвигалось требование обязательного наличия у квесторов папских или епископских рекомендательных писем (*apostolicas vel dioecesanis episcopi litteras*), разрешавших их деятельность. Сроки И., установленные IV Латеранским Собором, равно как и др. его положения относительно И., впосл. неоднократно повторялись мн. провинциальными Соборами.

Исходя из сложившегося понимания И. как освобождения от епитимии или, позднее, от временного наказания за грехи, католич. богословы XI–XIII вв. указывали, что предварительное раскаяние и отпущение грехов в таинстве Покаяния являются важнейшим и строго обязательным условием для получения И. (*Bernard. Clar. Ep. 363, 458; Petr. Lomb. Sent. IV 16, 20. 112(4); Raimund. Pen. Sum. raen. III 34, 36, 63, 65; Thom. Aquin. Quaest. quodlibet. 2. 8. 2 и др.*). Наряду с этим нек-рые богословы считали необходимым совершение дел милосердия (*Raimund. Pen. Sum. raen. III 34, 36, 65, 67*), а также допускали предоставление И. умирающему в случае его искреннего раскаяния (*Petr. Lomb. Sent. IV 20; Raimund. Pen. Sum. raen. III 34 и др.*).

Теологи и канонисты подчеркивали, что с определенной уверенностью можно предполагать действительность И. только в отношении временных



наказаний за легкие грехи, а также если И. дает папа (*Raimund. Pen. Sum. paen. III 34. 60, 65; Thom. Aquin. In Sent. IV 20. 1. 4; Idem. Quaest. quodlibet. II 8. 2 и др.*). В отношении серьезных и тем более тяжких грехов существовала неопределенность; мн. считали, что И. на епитимию за эти грехи не распространяется (*Raimund. Pen. Sum. paen. III 34. 65*) и что только по специальному откровению от Бога человек может узнать, снято ли посредством И. временное наказание или нет (*nisi esset alicui divinitus inspiratum — Raimund. Pen. Sum. paen. III 34. 65*). Действенность И. («разрешительных грамот»), предоставлявшихся правящими епископами и часто содержавших неопределенные формулы или требования, вызывала наибольшие сомнения теологов (*Raimund. Pen. Sum. paen. III 34. 63, 65; Thom. Aquin. In Sent. IV 20. 1. 3–5*).

Богословское развитие учения об И. было тесно связано с 3 основными пунктами:

1. Представление о необходимости временного наказания (*poena temporalis*) или кары за грехи, к-рое налагается Богом (муки совести, телесные недуги, общественное порицание и др.) и Церковью (епитимия) на кающегося грешника после прощения его вины в таинстве Покаяния. Требование такого «удовлетворения за грехи» проистекало из юридической трактовки теории Искупления, изложенной Ансельмом Кентерберийским в соч. «*Cur Deus homo*», к-рая стала основополагающей для католич. сотериологии. Понимая сущность греха как оскорбление (*contumelia*) Бога, похищение у Него должной чести и Его бесчестие (*exhonoratio*), Ансельм утверждал, что грешник пребывает виновным до тех пор, пока не возместит «ущерб похищения» и даже «больше, чем было похищено» (*Anselmus. Cur Deus. I 11*). Отпущение греха без возмещения должной вины представляется Ансельму несправедливостью, т. к. «отпустить грех таким образом — все равно, что не наказывать» (*Ibid. I 12*). Равным образом представления обычного права об ущербе и возмещении, отраженные уже в некоторых Пенитенциалиях, требовали от кающегося, помимо покаяния и исповедания грехов, еще и хотя бы частичного возмещения физического или морального ущерба, нанесенного ближнему (напр., возвращение

украденного или компенсация за него). Ущерб определялся тяжестью греха; его удовлетворение, связанное с налагаемым наказанием (*poena*), обозначалось как «*satisfactio*», напр. «*poenitentialis satisfactio*» (62-й канон IV Латеранского Собора — *Mansi. T. 22. Col. 1050*) или «*operis satisfactio*» (*Raimund. Pen. Sum. paen. III 32. 1, 34. 7, 42–43, 57, 67; Petr. Lomb. Sent. IV 14, 15. 79(1), 82(4); 16; 18, 22. 125(1); Thom. Aquin. Sum. contr. gent. IV 55. 21, 72. 8*). Поскольку объем и тяжесть налагаемой Богом временной кары непостижимы для человека, помимо исполнения наложенной епитимии считалось необходимым совершать дела благочестия и милосердия. Чтение молитв, раздача милостыни, паломничества признавались нужными и для искупления «простительных» (*venialia*), или «легких» (*minora*), грехов, к-рые Фома Аквинский одним из первых стал отделять от «смертных» (*capitalia*), влекущих за собой наказание в аду (*Thom. Aquin. Sum. th. II 84*). К XIV в. преобладающими становятся представления об очистительном характере временного наказания, налагаемого Богом на грешника из любви к нему (*Idem. Sum. contr. gent. III 158. 3–6*).

2. Католич. богословами допускалась и обосновывалась возможность исполнения др. человеком наказания, возложенного на грешника в таинстве Покаяния (напр., близкими и друзьями за умершего). Такая епитимия ставилась выше епитимии, исполняемой самим грешником, поскольку совершалась из любви к ближнему, а не в заботе о собственном благе (*Petr. Lomb. Sent. IV 20. 112(4); Raimund. Pen. Sum. paen. III 34. 58; Thom. Aquin. Sum. contr. gent. III 158. 7*).

3. Учение о власти Церкви «вязать и разрешать» грехи (ср.: Мф 16. 18–19) и учение о силе перед Богом заступнической молитвы Церкви и ее служителей, возносимой за живых и мертвых (*Petr. Lomb. Sent. IV 20. 112(4); Raimund. Pen. Sum. paen. III 34. 59, 66*). Возможность освобождения от временного наказания за грехи проистекает из Божественной милости и милосердия (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. III 156. 7 и др.*). Власть Церкви уменьшать или снимать временное наказание за грехи выводилась из дарованной ей Богом власти «вязать и разрешать» (*Petr. Lomb. Sent. IV 18–19 и др.*). Эта

«власть ключей» подразумевала в т. ч. и власть освобождать от вины за грех и вечного наказания за него. Католич. богословы распространили эту власть и на освобождение от временного наказания за грехи, к-рое рассматривалось как действие, отдельное от таинства Покаяния: если исповедь совершается в силу священнического сана (*ordinatio*), то И. предоставляется в силу юрисдикции (*iurisdictio*) (*Raimund. Pen. Sum. paen. III 34. 63; Thom. Aquin. In Sent. IV 20. 1. 3, 1. 2. 1, 4. 2. 1; Idem. Quaest. quodlibet. II 8. 2 и др.*). С XII в. папские И. часто обосновывались властью апостолов Петра и Павла (напр., в 27-м каноне III Латеранского Собора и 71-м каноне IV Латеранского Собора), а с нач. XIV в. — «властью ключей», дарованной Христом ап. Петру и его преемнику, Римскому папе (*ab omnibus poenis tibi debitis pro tuis peccatis quantum se extendit potestas clavium beatissimi apostoli Petri vicarii Dei — см.: Göller. 1907. Bd. 1. S. 225*); такое обоснование было развито Фомой Аквинским, уделявшим особое внимание И. как «привилегии», данной ап. Петру (*Thom. Aquin. Sum. th. Suppl. 25. 1*). Учение о папской полной И. (*indulgentia plenaria*), о к-рой упоминает уже Бернард Клервоский (*plenam indulgentiam delictorum hanc vobis summus pontifex offert — Bernard. Clar. Ep. 458 // PL. 182. Col. 653*), было выработано к нач. XIV в., до этого времени полная И. предоставлялась, как правило, только в связи с крестовыми походами.

**Учение о сверхдолжных заслугах.** Законченную богословскую формулировку учение об И. получило с развитием в католич. богословии учения о сверхдолжных заслугах (*merita superabundantia*), составляющих «сокровище», или «сокровищницу» Церкви (*thesaurus meritorum* — сокровищница заслуг, позднее *thesaurus operum supererogationum*, *thesaurus supererogationis perfectorum* — сокровищница сверхдолжных добрых дел), т. е. неиссякаемого «запаса» заслуг, образуемого Крестной жертвой Христа, добрыми делами и подвигами Богородицы и святых. В силу общения святых (*communio sanctorum*) и единства живых и мертвых в мистическом Теле Христовом — Церкви — эти заслуги могут распределяться пастырями среди верующих. Одним из первых представление о делах покаяния как о заслугах,



необходимых для «удовлетворения за грехи», выдвинул *Вильгельм Овернский* в соч. «De sacramento paenitentiae» (О таинстве Покаяния), где им указывалась важность посредничества святых в предоставлении И. Идея «наследования» Церковью искупительных заслуг Христа и святых, выдвинутая Гуго Сен-Шерским, была развита *Александром Гэльским*, к-рый впервые употребил термин «thesaurus» применительно к накапливаемым Церковью сверхдолжным заслугам (meritum ecclesiasticae unitatis), связав с ними предоставление И. (*Alex. Hal. Sum. th. IV 23*). Учение о сокровищнице Церкви, из которой проистекают И., рассматривается у *Альберта Великого* (*Albert. Magn. In Sent. IV 20. 16*), *Бонавентуры* (*Bonav. In Sent. IV 20. 1. 2*) и др. Решающий вклад в его формирование приписывается Фоме Аквинскому (*Thom. Aquin. Sum. th. Suppl. 25. 1–2; Idem. Sum. contr. gent. IV 72. 6, 54. 9; Idem. In Sent. IV 20. 1. 3*), провозгласившему, что святые, совершая искупительные действия, стремились, чтобы их дела послужили не только им самим, но и всей Церкви (*Thom. Aquin. Quaest. quodlibet. II 8. 2*), и что совершение искупительных действий за др. человека из любви к нему имеет большую ценность, нежели совершение их для собственного спасения (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. II 158. 7; Idem. In Sent. IV 20. 1. 4* и др.). К кон. XIII в. *Генрих Гентский* определял И. как отпущение или ослабление временного наказания (remissio sive relaxatio poenae temporalis) за раскаянные грехи, подаваемое законным прелатом из сокровищницы сверхдолжных заслуг Церкви (ex thesauro Ecclesiae de supererogatione — *Henricus Gandavensis. Quodlibeta theologica. 15. 14. P., 1518. Leuven, 1961. T. 1*). Папа Римский *Климент VI* буллой «Unigenitus Dei Filius» от 27 янв. 1343 г. официально утвердил учение о бесконечных заслугах Христа, Богоматери и святых, образующих сокровище Церкви, доверенное ап. Петру и его преемникам — Римским папам, «чтобы оно подавалось подлинно раскаявшимся и исповедующимся для отпущения временного наказания за грехи либо частично, либо полностью» (Христ. вероуч. С. 443–444).

Догматическое формулирование *Ферраро-Флорентийским Собором* учения о чистилище (1439) оказало влияние на дальнейшее развитие

практики И. В XV в. отмечаются первые случаи предоставления И. душам умерших, находящимся в чистилище. Возможность такой И. уже допускалась Бонавентурой (*Bonav. In Sent. IV 20. 2. 3*) и Фомой Аквинским (*Thom. Aquin. In Sent. IV 45. 2. 3. 2*). *Вьеннский Собор* (1311–1312) в декрете «Abusionibus quas» осуждал злоупотребления квесторов, несанкционированно распространявших подобные И. среди народа, у которого они пользовались большой популярностью (Clementinae. V 9. 2). На уровне папского учительства впервые такую практику использовал папа Римский *Каллист III*, который предоставил в 1457 г. полную И. для участников войны с сарацинами в Кастилии, указав на возможность ее использования и в отношении душ, находящихся в чистилище. 3 авг. 1476 г. папа Римский *Сикст IV* буллой «Salvator Noster» провозгласил полную И. «per modum suffragii» (посредством заступничества) для душ в чистилище; верующие могли ее получить за пожертвования на ремонт ц. св. Петра в Сенте (*Denzinger. Enchiridion. N 1398*). Однако квесторы зачастую допускали ошибочные толкования буллы, заявляя о полном искуплении и спасении души такой И. 27 нояб. 1477 г. папа был вынужден издать послание «Romani Pontificis provida», где указал, что данная И. не отменяет необходимость молитв за души умерших, т. к. она предоставляется им не в силу папской юрисдикции, но посредством милостыни жертвователей и их молитв о сокращении срока пребывания души умершего в чистилище (*Denzinger. Enchiridion. N 1405–1407*).

С XIII в. в процессе развития практики И. выделяются ее типы: папские, легатские, епископские, орденовые и др. В XI–XII вв. папские И., сравнительно немногочисленные, даровались преимущественно в связи с крестовыми походами и паломничествами в Рим. В 1297 г. папа Римский *Бонифаций VIII* объявил о 100-дневной И. для получавшего папское благословение (benedictio apostolica). С XIII в. важным поводом для папской И. стала канонизация святых. Так, папа Римский *Гонорий III* объявил И. по случаю канонизации Дублинского архиеп. Лаврентия О’Тула (1225), папа *Иннокентий IV* — по случаю канонизации Кентерберийского архиеп. *Эд-*

*мунда* (1246), папа *Иоанн XXII* — по случаю канонизации Херефордского еп. *Фомы* (1320). С XIV в. папы провозглашали И. в связи с общецерковными праздниками; напр., в 1312 г. папа Римский *Климент V* объявил о 100-дневной И. верующим, посетившим службу в праздник Тела Христова (Clementinae. III 16); подобная И. также была предоставлена папой *Сикстом IV* в 1476 г. для праздника Зачатия Пресв. Девы Марии (Extravag. Com. III 12. 1). Учрежденное в 1300 г. папой Римским *Бонифацем VIII* празднование юбилейного года (см. «Annus sanctus») каждые 100 лет стало одним из главных поводов дарования папских И. паломникам в Рим, к-рые раскаялись и исповедались в грехах (vere paenitentibus et confessis) и посетили рим. базилики ап. Петра и ап. Павла (булла «Antiquorum habet» — *Denzinger. Enchiridion. N 868*). В 1343 г. папа *Климент VI* установил празднование юбилейного года каждые 50 лет, в 1470 г. папой Римским *Павлом II* срок проведения юбилейных годов был сокращен до 25 лет.

Ранние (нач. XII в.) епископские И. из Юж. Франции и Сев. Испании содержали сокращение епитимий на 20 или 40 дней, в посл. срок епископских И. увеличился до неск. лет. Легатские И., как правило, были 100-дневными. Поводом для объявления таких И. были празднества, связанные с освящением храмов и почитанием святых. С XIV в. распространение получили И., изданные сразу неск. епископами; как правило, они предназначались для сбора средств на строительство храмов и благотворительность. В XV в. появились епископские и легатские И. для городских цехов и братств, связанных с ополчением.

В XIII–XVI вв. основными распространителями (квесторами) папских И. являлись монахи нищенствующих орденов (*доминиканцы, францисканцы*). С *Францисканском Ассизским* связано появление в католич. Церкви т. н. порциункольской И., действие к-рой сохранилось и в наст. время. Согласно появившемуся в кон. XIII в. в ордене францисканцев преданию, в 1216 г. папа Римский *Гонорий III* по просьбе Франциска Ассизского даровал полную И. паломникам, посещающим часовню Богородицы в *Порциунколе* (ныне в нефе базилики Санта-Мария дельи Анджели, близ Ассизи)



с полудня 1 авг. до заката 2 авг., в память о явлении Франциску Ассизскому Христа в сопровождении Богородицы и ангелов. В XV–XX вв. действие порциункольской И. (в т. ч. и за души в чистилище) было распространено папами на все францисканские храмы, а также на кафедральные соборы и большую часть приходских церквей; условием ее получения является получение отпущения грехов в таинстве Исповеди и чтение 6 раз молитв «Pater noster», «Ave Maria» и «Gloria Patri». С францис-



Часовня Порциункола в нефе выстроенной над ней базилики Санта-Мария дельи Анджели (1569–1679) в Ассизи

канцами связано распространение в XV–XVI вв. И. за пожертвования в т. н. montes pietatis, францисканские ссудные кассы помощи беднякам (гл. обр. в Италии), а с XVIII в. — И. за участие в молитвах *Крестного пути* (Via Dolorosa), совершаемых францисканцами.

В 1294 г. папа Римский *Целестин V* даровал аналогичную порциункольскую И. всем паломникам, посещающим ц. Санта-Мария ди Коллемаджо в Л'Акуиле (Италия) в день Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (29 авг.). Вносил такой вид И. был предоставлен за выполнение схожих условий и посещение орденских храмов *тринитариев* в праздник Св. Троицы, храмов *цистерцианцев* в день памяти Бернарда Клервоского (20 авг.), храмов *кармелитов* в праздник Пресв. Девы Марии горы Кармель (16 июля), храмов *иезуитов* в день памяти Игнатия *Лойолы* (31 июля) и др.

Совр. исследователи не склонны переоценивать социокультурную значимость И., как это сделано в работе Н. Паулуса «Индульгенция в сред-

ние века как культурный фактор» (Paulus. 1920), способствовавшей распространению в историографии гипертрофированной оценки роли И. в средневек. эпоху. Однако собранные за предоставление И. средства действительно в значительной степени расходовались на различные церковные и общественные нужды. С сер. XII в. папа и епископы часто предоставляли храмам и монахам право на дарование И. паломникам и продажу грамот об И. для сбора пожертвований на церковное строительство (с XIII в. И. давались и за личное участие в строительстве), что позволяло осуществлять сооружение церквей и соборов в более короткие сроки и с меньшими затратами. Так, Шверинский епископ в 1384 г. предоставлял 40-дневную И. за помощь в восстановлении ц. Пресв. Девы Марии в Штральзунде (Померания), что позволило в течение 3 недель силами верующих подвезти необходимый камень и щебень из каменоломни; в обычных условиях это заняло бы гораздо больше времени и стоило бы неск. сотен гульденов (Kantzow. 1897. Bd. 1. S. 227–228). Др. типичным примером для того времени является собор в Кёнигсберге (ныне Калининград), расходы на строительство к-рого почти полностью покрывали средства, полученные от продажи грамот об И.

С XIII в. широко распространялись папские и епископские И. в пользу благотворительных учреждений. Уже в 1114 г. Павийский еп. Гвидо даровал И. за пожертвования госпиталю в Портальберо, а госпиталь в Хальберштадте к 1284 г. имел 14 папских И. сроком на 40 дней. Неоднократно право собирать пожертвования за распространение папских И. даровалось бернардинцам, заботившимся о приютах для паломников на альпийских перевалах, а также благотворительным учреждениям *госпиталитов* (в т. ч. *антонитам*, монахам ордена св. Лазаря, братьям Св. Духа, *Тевтонскому (Немецкому) ордену*, иоаннитам (впосл. *Мальтийский орден*) и др.). В 1309 г. папа Климент V разрешил епископам выдавать 100-дневные И. за милостыню на сиротские дома (Regestum Clementis papae V. 1885–1892. N 4199).

Активно практиковалось дарование И. (как правило, 40-дневных) для сбора средств на сооружение и ремонт мостов и дорог, что являлось обязанностью не только свет-



Кафедральный собор в Калининграде. 1380, 1553 гг. Фотография. 1907 г.

ских, но и духовных властей (в т. ч. в связи с паломничествами). К числу древнейших известных И. такого рода принадлежат папские И. сер. XI в. за строительство моста через р. Арно под Фучеккьо (Тоскана, Италия). В XIII–XIV вв. епископские и папские И. за сооружение мостов выдавались в Юж. Франции, где в XII в. возникли мирские и монашеские братства по строительству и ремонту мостов (напр., в Бонна (с 1084), Авиньоне, Лионе и др.), а также в Германии (особенно по течению Дуная) и Англии. С XIII в. имели распространение И. за помощь в строительстве дамб (гл. обр. в Нидерландах), гаваней, укреплений (в пограничных регионах Вост. Пруссии, на Кипре, в Испании и др.). С сер. XII в. папские и епископские И. использовались для сбора средств на выкуп христиан из сарацинского, позднее из турец. плена, распространением к-рых, гл. обр., занимались монашеские ордена *тринитариев* и *мерседариев*. С сер. XIII в. выдавались также И. за помощь потерпевшим кораблекрушение. В этот же период начинают выдаваться папские И. для привлечения пожертвований на содержание школ и университетов.

Помимо материальных целей дарование И. нередко использовалось для решения социально-политических задач. Напр., в 1229 г. папский легат объявил полную И. для про-

фессоров и студентов, к-рые будут учиться и преподавать в освобожденной от катаров Тулузе, чтобы противостоять еще сохранявшемуся влиянию еретиков в этом регионе. В 1230 г. папа Римский Григорий IX предоставил полную И. всем, кто поселялся на отвоевывавшемся у мавров о-ве Мальорка. С 1493 г. папой Римским Александром VI подобная И. даровалась тем, кто с разрешения исп. короля переселялись в исп. колонии в Америке.

К XIV в. в покаянной практике Пенитенциалии в основном стали применяться не для определения должных епитимий за грехи, которые практически перестали накладываться на кающихся, а для подсчета необходимых И., отпускавших сроки временного наказания. С этим связано и увеличение количества предоставляемых И., потребность в к-рых резко возросла.

**Злоупотребления в практике И.** С нач. XIII в. среди верующих и духовенства все более распространялись ошибочные, с т. зр. католич. богословия, представления о сущности И. и расширялись злоупотребления в их практике (в т. ч. в оформлении и предоставлении грамот). Уже в 62-м каноне IV Латеранского Собора отмечалось хождение чрезмерного количества грамот об И. (*superfluas indulgentias*), сомнительных с правовой т. зр. и ошибочных по формулировкам, а также злоупотребления квесторов, искажавших в проповедях смысл И. (*Mansi. T. 22. Col. 1049–1051*). Однако Собор не выработал реальных механизмов контроля за предоставлением, изданием и распространением грамот об И., поэтому установленные им требования практически не соблюдались. Епископы и легаты продолжали в больших количествах предоставлять И., часто не соблюдая максимальные сроки, установленные IV Латеранским Собором, — выдавались грамоты, объявлявшие об И. на неск. сот или даже тыс. лет. Часто допускавшиеся квесторами ошибочные толкования И., а также хождение большого числа фальшивых грамот, содержавших формулу отпущения грехов «*a culpa et a poena*» (от вины и от наказания), способствовали укоренению в народном сознании восприятия И. как выдаваемого за пожертвования прощения грехов, прощения будущих грехов, разрешения совершать грехи или «гарантии»

спасения души. Так, в 1246 г. провинциальный Собор в Безье поднял вопрос о квесторах, осудив тех из них, кто обещали за приобретение папских И. освобождение от мук ада (*Mansi. T. 23. Col. 692–693*). В декрете «*Abusionibus quas*» Вьеннского Собора подробно перечислялись и вновь осуждались злоупотребления и ошибки в проповедях квесторов (в т. ч. активное использование формулы «*a culpa et a poena*», трактованной как полное отпущение всех грехов и наказаний за них, отпущение смертных грехов, отпущение не только временных наказаний, но и грехов умершим), а также вторялось требование строгого контроля епископов за их деятельностью (*Clementinae. V 9. 2*). Тем не менее проблемы ошибочного, с т. зр. католич. сотериологии, толкования И. и отсутствия должного надзора за их распределением продолжали оставаться нерешенными до сер. XVI в.; напр., в 1392 г. папа Римский Бонифаций IX в послании к епископу Феррары снова упоминал о монахах, проповедовавших, будто они уполномочены папой отпускать любые грехи, и вымогавших деньги у верующих продажей И. с обещаниями вечного блаженства в загробной жизни.

На развитие неправомερных, с католич. т. зр., толкований И. определенное влияние оказали появившиеся при папе Иоанне XXII т. н. исповедные письма (*confessionalia, litterae confessionales*), к-рые давали их обладателям *индульт* на получение от любого духовника во время исповеди полного отпущения грехов и полной И.; в нек-рых таких письмах одновременное отпущение грехов и вины за них выражалось формулой «*absolvas a poena et a culpa*». Константицкий Собор (1414–1418) провозгласил недействительными все И. с этой формулой, однако в 1450 г. папский легат в Германии кард. Николай Кузанский опять обнаружил ее использование в грамотах об И., распространяемых некоторыми квесторами, и потребовал осуждения этой формулы на Соборе в Магдебурге. В кон. XVI в. кард. Роберт Беллармин в трактате в защиту И. доказывал, что формула «*a culpa et a poena*» не противоречила католич. вероучению, т. к. подразумевала, что И. предшествовало таинство Покаяния, в котором вина (*culpa*) была предварительно прощена (*Bellarmino. 1599. Vol. 1. P. 7*).

Др. вид злоупотреблений был связан с представлением, что И. могут отпускать грехи умерших, находящихся в чистилище, или избавлять души из чистилища, как только совершена покупка И. Эти взгляды основывались на распространенных и пропагандируемых квесторами представлениях о власти Римского епископа, как преемника ап. Петра, «вязать и разрешать в сем веке и в будущем». Несмотря на послание «*Romani Pontificis provida*» папы Сикста IV, в к-ром прямо отрицалась к.-л. юрисдикция над душами умерших, находящихся в чистилище, подобные представления даже обосновывались нек-рыми католическими богословами (напр., в 1483 теологический фак-т Сорбонны осудил проповеди францисканца Жана Анжели, учившего о полной папской юрисдикции над душами, находящимися в чистилище).

В некоторых случаях для предотвращения злоупотреблений И. на местах вмешивались Римские папы. В 1330 г. папа Иоанн XXII провел судебный процесс против госпиталитов ордена св. Иакова из Альтопашо (Тоскана, Италия), своевольно расширивших дарованные им по предоставлению И. привилегии.

В 1420 г. папа Римский Мартин V осудил как «святотатственную дерзость» попытку Кентерберийского архиеп. Генриха издать полную И. по образцу рим. юбилейной. В 1468 г. папа Римский Павел II изъясил из-под действия всех И. тяжкие преступления против веры и Церкви (*Extravag. Com. V 9. 3*); это постановление было подтверждено в 1478 г. папой Сикстом IV (*Extravag. Com. V 9. 5*).

**Реформация и Контрреформация.** Злоупотребления, связанные с И., вызывали протесты в католич. Церкви и в обществе, подрывали положение папства, став одним из поводов для начала Реформации. Отрицание власти папы и епископов выдавать И. и призыв к отказу от практики И. как «бессмысленной» и сравнимой с *симонией* высказывались Джоном Уиклифом, идеи которого были поддержаны и развиты Яном Гусом. Константицкий Собор, осудивший их взгляды, в т. ч. и на И. (*Sess. 8. 42 // Denzinger. Enchiridion. N 1192; Sess. 15. 8 // Ibid. N 1208*), подтвердил учение о власти папы даровать И. «для отпущения грехов всем христианам, подлинно сокрушенным, которые исповедовались»,

особенно при совершении ими паломничеств (Христ. вероуч. С. 444).

Популярность И. среди простого народа позволяла Папскому престолу и епископам все более увеличивать количество И., к-рые оставались одним из основных источников церковного дохода. Наибольшего распространения торговля грамотами об И. достигла в кон. XV–XVI в., что было связано с постоянной нехваткой средств в папской казне, вызванной в т. ч. строительством собора св. Петра в Риме и подготовкой к крестовому походу против турок. В Германии др. важной причиной начала широкой торговли И. стала покупка Магдебургским архиеп. Альбрехтом Бранденбургским архиеп-ства и курфюршества Майнц, дававшего княжеские права (1514). Для погашения кредита в 29 тыс. дукатов, выданного банкирским домом Фугтеров, архиеп. Альбрехт получил в 1515 г. от папы Римского Льва X дозволение на распространение в течение 5 лет папской И. в Бранденбургском и Магдебургском архиеп-ствах; при этом половина полученных сумм от продажи грамот должна была отдаваться на строительство собора св. Петра (такие грамоты получили название «Petersablass»). Отток денежных средств из Германии в Рим был столь велик, что, напр., саксон. курфюрст Фридрих III Мудрый запретил в своих владениях продажу этих И. С янв. 1517 г. в Магдебургском архиеп-стве активной продажей папских грамот об И. руководил доминиканец Иоганн Тетцель, утверждавший в проповедях, что папская И. способна простить самые страшные грехи, приобретающие ее становятся «чище, чем после крещения, и даже чище, чем Адам в раю», а также что покупка И. сразу открывает душе умершего рай — «как только гроши зазвенят, попадая в ящик, так их душа сей же час вылетает из чистилища» (Лютер. 2002. С. 7, 650). Утверждения Тетцеля были отвергнуты Мартином Лютером в обнародованном 31 окт. 1517 г. «Диспуте о силе индульгенций», более известном как «95 тезисов». Лютер еще не отрицал правомерность и действенность самих И. (тезис 71), но осуждал злоупотребления квесторов, к-рые, по его убеждению, были неизвестны папе, т. к. иначе он «предпочел бы, чтобы сожгли собор св. Петра... нежелали строили его из кожи, мяса и костей его паствы» (тезис 50). Лютер требо-



лического учения об И. и о «сокровищнице заслуг». В декрете «Cum postquam» (9 нояб. 1518) папа Лев X дал разъяснение

*Продажа индульгенции.  
Гравюра Й. Броя Старшего  
из Аугсбурга. Ок. 1530 г.*

учения об И., подчеркнув, что папа Римский, «в силу владения ключами, открывающими врата в Царство Небесное», мож-

жет избавлять верных от временной кары за грехи посредством И., получаемых «от избытка заслуг Христа и святых»; эти И. предоставляются живым через отпущение грехов и наказаний (per modum absolutio-nis), а душам, находящимся в чистилище, — посредством заступничества (per modum suffragii) (Христ. вероуч. С. 444–445). Буллой «Exsurge Domine» от 15 июня 1520 г. папа осудил учение Лютера, в т. ч. относительно его трактовки И. как «благочестивого обмана», не имеющего значения для отпущения наказания за совершаемые грехи, необходимого лишь людям, закоренелым в тяжких грехах и не склонным к раскаянию (Там же. С. 445–446). Впоследствии учение о сокровище Церкви было подтверждено папой Римским Пием VI в булле «Auctorem Fidei» (1794), осуждавшей определения сторонников *ясенизма* на Пистойском синоде (1786), в которых И. сводилась лишь к снятию канонических наказаний (епитимии) за исповеданные грехи и отрицалась иная действенность И. (в т. ч. для душ умерших), а учение о сокровищнице Церкви называлось «изобретением хитроумной учености» (Denzinger. Enchiridion. N 2640–2643).

Реформация повлияла на сильное сокращение числа предоставляемых И. В 1525 г. в связи с юбилейным годом папа Римский Климент VII не установил к-л. требований для полной И., разрешив паломникам в Рим самостоятельно определять размер пожертвований за ее получение. 16 июля 1562 г. Тридентский Собор (1545–1563), констатировав, что ранее принятые постановления по искоренению злоупотреблений квесторов не принесли результата, полностью запретил их деятельность и предписал, чтобы грамоты об И. издавались только правящими епис-

вал от епископов и пресвитеров контроля над квесторами, чтобы вместо наставлений папы они не проповедовали «свои собственные мечтания» (тезис 70). Признавая действенность папских И., Лютер уточнял, что папа посредством И. может отпускать наказания за грехи только в конкретных случаях, освобождая от наказания, наложенного Церковью, но не Богом (тезисы 6, 38). В то же время им закладывалась основа для дальнейшей критики учения об И. в протестантизме: Лютер отвергал возможность отпущения вины за грехи умирающему (тезисы 8–10, 13), возможность сокращения времени страданий в чистилище посредством И. (тезисы 18–22), восприятие И. как «гарантии» спасения (тезис 32), уравнивание платы за И. с делами милосердия (тезис 42). Помимо этого он отрицал учение о сокровище Церкви, откуда папа раздает И., поскольку ее содержание никому не известно, а заслуги Христа и святых даруют благодать и без папского посредничества (тезисы 56–60); «сокровищца» же И. — «это сети, которыми в наше время ловят богатство людей» (тезис 66). Лютер также утверждал, что искренне раскаявшийся в грехах получает в исповеди полное прощение как вины, так и наказания за грех и без И., т. к. «каждый христианин причащен ко всем благам Христа и Церкви» (тезисы 12, 36–37) (Лютер. 2002. С. 3–16). В Швейцарии поводом для критики И. стала деятельность и злоупотребления продавца папских грамот об И. францисканца Бернардина Сансона в 1518–1519 гг. Против И. высказывался реформатор Ульрих Цвингли, под влиянием к-рого в 1521 г. городской совет Цюриха запретил торговлю грамотами об И.

Полемика с протестантами повлияла на дальнейшее развитие като-

лического учения об И. и о «сокровищнице заслуг». В декрете «Cum postquam» (9 нояб. 1518) папа Лев X дал разъяснение учения об И., подчеркнув, что папа Римский, «в силу владения ключами, открывающими врата в Царство Небесное», может избавлять верных от временной кары за грехи посредством И., получаемых «от избытка заслуг Христа и святых»; эти И. предоставляются живым через отпущение грехов и наказаний (per modum absolutio-nis), а душам, находящимся в чистилище, — посредством заступничества (per modum suffragii) (Христ. вероуч. С. 444–445). Буллой «Exsurge Domine» от 15 июня 1520 г. папа осудил учение Лютера, в т. ч. относительно его трактовки И. как «благочестивого обмана», не имеющего значения для отпущения наказания за совершаемые грехи, необходимого лишь людям, закоренелым в тяжких грехах и не склонным к раскаянию (Там же. С. 445–446). Впоследствии учение о сокровище Церкви было подтверждено папой Римским Пием VI в булле «Auctorem Fidei» (1794), осуждавшей определения сторонников *ясенизма* на Пистойском синоде (1786), в которых И. сводилась лишь к снятию канонических наказаний (епитимии) за исповеданные грехи и отрицалась иная действенность И. (в т. ч. для душ умерших), а учение о сокровищнице Церкви называлось «изобретением хитроумной учености» (Denzinger. Enchiridion. N 2640–2643).

Реформация повлияла на сильное сокращение числа предоставляемых И. В 1525 г. в связи с юбилейным годом папа Римский Климент VII не установил к-л. требований для полной И., разрешив паломникам в Рим самостоятельно определять размер пожертвований за ее получение. 16 июля 1562 г. Тридентский Собор (1545–1563), констатировав, что ранее принятые постановления по искоренению злоупотреблений квесторов не принесли результата, полностью запретил их деятельность и предписал, чтобы грамоты об И. издавались только правящими епис-



копами, а сбор пожертвований за их получение возложил на 2 каноников капитула, к-рым воспрещалось получать за это к.-л. вознаграждение (Concilium Tridentinum. Sess. 21. Decretum de reformatione. 9 — *Mansi*. Т. 33. Col. 127–128). 4 дек. 1563 г. Собор принял декрет об И., где провозглашалось, что использование И. «особо спасительно» для верующих, а власть предоставлять их была дарована Христом Церкви и осуществлялась ею с древнейших времен, поэтому Собор предписал, чтобы практика И. продолжала сохраняться. Собор анафематствовал тех, кто отрицают необходимость И. или оспаривают власть Церкви даровать их, а также выразил желание ужесточить практику предоставления И., «чтобы слишком легкое их получение не ослабляло церковной дисциплины» (Христ. вероуч. С. 446). Декрет обязал епископов обсудить на провинциальных Соборах меры по борьбе со злоупотреблениями в практике И. и сообщить о принятых решениях Римскому папе, на к-рого возлагалась ответственность по искоренению злоупотреблений во всей католич. Церкви (Concilium Tridentinum. Sess. 25. Decretum de indulgentiis — *Mansi*. Т. 33. Col. 193–194). Во исполнение решений Тридентского Собора папа Римский *Пий V* буллой «Etsi Dominus» (1567) запретил предоставление И. за пожертвования, конституцией «Quam replem» (2 янв. 1569) объявил отлучение всякому, кто будет торговать И., а в 1570 г. отменил издание И. в виде к.-л. особых грамот.

Для общецерковной борьбы со злоупотреблениями и упорядочения практики И. в *Римской курии* было создано особое ведомство, начало к-рому положил папа Римский *Климент VIII*, учредивший в 1593 г. комиссию кардиналов, занимавшуюся предоставлением И. и контролем за их выдачей. 6 июля 1669 г. *motu proprio* «In ipsis pontificatus» папа Римский *Климент IX* преобразовал эту комиссию в Конгрегацию индульгенций и реликвий (Sacra Congregatio Indulgentiarum et Sacrarum Reliquiarum), в сферу деятельности к-рой входило предоставление И. и определение условий их получения, а также разъяснение связанных с ними богословских и практических вопросов. 28 янв. 1904 г. *motu proprio* «Quae in Ecclesia» папа Римский *Пий X* объединил эту конгрега-

цию с Конгрегацией обрядов. В ходе реформы Римской курии, объявленной 29 июня 1908 г. конституцией «Sapienter consilio» папа *Пий X* упразднил Конгрегацию индульгенций и реликвий, передав ее функции секции по делам И. при Конгрегации Sanctum Officium. 25 марта 1917 г. *motu proprio* «Alloquentes» папа Римский *Бенедикт XV* закрепил обязанности предоставления И. за *Апостольской пенитенциарией*. С 1807 г. периодически издавался сборник постановлений конгрегации (Raccolta di orazioni e pie opere), в к-ром публиковались правила и условия получения И., а также связанные с ними молитвы и духовные упражнения (чтение *розария*, молитвенные размышления над к.-л. темой и т. д.). С 1877 г. «Raccolta...» получили статус официального издания Конгрегации, в них стали помещаться декреты и рескрипты о даровании к.-л. И. По поручению папы Римского *Льва XIII* в 1883 г. были опубл. все решения и определения конгрегации с 1668 по 1882 г. (Decreta authentica), в 1885 г. отдельно были изданы все предписания конгрегации (Rescripta authentica).

В период Контрреформации наибольшее распространение получили папские И., складывались их различные виды. С кон. XVI в. одним из них становится т. н. апостольская И. (полная или частичная), получение к-рой связано с использованием получивших папское благословение предметов (четок, крестиков, медальонов, икон и священных изображений и др.). Впервые такая И. была предоставлена папой Римским *Сикстом V* буллой «Laudemus viros gloriosos» (1587) для тех, кто приобрели получившие папское благословение позднеантичные монеты из обнаруженного при реставрации Латеранской базилики клада. Условием получения этой И. было совершение приобретателем к.-л. дел благочестия или милосердия; в булле подробно регламентировалось, какой вид И. даруется обладателю монеты за те или иные действия (напр., полная И. даровалась после исповеди и причащения). В XVII в. при папе Римском *Урбане VIII* 100-дневная И., получавшаяся при папском благословении, была расширена до полной; конституцией «Inexhaustum» (1762) папа Римский *Климент XIII* объявил о возможности любым препо-

давать в определенное время и по установленной формуле папское благословение с полной И.

Другой вид папской И., широко распространенный с XVII в., связан с т. н. привилегированными алтарями (altare privilegiatum, altare animarum), т. е. имевшими постоянную или временную папскую привилегию, благодаря к-рой полная И. предоставлялась душе умершего за мессу, совершенную по нему на этом алтаре (в данном случае лишь выражалась надежда на получение полной И. и ее относительной пользы для души умершего — см.: DDC. Т. 5. Col. 1340). В 1724 г. *бreve* «Omnium salutis» папа Римский *Бенедикт XIII* разрешил иметь 1 привилегированный алтарь в кафедральных соборах архиеп-ств и еп-ств. 19 мая 1759 г. папа *Климент XIII* предоставил право иметь такие алтари в любой приходской церкви, при условии что правящий епископ получит разрешение от Папского престола для своего диоцеза; с 1761 г. эта привилегия распространялась на любой алтарь, где совершается месса в день поминовения всех усопших (2 нояб.).

В XIX в. практика предоставления И. переживает новый подъем. Папы *Пий IX* и *Лев XIII* даровали большое количество И., в т. ч. полные И. при празднованиях чрезвычайного (экстраординарного) юбилейного года в 1854, 1857, 1867, 1869 (в связи с подготовкой к *Ватиканскому I Собору*), 1879, 1881, 1886 гг., а также во время праздников Святейших Тела и Крови Христовых (1849), Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии (1854), Святого Сердца Иисуса (1856). Эта практика сохранялась и в XX в., когда полные И. были дарованы, напр., при праздновании 50-летия явления Пресв. Девы Марии в *Лурде* (1907), Благовещения (1931), чрезвычайного юбилейного года (1933), Непорочного Сердца Пресв. Девы Марии (1944), Успения (1950) и др.

Кодекс канонического права 1917 г. (см. в ст. *Codex iuris canonici*) отражал сложную систему правил предоставления и получения И., сложившуюся к нач. XX в. Основные вопросы, связанные с И., изложены в Кодексе 1917 г. в каномах 911–936. Канонически И. определялась как отпущение перед Богом временного наказания, должного за грехи, уже прощенные в том, что касается вины. Церковная власть предоставляет И.





из сокровищницы Церкви живым — через прощение (*per modum absolutionis*), умершим — посредством заступничества (СІС (1917). 911). Предоставление И. возможно всякому крещеному и не отлученному от Церкви католику, находящемуся «в состоянии благодати» (т. е. без смертных грехов) и по крайней мере имеющему общее намерение (*intentio generalis*) получить И. (СІС (1917). 925); полученная И. индивидуальна и не может быть передана другим, за исключением душ умерших в оговоренных для этого случаях (СІС (1917). 930).

В Кодексе 1917 г. сохранялось, но не регламентировалось различие между полной (*plena*) и частичной (*partialis*) И.: полная И. совершенно освобождает от временного наказания за прощенные грехи, частичная снимает лишь определенное количество дней или лет этого наказания в соответствии с предусмотренными сроками епитимий (подлинный срок наказания и та его часть, от которой освобождает И., известны лишь Богу). Полная И. может быть получена только раз в день, даже если предписанное для ее получения действие будет совершенно неоднократно; частичная И. может быть получена несколько раз в день (СІС (1917). 928). 26 мая 1898 г. папа Лев XIII утвердил декрет Конгрегации индульгенций и реликвий, воспрепятствовавший давать частичную И. на срок более 1 тыс. лет (DTC. Vol. 7. Col. 1627). В разъяснениях католических богословов и канонистов подчеркивалось, что получение полной И. в большинстве случаев практически неосуществимо, т. к. даже 1 незначительный (*venialia*) грех, не получивший отпущения в таинстве Покаяния, препятствует получению полной И. (см.: DTC. Vol. 7. Col. 1623; DDC. Т. 5. Col. 1345–1346). Ввиду этого Кодекс 1917 г. указывал, что полная И. предоставляется т. о., чтобы неспособные получить ее все равно принимали частичную И. (СІС (1917). 926).

Кодекс 1917 г. закреплял полную власть относительно И. за папой Римским, к-рому «вверено Христом распределение всей духовной сокровищницы Церкви» (СІС (1917). 912) и к-рый может даровать любые И. для всякого католика. Лишь папе Римскому дано право предоставлять И. для умерших (СІС (1917). 913 § 2); при этом всякая папская И. мо-

жет быть применима к душам в чистилище (СІС (1917). 930). В решении вопросов практики и условий предоставления И. Римскому папе помогает Апостольская пенитенциария (СІС (1917). 258 § 2), где регистрируются любые папские привилегии относительно И. для всех верующих (СІС (1917). 920).

Предоставление И. гл. обр. зависело от наличия юрисдикции (*potestate ordinaria*), а не сана (СІС (1917). 912). Кардиналы могли давать 200 дней И. на территории, где они обладали юрисдикцией, или в к.-л. институтах, находившихся под их протекцией (титулярные рим. церкви; для кардиналов, являвшихся правящими епископами, — в их диоцезах) (СІС (1917). 239 § 1, 24); зап. патриархи, примасы и архиепископы имели право предоставлять 100 дней И. на территории своих провинций и архиеп-ств (СІС (1917). 274 § 2); епископы, а также апостольские викарии и префекты (даже не будучи епископами) — 50 дней во вверенных им еп-ствах или территориях (СІС (1917). 294 § 2; 349 § 2, 2). Декретом Апостольской пенитенциарии от 20 июня 1942 г. количество предоставляемых дней И. было увеличено, составив для кардиналов 300 дней, архиепископов — 200 дней, епископов, др. ординариев, апостольских викариев и префектов — 100 дней (AAS. 1942. Vol. 34. P. 240). В дополнениях к Кодексу 1917 г. право давать 6 раз в год полную И., применимую в т. ч. и к душам умерших, было предоставлено нунциям и апостольским делегатам на территории их миссии в силу делегированной им власти (*Vermeersch, Creusen*. 1934. Т. 2. N 200–221).

Согласно Кодексу 1917 г., правящие епископы на территории своих диоцезов могли 2 (с 1942 — 3) раза в год давать по установленной формуле папское благословение с предоставлением полной И., а аббаты и прелаты *nullius*, апостольские викарии и префекты на территории, находившейся в их юрисдикции, — 1 раз (с 1942 — 2) в год (СІС (1917). 914). Также папское благословение с полной И. мог дать любой пресвитер больному в случае близкой смерти (СІС (1917). 468 § 2). За епископами, в т. ч. без к.-л. юрисдикции (титулярными), сохранялось право давать годичную И. при освящении храма (СІС (1917). 1166 § 3). Помимо особых предписаний в Кодексе

1917 г. оговаривалось право кардиналов и епископов предоставлять И. при использовании благословенных ими священных предметов (четок-розариев, медальонов, крестов, икон и статуй и др.) (СІС (1917). 239 § 1, 5; 349 § 1, 1). Данные И. распространялись как на паству прелата, так и на паломников и др. лиц, временно находившихся на территории его юрисдикции (СІС (1917). 927). Кодекс 1917 г. давал право епископам, аббатам и прелатам *nullius*, апостольским викариям и префектам, генеральным настоятелям монашеских орденов и конгрегаций создавать привилегированные алтари в кафедральных соборах, аббатских, монастырских и приходских церквях (СІС (1917). 916).

В нек-рых случаях указывалось на необходимость иметь для получения И. «сердечное сокрушение» (*corde contrito*), как неразрывно связанное с нахождением «в состоянии благодати», а также совершать к.-л. предписанные дела милосердия и благочестия. К общим условиям получения И. относились исповедь, причащение, чтение указанных молитв и посещение церкви или часовни; при этом для получения большинства И. Кодекс 1917 г. оговаривал лишь исповедь и причащение (СІС (1917). 931). Посещение церкви или часовни необходимо для полной И. в дни *Господских праздников* и *Богородичных праздников*, имеющих в общем календаре католической Церкви, полной или частичной И. — в дни памяти мученической кончины апостолов (СІС (1917). 921 § 1–2); требуемое для этого посещения время устанавливалось с полудня кануна праздника до полуночи след. дня (СІС (1917). 923). Другими общими условиями получения И. являлось строгое и полное совершение предписаний, например прочтение требуемого количества молитв в определенном порядке (СІС (1917). 934 § 2), а также личное совершение указанных дел благочестия и милосердия.

В 1938 г. Апостольская пенитенциария издала сб. «*Preces et pia oroga*», где в наиболее полном виде давался перечень молитв и дел благочестия (в т. ч. чтение розария, ношение *скапуляра* или медальона, поклонение Св. Дарам, участие в молитвах Крестного пути и др.), к-рые требовались для получения полной или частичной И.





**Современное католическое учение об И.** В рамках начатых на *Ватиканском II Соборе* (1962–1965) общих реформ и обновления (см. *Aggiornamento*) Римско-католической Церкви учение и практика И. подверглись изменениям. Еще на этапе подготовки Собора в предложениях по его тематике (*vota*) нек-рые католич. епископы и богословы отмечали необходимость выработки нового понимания И. и реорганизации норм их предоставления. 24 июля 1963 г. папа Римский *Павел VI* поручил главе Апостольской пенитенциарии кард. Фернандо Ченто сформировать богословскую комиссию для подготовки проекта (схемы) соборного документа по реформе системы И. В 1964 г. по поручению папы составленный текст был доработан кард. Шарлем Журне; во время 4-й сессии Собора в окт. 1965 г. его представили для рассмотрения национальным епископским конференциям под названием «*Positio de sacraam indulgentiarum recognitione*» (Положение о понимании священных индульгенций). Хотя данный документ уже не имел статуса схемы, 9–13 нояб. его содержание обсуждалось на Соборе для определения общих принципов реформы системы И. в послесоборный период. «*Positio...*» встретил критику со стороны нем. и англ. участников Собора и богословов, призывавших к отходу от традиц. богословских определений И., а также от к.-л. их количественного исчисления. Нек-рые нем. епископы предлагали дать новое понимание И. как «дара и помощи Бога кающемуся грешнику», которое было бы приемлемо для развития начатого Собором экуменического диалога с протестантами (*History of Vatican II*. 2006. Т. 5. Р. 386). Отсутствие И. в вост. покаянной практике и необходимость изменения их норм для *Восточных католических Церквей* были отмечены мелькитским католич. Антиохийским патриархом Максимом IV.

Значительное влияние на формулировку совр. учения об И. оказали работы католич. богословов Б. Пошмана (*Poschmann*. 1948) и К. Ранера (*Rahner*. 1955). Критикуя механическое (за совершение к.-л. действий) и юридическое (в силу юрисдикции или «власти ключей») восприятие И., они предлагали рассматривать действительность И. в самом раскаянии грешника (внутреннем расположе-

нии его совести) и принимаемом им таинстве Покаяния, а способ ее получения — в молитвенном заступничестве Церкви за кающегося, т. е. в молитве об уменьшении ему временного наказания за отпущенные грехи. Подчеркивая важность постоянного покаяния в грехах, Пошман выражал сомнение в безошибочном характере И., поскольку, с его т. зр., мера оставления кающемуся вины за грех зависит от неведомого человеку Божественного суда и милосердия и от степени внутреннего раскаяния самого человека.

Замечания участников Собора и богословов были учтены при подготовке конституции папы Павла VI «*Indulgentiarum doctrina*» (далее: ID), изданной 1 янв. 1967 г., в к-рой представлено совр. католич. учение об И. Понимая грех как нарушение Божественного закона, оскорбительное «пренебрежение к личной дружбе человека и Бога», папа излагает традиц. католич. учение о необходимости удовлетворения за грех в виде кары, налагаемой Божественной святостью в этой жизни через скорби, нищету, испытания и смерть, а в будущем веке — через огонь и муки ада, либо страдания в чистилище. Эта кара проистекает из самой природы греха и налагается Богом по справедливости и милосердию для очищения души и защиты святости морального закона (ID. 2). Поэтому для полного прощения греха необходимо не только искупление нанесенного оскорбления Богу и раскаяние, т. е. искренняя перемена мышления (*sinceram conversionem mentis*), но и возмещение последствий греха — добровольное восстановление поврежденного им всеобщего порядка. Даже после таинства Покаяния раскаявшемуся могут быть присущи «остатки греха» и кара за него, к-рые также нуждаются в особом очищении. Поскольку все по меньшей мере совершая легкие и ежедневные грехи (*levia et quotidiana peccata*), каждый нуждается в освобождении от последствий греха по особому милосердию Бога (ID. 3).

Важнейшим аспектом, выделяемым папой для прояснения учения об И., является сверхъестественная связь между людьми, из-за к-рой грех одного человека приносит вред др. людям (что в конституции обосновывается католич. трактовкой *греха первородного* — греха Адама, «переданного» всему человечеству), рав-

но как и святость одного способна приносить благо всем (высшим примером этого является крестная Жертва Христа за весь род человеческий). По мысли папы, именно эта связь выражается в древнем учении Церкви об общении святых (*communio sanctorum*), в силу к-рого «жизнь каждого из детей Божиих изумительным образом связана с жизнью всех братьев-христиан в единстве мистического Тела Христова» (ID. 5). Поэтому «между верными — теми, кто обладают небесной отчизной, теми, кто допущены к искуплению в чистилище», и теми, кто еще живут на земле, существует «постоянная связь любви и щедрый обмен всеми благами» (ID. 5). Согласно предложенному папой толкованию, эти блага составляют сокровищницу Церкви, к-рая должна быть понимаема не как совокупность материальных богатств, накопленных на протяжении веков, но как «бесконечно неисчерпаемая ценность, какую перед Богом имеют искупительная Жертва Христа и Его заслуги», а также «подлинно безмерная, неизмеримая и всегда новая ценность молитв и добрых дел» Пресв. Девы Марии и всех святых, к-рые, «трудясь для собственного спасения, также содействовали спасению своих братьев в единстве мистического Тела» (ID. 5).

Для обоснования древности учений об И. и сокровищнице Церкви конституция соотносит их с апостольскими призывами о молитве за грешных (ср.: *Иак 5. 16; 1 Ин 5. 16*), древним обычаем служения Евхаристии по умершим, возношением христ. общиной молитв за отлученных и кающихся и с нек-рыми примерами смягчения покаянной дисциплины в древней Церкви. Уже с нач. XIII в. благодаря *Вильгельму Осерскому* в схоластике утвердилось мнение о происхождении практики рим. И. от папы св. *Григория I Великого*. Идея древности И. получила развитие в эпоху Контрреформации, когда католич. богословы стали сравнивать И. с «письмами мира» (*libellus pacis*) — грамотами претерпевших мучения христиан к епископам общин, к-рые давались для воссоединения с Церковью отступившим от христ. веры (*lapsi*) во время гонений, а также ссылаться на правила Анкирского Собора 314 г. (см. *Анкирские Соборы*) и *Вселенского I Собора*, позволявшие епископам сокращать





установленные сроки епитимий в зависимости от степени вины кающихся и в случае их деятельного раскаяния (Анكير. 1–9; I Всел. 12). В конституции особо подчеркивается роль епископов в определении «способа и меры удовлетворения», позволявшего заменять каноническую епитимию совершением дел благочестия и милосердия (ID. 6).

Называя данные примеры «всегда существовавшей в Церкви уверенностью» в том, что ее пастыри могут освобождать верующих от «остатков грехов», папа Павел VI тем не менее признает «постепенное развитие (proficio), но не изменение (non permutatio) учения и дисциплины Церкви», благодаря к-рому появилась и распространилась практика И. в ее современном виде. Особую роль в этом сыграли Римские епископы, к-рые в силу «полноты апостольской власти» постановили отпускать временную кару за совершение некоторых полезных для Церкви дел (ID. 7). Это «отпущение временного наказания, должного за уже прощенные грехи» получило наименование И. (ID. 8).

В отличие от др. путей «устранения остатков грехов» или «средств освящения и очищения» (Евхаристия, таинство Покаяния и др. таинства, дела благочестия и милосердия), в практике И. Церковь прибегает к силе молитвы, а также использует свою власть «служительницы искупления», распределяя верующим «сокровища удовлетворения Христа и святых для отпущения временного наказания» (ID. 8). Предоставлением И. церковная власть преследует цель не только помочь верным в очищении от временного наказания за грехи, но и побудить их к совершению дел покаяния и милосердия, к-рые ведут «к возрастанию в вере и в добрых делах». Высшей степенью милосердия является И. за умерших посредством молитвенного заступничества (ID. 8).

Получая И., верующие должны смиренно осознавать невозможность собственными силами исправить то зло, к-рое они причинили себе и всей общности людей совершением греха, показывая «теснейшую связь, которой мы соединены во Христе» (ID. 9). Практика И. восстанавливает уверенность и надежду на полное примирение с Богом, но требует от получающих И. определенных усилий. Являясь безвозмездным даром, И.

предоставляются живым и мертвым лишь при определенных условиях, требующих не только исполнения предписанных действий, но и благорасположения самого верующего — его любви к Богу, отвращения от греха, твердой веры в помощь, проистекающую из заслуг Христа и общения святых, а также послушания пастырям Церкви, особенно Римскому епископу, «преемнику блаженного Петра, ключаря небес» (ID. 10). И. не может быть получена без искренней перемены мышления (*sincera metanoia*) и соединения с Богом (ID. 11).

Конституция «*Indulgentiarum doctrina*» установила 20 практических норм, к-рыми упразднилось исчисление частичной И. в днях и годах, сокращалось количество полных И. и отменялись И., связанные с к.-л. святыней или местом (т. н. реальные и локальные), поскольку И. «приобретаются делами верующих, а не благодаря объекту или месту, которые лишь дают возможность получить индульгенцию» (ID. 12). На основе этих норм 29 июня 1968 г. Апостольская пенитенциария выпустила «*Enchiridion Indulgentiarum*» (Руководство по индульгенциям), где содержатся условия получения И., действующие в наст. время.

В новом Кодексе канонического права 1983 г. связанные с И. вопросы рассматриваются в канолах 992–997. В отличие от Кодекса 1917 г. в них не дается подробная регламентация предоставления И., ссылаясь на «предписания, содержащиеся в особых законах Церкви» (CIC. 997), т. е. в постановлениях Папского престола, нормах «*Enchiridion Indulgentiarum*» и декретах Апостольской пенитенциарии. Каноническое определение И. как «отпущения перед лицом Бога временного наказания за грехи, уже прощенные в том, что касается вины» в целом совпадает с определением Кодекса 1917 г., но дополняется текстом 1-й нормы конституции «*Indulgentiarum doctrina*» о личном участии «верного Христу, расположенного должным образом» в ее получении на «строго установленных условиях». И. предоставляется посредством действия Церкви, служительницы искупления, из сокровищницы заслуг Христа и святых (CIC. 992). Кодекс 1983 г. определяет деление И. на частичную и полную «в зависимости от того, как она освобождает от временного наказания, полагающегося за грехи: час-

точно или полностью» (CIC. 993). В Кодексе 1983 г. подтверждается возможность каждого католика получать частичные или полные И. как для себя, так и применять их к умершим «посредством заступничества», т. е. заупокойных молитв (CIC. 994); условия предоставления И. схожи с требованиями Кодекса 1917 г. (CIC (1917). 925; CIC. 996). В отличие от Кодекса 1917 г. власть выдавать И. в новом Кодексе четко не ограничивается рамками юрисдикции: помимо Папского престола выдавать И. «могут лишь те, за кем эта власть признается правом», или те, кому она предоставлена Римским епископом (CIC. 995 § 1).

В Катехизисе Католической Церкви (1992), где учение об И. дается в ст. «Таинство Покаяния и Примирения», в сжатом виде представлено изложение конституции «*Indulgentiarum doctrina*» с добавлением определения И., данного в Кодексе канонического права (ККЦ. 1471–1479). Отличительной особенностью изложения Катехизиса является разъяснение понятия кары за грех. Вечная кара означает лишение «общения с Богом» и доступа к вечной жизни, что является следствием тяжкого греха (ККЦ. 1472). На этом основывается требование «нахождения в состоянии благодати» для получения И., т. е. отсутствия у получающего нераскаянных тяжких (смертных) грехов. Временная кара соотносится в Катехизисе с «неупорядоченной привязанностью к творениям», возникающей вслед. всякого греха; от этой привязанности «необходимо очиститься» либо на земле (в т. ч. посредством И.), либо после смерти в чистилище (ККЦ. 1472).

Провозглашая «Великий юбилей 2000 г.» буллой «*Incarnationis mysterium*» от 29 нояб. 1998 г., папа Римский *Иоанн Павел II* объявил о предоставлении И. всем «должным образом подготовленным» верующим во время празднования юбилея. Исходя из представленного в конституции «*Indulgentiarum doctrina*» учения, папа сделал акцент на понимании И. как «дара милосердия Божия», необходимого для постепенного устранения зла, коренящегося внутри человека даже после раскаяния в таинстве Покаяния. В приложении к булле давался декрет Апостольской пенитенциарии, устанавливавший правила получения И. в юбилейный год.



**Современная практика предоставления И.** Основные нормы и правила получения И. содержатся в «Enchiridion Indulgentiarum» (далее: EInd). Полную И. может получить только верующий, находящийся «в состоянии освящающей благодати», свободный от всякой привязанности к грехам. В «Enchiridion Indulgentiarum» придается большая значимость факту совершения благочестивых дел (*opus operantis*) с намерением получить И., нежели самим этим делам (*opus operatum*).

Для получения полной И. помимо выполнения определенных условий необходимо участие в таинствах Покаяния и Евхаристии, а также молитва «в интенции папы» (*oratio ad mentem Summi Pontificis*, т. е. о чем молится Римский папа в этот месяц); достаточным признается про-



*Объявление об индульгенции на фасаде базилики Сан-Джованни ин Латерано в Риме*

чтение молитв «Pater noster» и «Ave Maria» в день получения И. (EInd. 20 § 5. *Aliae concessiones*. 5). Привязанность к легким грехам не препятствует получению частичной И. (EInd. 20 § 4), однако для нее необходимо сердечное сокрушение (*contritio cordis*) (EInd. 4) и выполнение предписанных требований. Получение И. во многом зависит от осознанного намерения верующего получить И. и усердия, с к-рым он выполняет предписанные требования.

В 1-м издании «Enchiridion Indulgentiarum» (1967) перечислялись 4 главных условия, выполнение любого из к-рых давало частичную И., — смирение и упование на Бога в повседневной жизни, сопряженное хотя бы с краткими молитвами (*invocatio*); служение милосердия (*opera caritatis seu misericordiae*); добровольное воздержание (*a re licita et sibi grata*); свидетельство веры (*aperitum testimonium fidei*), т. е. явление веры перед др. людьми в повседневной жизни (в т. ч. совершение крестного знамения в общественном месте; см.: EInd. I–IV). В 3-м (1986) и 4-м (1999) изданиях «Enchiridion Indulgentiarum» к этим условиям был

добавлен список дополнительных действий, за исполнение любого из которых предоставляется частичная И. (EInd. 8 § 2, 17 § 2, 18–22, 26 § 2, 28 § 2). Начиная с 3-го издания в «Enchiridion Indulgentiarum» включены молитвы Восточных католических Церквей (EInd. 23), которые также можно читать для получения И.

Для получения полной И. в любой день года (1 раз в день) помимо исповеди, причащения и молитвы «в интенции папы», а также нахождения в «состоянии благодати» устанавливается список действий, благочестивое выполнение одного из к-рых дает верующему полную И. (EInd. *Aliae concessiones*. 5), напр.: поклонение Св. Дарам в течение полудня (EInd. *Aliae concessiones*. 7; *Concessiones*. 7. 1. 1), участие в совершении Крестного пути (EInd. *Aliae concessiones*. 7; *Concessiones*. 13. 2), чтение молитв розария или ака-

фиста в храме или в соборании неск. верующих (EInd. *Aliae concessiones*.

6–7, *Concessiones*. 17. 1. 1, 23. 1), благочестивое слушание или чтение Свящ. Писания в течение полудня (EInd. *Aliae concessiones*. 7; *Concessiones*. 7. 1–2, 30), посещение одной из папских базилик Рима (EInd. *Concessiones*. 33. 1. 1). Нек-рые полные И. связаны с праздниками (особенно с Пасхой), с использованием получивших папское или епископское благословение предметов, поклонением Кресту во время богослужения Великой пятницы (EInd. *Concessiones*. 1–3, 14, 26. 1, 27–28, 31–33) и др. Также к особым условиям получения полной И. относится посещение храма в его престольный праздник и 2 авг. (порциункольская И.), храма в день его освящения или в день освящения алтаря, храма или часовни монашеского ордена в день памяти его основателя (EInd. *Concessiones*. 32–33). Все эти посещения должны быть сопряжены с прочтением определенных молитв.

К условиям получения полной И. также относится принятие папского благословения непосредственно (*urbi et orbi*), по радио (с 1967), телевидению (с 1985) или через Интернет (с 1995) или папского благослове-

ния, даваемого епископами 3 раза в год по установленной формуле (EInd. *Concessiones*. 4); участие во всемирном праздновании к.-л. события (напр., Всемирного дня католич. молодежи и др.; см.: EInd. *Concessiones*. 5–6) или участие в проведении Недели молитв за христ. единство (EInd. *Concessiones*. 11). Особым случаем полной И. является ее дарование священником «в случае смерти» вместе с таинствами (EInd. 18 § 2; *Concessiones*. 12).

В «Enchiridion Indulgentiarum» сохранены полная или частичная И. для душ умерших, получаемые за сопровождаемое молитвой за усопших посещение кладбища в период с 1 по 8 нояб. и за посещение храма или часовни в День поминовения усопших 2 нояб. (EInd. *Concessiones*. 29).

В первые десятилетия после II Ватиканского Собора количество объявленных папами И. было незначительно (юбилейные И. в 1975 г. и по случаю 1950-летия смерти и Воскресения Христа (1983), а также в честь «года Марии» (1987–1988)), что повлияло на распространение у многих католиков восприятия И. как необязательной практики, связанной с личным благочестием. Начиная с «Великого юбилея 2000 г.», способствовавшего постепенному восстановлению широкого использования И., и особенно при папе Римском Бенедикте XVI, происходит увеличение практики дарования И., в т. ч. в связи с к.-л. тематическими годами: «годом Евхаристии» (2005), «годом ап. Павла» (2008), «годом свяществу» (2009), либо в связи с памятными событиями, напр. 40-летием завершения II Ватиканского Собора (2005), 150-летием явления Пресв. Девы Марии в Лурде (2008) и др.

*Е. В. Казбекова, В. В. Тошагин*

**Отношение православной Церкви к католическому учению об И.** Несмотря на то что восходящее к XI в. католич. учение об И. на протяжении последующих веков развивалось и подвергалось изменениям, главным в его содержании всегда остается признание И. как освобождения от наказания (временной кары) за грехи. Таинство Покаяния, через к-рое человек, глубоко и искренне раскаивающийся в своих грехах, получает прощение, оказывается с католич. т. зр. недостаточным: грешнику, согласно католич. вероучению, нужно еще понести наказание за грехи. На первый взгляд



может показаться, что при таком понимании покаянной практики католич. Церковь проявляет к грешнику большую строгость, чем правосл. Церковь, как правило, не возлагающая на него после таинства Покаяния никаких наказаний. На самом деле расхождение в покаянных практиках двух Церквей вызвано иными причинами.

Учение о наказании за грехи развивалось из широко распространенной на Западе в течение мн. веков идеи Божественного правосудия, согласно к-рой согрешивший человек нарушил справедливость Божию и нанес оскорбление Богу. Поэтому для примирения с Богом ему недостаточно одного лишь раскаяния в содеянном грехе в таинстве Покаяния, к-рое лишь освобождает от виновности в совершенном грехе, но не от наказания за него. Грешнику необходимо также выполнить гл. требование Божественной справедливости, согласно к-рому любой грех подлежит соответствующему наказанию. Выполняя это требование, человек тем самым приносит удовлетворение (*satisfactio*) Богу и примиряется с Ним.

Правосл. Церковь не только покаянную дисциплину, но и сам грех понимает иначе. В патристической и богословской традиции последний часто рассматривается не как поступок, за к-рый грешник должен быть наказан Богом, а как поступок, в самом себе несущий наказание. Возникает вопрос: не расходится ли такое понимание греха с тем, что мы часто встречаем как в Свящ. Писании, так и в святоотеческой лит-ре, где грех и наказание за него описываются как две различные реальности? Правильный ответ на этот вопрос возможен лишь при правильном понимании не только самого греха, но и «наказания» за него. В одной из проповедей свт. *Иоанн Златоуст* обращается к тем, кто в жизни боялся не столько самого греха, сколько наказания за грех, воспринимая его как тяжелое страдание: «Грех сам есть величайшее наказание, хотя бы мы и не были наказаны» (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. 6. 6*).

Согласно учению католич. Церкви, временное наказание — это кара, заслуженная по Божественной справедливости (Декрет «*Cum postquam*» папы Льва X — Христ. вероуч. С. 445). Она налагается на человека Самим

Богом как для восстановления этой справедливости, так и для удовлетворения Бога, разгневанного грехами человека. Согласно же правосл. учению, наказание грешника не является карательным актом Божественного правосудия. С учетом контекста, в к-ром термин «наказание» употребляется, можно выделить 2 его основных значения. В 1-м случае термин употребляется для описания последствий греха, нарушающего установленные Богом законы и нормы тварного бытия. Такое нарушение само по себе неминуемо ведет к негативным последствиям, к-рыми человек наказывает сам себя. Во 2-м значении термин «наказание» понимается как воспитание (ср. слав. *наказати* — наставлять, учить). В таком значении этот термин не имеет никакой связи с репрессивными мерами, применяемыми, напр., в судебной практике к преступникам. Тот факт, что христ. воспитание, имеющее целью преодоление в человеке злого начала, проходит тяжело и болезненно, не привносит в воспитательный процесс ничего негативного. Наказание — это своего рода лекарство, применяемое для исцеления и духовного возрождения человека. Именно поэтому «Кого любит Господь, того наказывает» (Притч 3. 12; ср.: Откр 3. 19; Евр 12. 5–6). По ап. Павлу, дети Божии, оставшиеся без наказания (т. е. без воспитания), становятся «незаконными детьми» (Евр 12. 7–8). При этом апостол прекрасно понимает, что «всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности» (Евр 12. 11).

При таком понимании греха и наказания со всей очевидностью между этими 2 реальностями при всем их различии обнаруживается внутренняя, органическая связь, исключая необходимость признаваемого католической Церковью возмездия Божественного правосудия, а следовательно, исключая и необходимость И. как отпущения временного наказания за грех. Учение об И. не только обнаруживает неправильное понимание католическими богословами наказания со стороны Бога, гораздо больший вред оно приносит тем, что мн. христиан, уповающих на И., лишает возможности принять это наказание, к-рое рождает «плод» праведной жизни. (Евр 12. 11).

Пытаясь оправдать введение И. в покаянную практику, католич. богословы апеллируют к практике древней Церкви и утверждают, что в ней имели место прообразы И.— грамоты претерпевших гонения христиан «*libeli pacis*», к-рые давались отрекшимся от Христа для воссоединения с Церковью. Однако «*libeli pacis*» не могут быть причислены к И.: в них нет того разграничения между понятиями «отпущение грехов» и «отпущение временного наказания за грехи», к-рое стало основной отличительной особенностью католич. учения об И. Древние грамоты не декларировали снятие наказания за грех богоотступничества. Их появление было вызвано всепрощающей христ. любовью и состраданием этих мучеников к тем, кто не смогли вынести тяжелейшие страдания за Христа. Грамоты мучеников — это скрепленное мученической кровью дерзновенное ходатайство о спасении погибающих, т. е. о возвращении падших в лоно Церкви Христовой.

В качестве довода в пользу И. католич. богословы и историки часто указывают их распространение не только на Западе, но и на Востоке. Действительно, начиная с XVI в. правосл. христиане греч. Церкви довольно широко, хотя и не официально в покаянной практике использовали «разрешительные грамоты» (греч. *συγχωροχάρτια*), во многом схожие с И. (см.: *Говорун. 2001*). Статус офиц. церковного документа эти грамоты получают на К-польском Соборе 1727 г., постановление которого гласит: «Оставление грехов в письменной форме, которое Восточная Христова Церковь именует «разрешительными грамотами», а латиняне — «индульгенциями»... дается Христом в святой Церкви. Эти разрешительные грамоты выдаются во всей Соборной Церкви четырьмя святейшими патриархами: Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским» (*Говорун. 2001. С. 46*). Практика использования «разрешительных грамот» просуществовала в Греции до сер. XX в. С XIII по XVII в. она применялась и на Руси. Однако наличие такой практики в Вост. Церкви не является ни богословским, ни каноническим аргументом в пользу И. и лишь свидетельствует о лат. влиянии на правосл. Церковь в указанный период.

*М. С. Иванов*



Ист.: Corpus iuris canonici / Ed. E. Friedberg, E. L. Richter. Lipsiae, 1879–1881. 2 t.; Decreta Authentica sacrae Congregationis indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae ab anno 1668 ad annum 1882. Ratisbonae, 1883; Epistulae Pontificum Romanorum ineditae / Ed. S. Löwenfeld. Lipsiae, 1885; Rescripta authentica sacrae Congregationis indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae, necnon summaria indulgentiarum / Ed. J. Schneider. Ratisbonae, 1885; Regestum Clementis papae V. R., 1885–1892. 10 vol. in 8; *Mocchegiani P.* Collectio indulgentiarum theologicae, canonice ac historice digesta. Quaracchi, 1897; Raccolta di orazioni e pie opere: Per le quali sono state concesse dai Sommi Pontefici le SS. Indulgenze. R., 1898; *Ripert-Monclar F., de.* Bullaire des indulgences concédées avant 1431 à l'œuvre du pont d'Avignon par les Souverains Pontifes. Monaco, 1912; CIC (1917); *Vermeyers A., Creusen J.* Epitome iuris canonici. Mechliniae; R., 1934<sup>5</sup>. 2 t.; Praes et pia opera in favorem omnium Christifidelium: Vel quorundam coetuum personarum indulgentiis ditata et opportune recognita. Vat., 1938; *Paulus VI, papa.* Apostolica Constitutio «Indulgentiarum doctrina» // AAS. 1967. Vol. 59. P. 5–24; Enchiridion Indulgentiarum: Normae et concessiones. Vat., 1999<sup>4</sup>; CIC; *Ioannes Paulus II, papa.* Litterae Apostolicae «Incarnationis mysterium» // AAS. 1999. Vol. 91. P. 129–143; *Любер М.* 95 тезисов. СПб., 2002; Христ. вероуч.

Лит.: *Bellarmino R., card.* De indulgentiis et iubilaeo. Coloniae, 1599. 2 vol.; *Passerini P. M.* Tractatus de indulgentiis. R., 1672; *Amort E.* De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. Augsburg; Graz, 1735; *Hirscher J. B., von.* Die katholische Lehre vom Ablass mit besonderer Rücksicht auf ihre praktische Bedeutung dargestellt. Tüb., 1844<sup>5</sup>; *Bouvier J. B.* Traité dogmatique et pratique des indulgences. P., 1855<sup>10</sup>; *Maurel A., Schneider J.* Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Paderborn, 1884<sup>8</sup>; *Cunningham P. F.* Congregatio Indulgentiarum et Sacrum Reliquiarum. Phil., 1887; *Лухачев Н. П.* О разрешительных грамотах вост. патриархов. М., 1893; *Kantzow Th.* Chronik von Pommern / Hrsg. G. Gaebel. Stettin, 1897–1898. 2 Bde; *Gottlob A.* Kreuzablass und Almosenablass: Eine Studie über die Frühzeit des Ablasswesens. Stuttg., 1906; *Göller E.* Die Päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zur ihrer Umgestaltung unter Pius V. R., 1907–1911. 2 Bde in 4; *Paulus N.* Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor. Köln, 1920; *idem.* Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jh. Paderborn, 1922–1923. Darmstadt, 2000<sup>9</sup>. 3 Bde; *Beringer F.* Die Ablässe: Ihr Wesen und ihr Gebrauch. Paderborn, 1921–1922<sup>15</sup>. 2 Bde; *Magnin E.* Indulgences // DTC. 1930. Vol. 7. Pt. 2. Col. 1594–1636; *Anciaux P.* Le sacrement de pénitence chez Guillaume d'Auvergne // EThL. 1948. Vol. 24. P. 98–118; *Poschmann B.* Der Ablass in Licht der Bussgeschichte. Bonn, 1948; *Jombart É.* Indulgences // DDC. 1950. T. 5. Col. 1331–1352; *Campbell J. E.* Indulgences. Ottawa, 1953; *Karpp H.* Busse und Ablass im Altertum und Mittelalter // ThRu. 1953. Bd. 21. S. 121–136; *Rahner K.* Bemerkungen zur Theologie des Ablasses // *Idem.* Schriften zur Theologie. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1955. Bd. 2. S. 185–210; *idem.* Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre // *Ibid.* S. 488–518; Sacraments and Forgiveness: History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences / Ed. P. F. Palmer. Westminster, 1959; *Brinktrine J.* Zur Theologie des Ablasses und des Kirchenschatzes // Theologie und

Glaube. Paderborn, 1961. Bd. 51. S. 446–449; *Journet Ch.* Théologie des indulgences // Nova et vetera. Fribourg, 1966. T. 41. P. 81–111; *idem.* Teologia delle indulgenze. [Mil.], 1966; Apostolische Konstitution «Paenitemini»: Über die kirchliche Fasten- und Bussdisziplin / Kommentar. O. Semmelroth. Trier, 1967. (Nachkonziliare Dokumentation; 2); *Trimolini L.* Riforma delle indulgenze. R., 1967; *Lea H. C.* History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. N. Y., 1968. Vol. 3; *Timiades E.* Zur apostolischen Konstitution über die Neuordnung der Ablässe // Stimme der Orthodoxie: Zu Grundfragen des II. Vatikanums / Hrsg. D. Papandreou. W., 1969. S. 319–351; *Bennath G. A.* Ablass // TRE. 1977. Bd. 1. S. 347–364; *Schaffern R. W.* Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages // Church History. Chicago etc., 1992. Vol. 61. P. 367–381; *Göttler C.* Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation: Kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600. Mainz, 1996; *Говорун С.* Индульгенции в истории Греч. Церкви. // Сретенский альм. М., 2001. Вып.: История и культура. С. 45–48; *Щеглов А. Д.* Индульгенция // Словарь средневеков. культуры. М., 2003. С. 187–189; History of Vatican II / Ed. G. Alberigo, J. A. Komonchak. Maryknoll (N. Y.); Leuven, 2006. T. 5. P. 379–386. *Ehlers A.* Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter. Marburg, 2007.

**М. С. Иванов, Е. В. Казбекова,  
В. В. Тошагин**

**ИНДУ́ЛЫГ** [лат. indultum – разрешение, дозволение], привилегия в Римско-католической Церкви, предоставляемая Папским престолом или иной высшей церковной властью отдельному лицу (группе лиц) на осуществление действий, не разрешенных общим церковным правом, а также освобождение от к.-л. канонических требований и обязательств. В отличие от *диспенсации* И. даруется на определенный период времени.

Одно из первых употреблений термина «И.» в значении освобождения от нормы общего права или изъятия из сферы его действия встречается в *Кодексе Феодосия* (СТh. III 10. 1; IV 15. 1), где говорится об И., дарованном имп. властью. Однако в зап. каноническом праве понятие «И.» не получило дальнейшего развития и обычно употреблялось наравне со смежными понятиями канонического права (привилегия, льгота, разрешение). В Кодексах канонического права 1917 и 1983 гг. особое определение И., к.-л. нормы его предоставления и использования также не установлены, что связано с пониманием И. как отмены положений общего права, разрешенной по причине к.-л. особых условий и обстоятельств. Являясь видом привилегии, И. регламентируется Кодексом канонического права 1983 г. в канолах об от-

дельных адм. актах (CIC. 35–47), декретах и предписаниях (CIC. 48–58), рескриптах (CIC. 59–75) и привилегиях (CIC. 76–84). В качестве конкретных примеров в Кодексе упоминаются И. на секуляризацию и эксклаустрацию, т. е. разрешение на проживание монашествующего в миру или на его выход из монашеского ордена или конгрегации (CIC. 684–693, 727–728, 743–745), а также И. на совершение епископом лат. обряда рукоположения диакона или пресвитера, принадлежащих к вост. обрядам католич. Церкви (CIC. 1015 § 2).

В наст. время наиболее частыми примерами И. в Римско-католической Церкви являются разрешения пресвитерам служить более 3 мес в день и совершать таинство *конфирмации*, разрешения на освящение храмов во имя беатифицированных или на их пересвящение во имя др. святых и т. д. До издания папой Римским Бенедиктом XVI *motu proprio* «Summorum Pontificum» (2007), к-рым была установлена т. н. экстраординарная форма рим. обряда, частым примером И. являлось особое разрешение на служение мессы по Римскому Миссалу 1962 г., употреблявшемуся до литургической реформы *Ватиканского II Собора*.

**В. В. Тошагин**

**И́НЕ** [древнеангл. Ine, Inī; лат. Ina] († ок. 730), св. (пам. зап. 6 февр.), кор. Уэссекса (зап. саксов) в 688–726 гг. В «Церковной истории народа англосаксов» прп. *Беды Достопочтенного* содержатся лишь отдельные упоминания об И., в основном в связи с его отречением от престола и паломничеством в Рим. Важнейшим источником сведений о святом является Англосаксонская хроника (ок. 892), информация к-рой может быть дополнена сообщениями авторов XII в. — *Уильяма из Малмсбери* и Генриха Хантингдонского.

Согласно генеалогиям, приведенным в Англосаксонской хронике, И. был сыном Кенреда, правителя (subregulus) части королевства зап. саксов. У И. был брат Ингильд и сестры — Кутбурга и Квенбурга, основательницы монастыря Уимборн. Возможно, И. был братом по матери своего предшественника кор. Кедваллы. Уильям из Малмсбери называл др. имя отца И. — Кисса (Cissa)

и считал его основателем мон-ря Абингдон. Хронисту было известно предание о том, что св. Альдхельм якобы был племянником И., сыном его брата Кентерона. Уильям опровергал эту легенду, но полагал, что Альдхельм все же мог быть дальним родственником короля. Жена И. Этельбурга также происходила из уэссекского королевского дома.

В 688 г. (датировка Беды) И. стал преемником кор. Кедваллы, отказавшегося от власти и направившегося в Рим, где он принял крещение с именем Петр от папы *Сергия I* и через неделю скончался. Не исключено, что вступлению И. на престол способствовал его отец Кенред. И. известен как составитель первого кодекса письменных законов Уэссекса, к-рый сохранился в составе более позднего сборника законов кор. Альфреда (IX в.). В преамбуле (ок. 690) И. утверждал, что составил кодекс согласно советам Кенреда и епископов Хедды и Эркенвальда, а также представителей знати, книжников и пресвитеров. Сборник законов И. состоит из 77 клаузул, часть к-рых разделена на более мелкие статьи. В законах, помимо прочего, устанавливается правовой статус бриттов — жителей недавно завоеванных зап. саксонскими правителями юго-зап. территорий. Так, в клаузулах 23 и 32 установлены особые виры (компенсации) за бриттов (*wealh*), к-рые рассматриваются как особая социальная категория, отличная как от свободных, так и от зависимых людей и рабов. Ряд законов предписывает соблюдение норм христ. жизни, в них требуется совершать крещение младенца в течение месяца после его рождения, налагаются штрафы за работу в воскресный день, определяется порядок сбора церковной десятины ко дню св. Мартина (11 нояб.), утверждается необходимость соблюдения норм канонического права для клириков. В клаузуле 5 определены права мон-рей и капелл как мест убежищ, гарантирующих беглецам неприкосновенность.

При И., закрепившем военные успехи своих предшественников, была заложена основа буд. политического могущества Уэссекса: в VIII в. королевство выдержало натиск Мерсии, в нач. IX в. добилось главенства среди англосаксон. гос-в. В 694 г. И. под предлогом мести за убийство Мула (687), брата кор. зап. саксов Кедваллы, напал на королевство

Кент, несмотря на то что Кедвалла еще в 687 г. отомстил за гибель брата. Кор. Кента Вихтред выплатил И. компенсацию, после чего И. отказался от нападения и впосл. поддерживал мирные отношения с Кентом (*Beda. Hist. eccl. IV 25*). Согласно Уильяму из Малмсбери, тогда же И. напал на Вост. Англию, однако более ранние источники об этом умалчивают. В 710 г. И. начал войну с Герейнгом, бриттским правителем Корнуолла, вероятно в союзе с Нуном, кор. Суссекса (юж. саксов). В 715 г. во владения И. вторгся кор. Мерсии Кеолред, однако, по свидетельству Генриха Хантингдонского, в сражении у Воднесберга (вероятно, ныне Уонборо) мерсийцы потерпели поражение. Согласно Англосаксонской хронике, борьба за власть шла и внутри правящего рода: под 721 г. сообщается о подавлении мятежа этелинга Киневульфа, в 722 г. был убит ранее изгнанный И. этелинг Эалдбрихт, к-рый успел привлечь на свою сторону знать Суссекса. Не исключено, что жена И. Этельбурга принимала участие в этом соперничестве, т. к. в Англосаксонской хронике сообщается, что в 722 г. она разрушила Таунтон, «который Ине прежде построил». Возможно, конфликты были вызваны тем, что у И. не было наследников сыновей. После отречения И. от престола королем Уэссекса стал Этельхерд, степень родства к-рого с И. неизвестна. В нек-рых позднейших хрониках сообщается, что он был братом жены И.

В средневек. англ. историографии И. получил известность как покровитель мон-рей и ученых монахов. Сохранились сведения о его патронате над Гластонбери и Малмсбери. В XI в. в ряде др. мон-рей были составлены подложные грамоты, якобы выданные И., чтобы доказать древность и особые привилегии аббатств. С И. связано основание мон-ря Уимборн, 1-й настоятельницей к-рого стала его сестра Кутбурга. И. оказывал покровительство настоятелю аббатства Малмсбери св. Альдхельму. При И. св. Альдхельм стал 1-м епископом новой кафедры в Шерборне. Св. *Бонифаций* (Винфрид) начал свою деятельность в правление И. После смерти еп. Хедды (705) архиеп. Берхтвальд договорился с И. о разделении еп-ства Уэссекса на 2 части с кафедрами в Уинчестере и в Шерборне, чего безуспешно добивался его предшественник архиеп. Теодор. В 711 г.

в Селси была учреждена отдельная епископская кафедра для Суссекса.

При И. (и, вероятно, под его руководством) в Уэссексе были проведены первые местные церковные Соборы, решения к-рых цитируются в Житии св. Вилфрида, составленном Эди Стефаном. В 704 г. участники Собора угрожали отлучением от Церкви тем клирикам, к-рые противились инициативе архиеп. Берхтвальда по разделу Уэссекского еп-ства. На Соборе 705 г. по предложению аббата Альдхельма было решено направить послание правителю бриттов Корнуолла Герейнгу относительно времени празднования Пасхи.

И. управлял королевством 37 лет, т. е. по 725 г. Однако в Англосаксонской хронике отречение И., прибытие в Рим и кончина указаны под 729 г. Беда Достопочтенный, окончивший составление «Церковной истории» ок. 731 г., знал только о путешествии И. в Рим, но не о его кончине. Тем не менее вполне вероятно, что И., находившийся уже в преклонном возрасте, умер вскоре после прибытия в Рим (ок. 730). По предположению Беды, И. решил последовать примеру Кедваллы, поскольку считал, что если он проведет остаток жизни возле гробниц святых, то будет принят на небеса. Уильям из Малмсбери передает др. легенду: кор. Этельбурга, желая отвлечь короля от мирских улад, привела его в помещение, где накануне происходило пиршество. И. увидел там грязь и мусор, а также свинью, нагадившую на его ложе. По совету жены И. решил оставить престол и отправился в Рим, где жил скромно, смиренно и даже остриг длинные волосы — знак королевского достоинства.

Матфей Парижский (XIII в.) связывал с именем И. учреждение в Риме при папе *Григории II* (715–731) т. н. Школы англос (древнеангл. *Angelsynnes Scolu*; лат. *Schola Saxonum*) — странноприимного дома для англосаксон. паломников, находившегося близ ц. Св. Духа (Санто-Спирито ин Сассиа). Для содержания школы в Англии якобы была введена особая подать, т. н. *денарий св. Петра* (или грошик св. Петра). Эти сведения восходят к более ранней «Книжнице о первом приходе саксов, или нормандцев, и об их королях» (*Libellus de primo Saxonum vel Normannorum adventu, sive de eorundem regibus*), составленной в Дареме в 1-й трети XII в., однако они остались неизвестны Уилья-



му из Малмсбери. Первое упоминание об основании Школы англов в Англосаксонской хронике относится к 816 г., так же как и введение в том или ином виде ежегодных дарений в Рим. В качестве обязательной выплаты «грошик св. Петра» (древнеангл. Romfeoh) впервые упоминается в законах Эдмунда (941–946).

Особый мифологизированный образ И. представлен в валлийской традиции. Во 2-й пол. XII в. валлийский интерполятор «Законника Эдуарда Исповедника» (*Leges Edwardi Confessoris*; сборник 39 законов, составленный ок. 1140 г. и приписываемый кор. Эдуарду Исповеднику) сообщал, что ангел избрал И. королем англов и сделал 1-м правителем всей Британии. И. взял жену из обл. Камбрия по имени Гуала, в честь к-рой область получила название Уэльс. Т. о., И. объединил под своей властью германцев и бриттов. Далее в «Законник...» включена похвала мудрости и справедливости И. Согласно Гальфриду Монмутскому, И. был племянником Алана, правителя бриттов Арморики (ныне Бретань), посланным в Британию для борьбы с англами и саксами.

Ист.: *Beda. Hist. eccl. IV 15; V 7 // Baedae Venerabilis Opera historica / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1896. T. 1. P. 236, 294; The Anglo-Saxon Chronicle / Ed. B. Thorpe. L., 1861. Vol. 1. P. 64–75. Vol. 2. P. 35–39; Wilhelmus Malmesburiensis. De gestis regum Anglorum. 35–38 // PL. 179. Col. 988–994; idem. De gestis pontificum Anglorum // Ibid. Col. 1543, 1619, 1631–1632, 1637, 1644–1645; idem. De antiquitate Glastoniensis ecclesiae // Ibid. Col. 1703–1707, 1724, 1729; Henricus Huntingdoniensis. Historia Anglorum // Ibid. 195. Col. 871–873, 876, 886, 888; ActaSS. Febr. T. 1. P. 905–912.*

Лит.: [Stubbs W.] Ine, Ini, Ina // DCB. Vol. 3. P. 236–239; Hodgkin R. H. A History of the Anglo-Saxons. Oxf., 1939<sup>2</sup>. P. 316–321; Stenton F. M. Anglo-Saxon England. Oxf., 1947<sup>2</sup>; Bonser W. An Anglo-Saxon and Celtic Bibliography. Oxf., 1957; Brooke C. N. L. The Saxon and Norman Kings. L., 1963. P. 101–102; Kirby D. P. Problems of Early West Saxon History // EHR. 1965. Vol. 80. P. 10–29; Boyle L. Ine // BiblSS. Vol. 7. Col. 789–790; Wallace-Hadrill J. M. Early Germanic Kingship in England and in the Continent. Oxf., 1971; Folz R. Ina // DHGE. T. 25. Col. 1107–1108; The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England / Ed. S. Keynes, M. Lapidge. Oxf., 1999. P. 251.

Д. В. Зайцев

**ИНИЦИАРИИ** [лат. *initiarum*], триадологическая ересь, существовала предположительно в IV в. О содержании еретического учения известно из ряда свидетельств лат. церковных писателей. Блж. Августин, еп. Гиппонский (354–430), в трактате «О ересях» (*De haeresibus*) описывал эту ересь так: «Другая [ересь],

считая, будто Сын не рожден вечно (*sempiternus*), учит, что Его рождение получило начало во времени (а *tempore*). Притом, желая исповедовать, что Сын совечен Отцу, она утверждает, что Сын был у Отца (*apud Patrem*) до того, как родился от Него; т. е. Сын был вечно, но не вечно был Сыном, а начал быть Сыном тогда, когда был рожден от Отца» (*Aug. De haer. 80*). Чуть ниже блж. Августин свидетельствует, что узнал об этой ереси, как и о ряде других, из соч. «О ересях» (*De haeresibus*) Филастрия, еп. Брикийского (IV в.), и что в сочинении Филастрия особого названия у этой ереси не было.

В своем трактате Филастрия писал об этой ереси: «Существует... ересь, которая говорит о Спасителе, что сперва Он был у Отца (*apud Patrem*), а потом был рожден» (*Filaster. De haeresibus. 127 // Corpus haeresiologicum / Ed. F. Oehler. Berolini, 1856. Vol. 1. P. 135*). Он также предложил опровержение ереси и изложение правосл. вероучения: «Мы должны знать, что по Божеству Сын никогда не переставал быть с Отцом; и не должны думать, будто Тот, Кто был с Отцом всегда, существовал самостоятельно (*ex semetipso*) и не родился от Отца... Он был рожден от Отца... но не во времени, а до всех веков и всякого творения... и в то же время вовеки пребывает и всегда остается с Отцом... Если же кто-то исповедует, что сперва Он был нерожденным, а потом стал рожденным от Отца, он не понимает, что говорит. Ведь, желая избежать одной ереси (т. е. ереси крайних ариан, отрицавших вообще вечность Сына. — Д. С.), он впадает в другую, еще худшую, исповедуя Сына нерожденным, а точнее — отвергая и Отца, и Сына, проповедуя двух нерожденных, и отвергая истину об одном нерожденном Отце и одном едином Сыне» (*Ibid. P. 135–136*).

В «списке ересей» (*elenchus haeresum*), предваряющем основанный на сочинении Августина и др. источниках анонимный ересеологический трактат сер. V в. «*Praedestinatus*» (Предопределенный), этой ереси дается название «метагенеты» (*metagenetae*), от греч. *μετά* — «после» и *γενεσις* — «рождаться». Сама ересь связывается здесь с идеей рождения Сына по воле Отца, а не по природе: «Эта ересь говорит, что Сын Божий был рожден после, [т. е. тогда] когда захотел Отец; если бы

Отец не захотел, то не родил бы Его, потому нужно исповедовать Сына равным Отцу, но то, что Он равен, — дело не природы, а благодати» (*Liber Praedestinatus. 80 // PL. 53. Col. 614*). Некоторые аналоги этой ереси можно обнаружить и в раннехристианской письменности; так, Тертуллиан (кон. II — нач. III в.) в трактате «Против Гермогена» писал: «Бог есть Отец, а равно и Судья. Однако не всегда Он Отец и Судья, потому что всегда Бог. Ведь Он не мог стать ни Отцом прежде появления Сына, ни Судьей прежде сотворения греха. Было же время, когда не было ни греха, ни Сына, сделавших Бога Судьей и Отцом» (*Tertull. Adv. Herm. 3*). Однако из описаний ереси в ересеологических трактатах видно, что по своему содержанию и происхождению она связана с арианством и его более поздними разновидностями. По сути, смысловое содержание ереси является истолкованием в неарианском смысле классической арианской формулы: «Было время, когда Сына не было». В отличие от арианства здесь постулируется вечное существование Сына, но отрицается вечность Его ипостасного существования, т. е. существования именно как Сына, а тем самым — вносится изменчивость в бытие Св. Троицы и искажается правосл. учение об ипостасных свойствах Лиц Св. Троицы.

По мнению совр. исследователей (см.: Müller L. G. *The De Haeresibus of Saint Augustine: A transl. with an introd. and comment.* Wash., 1956. P. 205), название «инициарии» является поздним и встречается лишь в XVI в. у кальвиниста Ламбера Дано († 1595), комментировавшего трактат блж. Августина «О ересях» (см.: *D. Aurelii Augustini Hippoensis episcopi liber De haeresibus, ad quodvult-deum: Lamberti Danaei opera emendata et commentariis illustrata.* Genevae, 1576). У Дано предлагается и др. наименование этой же ереси — «нативитарии» (*nativitarii*). Оба названия образованы от содержащихся у блж. Августина ключевых для еретического учения слов «начало» (*initium*) и «рождение» (*nativitas*). На основании того что в других важнейших ересеологических памятниках патристической эпохи упоминания о такой ереси не встречаются, можно предположить, что она имела небольшой ареал распространения и существовала недолго.

Д. В. Смирнов





**ИНИЦИАТИВНИКИ** (прокофьевцы, отделенцы, откольниковики), сторонники Совета церквей евангельских христиан-баптистов, возникшего в результате раскола среди членов *Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов* (ВСЕХБ). В кон. 50-х гг. XX в. в СССР была ужесточена гос. политика в отношении религ. орг-ций. Руководство ВСЕХБ под угрозой запрета деятельности вынуждено было принять меры по ограничению активной работы. В дек. 1959 г. на пленуме ВСЕХБ по «рекомендации» Совета по религиозным культам были приняты «Положение о Союзе ЕХБ в СССР» и «Инструктивное письмо старшим пресвитерам», в к-ром ограничивались права баптистских общин. Совет ВСЕХБ должен был оставаться постоянным, т. е. новые члены избирались только вместо выбывших; проведение съездов поместных общин не предусматривалось; запрещалось проводить богослужения за пределами зарегистрированного молитвенного дома; вступить в общину можно было только после прохождения 3-летнего испытательного срока. В «Инструктивном письме...» пресвитерам вменялось в обязанность сдерживать «нездоровые миссионерские проявления» и «изживать нездоровую практику погони за новыми членами», «строго соблюдать законодательство о культах». Предлагалось максимально ограничить крещение лиц в возрасте от 18 до 30 лет и не допускать на богослужение детей, а также отказаться от призывов членов общин к покаянию и т. д.

В апр. 1961 г. Г. К. Крючков, пастор незарегистрированной общины г. Узловая Тульской обл., выступил с предложением о создании Инициативной группы, к-рая должна была потребовать от ВСЕХБ созыва Всесоюзного съезда ЕХБ. 10 авг. 1961 г. в Москве состоялось 1-е совещание Инициативной группы. Для ВСЕХБ были подготовлены документы, в к-рых содержалось требование не допускать гос. вмешательства в дела церкви и восстановить статус съезда как высшего органа церковного управления (Послание Президиуму ВСЕХБ и Первое послание к церкви Инициативной группы по созыву Всесоюзного съезда церкви ЕХБ). Члены Инициативной группы (получившие название «инициативники») посещали города СССР, убеждая баптистов поддер-

жать их. В февр. 1962 г. инициативная группа образовала оргкомитет по созыву съезда. ВСЕХБ публично осудил действия И., после чего оргкомитет отлучил руководство ВСЕХБ от церкви и принял решение о создании независимого союза евангельских христиан-баптистов. В 1963 г. на совещании ВСЕХБ, преобразованном в съезд, отменили «Положение о Союзе ЕХБ в СССР» и директивы «Инструктивного письма старшим пресвитерам» и приняли новый устав. Однако СЦ ЕХБ этот съезд не признал и отверг возможность сотрудничества с ВСЕХБ. В 1965 г. был образован постоянно действующий руководящий орган новой церкви — Совет церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ). В Совет вошли 11 чел., председателем стал Крючков. К 1965 г. от ВСЕХБ к СЦ ЕХБ отошло ок. 100 общин.

Общины СЦ ЕХБ не регистрировались в органах власти, члены общин посещали богослужения вместе с детьми, крещения совершались без ведома уполномоченных по делам религии. И. постоянно подвергали арестам, высылали, их церкви закрывали. В период наиболее напряженной борьбы за проведение съезда (1960–1963) были арестованы ок. 200 И., в т. ч. А. Ф. Прокофьев и Б. М. Здоровец (1962), стоявшие у истоков движения. И. возглавили Крючков и Г. П. Винс. В условиях строгой конспирации развивалась издательская деятельность. С 1960 г. оргкомитет выпускал «Братский листок», в 1963 г. был опубликован № 1 ж. «Вестник спасения» (с 1976 «Вестник истины») под редакцией Крюčkова. В 1964 г. Совет родственников узников ЕХБ, организованный в 1963 г., стал выпускать «Чрезвычайные сообщения», содержащие информацию об арестах И., с 1971 г. издание стало регулярно выходить как «Бюллетень Совета родственников узников ЕХБ». В том же году возникло изд-во «Христианин», типография к-рого часто переезжала, место ее расположения скрывалось.

СЦ ЕХБ пытался публично защищать свои права и включился в правозащитную деятельность как в СССР, так и на международном уровне. В мае 1966 г. И. устроили демонстрацию перед зданием ЦК КПСС, все ее участники были арестованы. Через неск. месяцев были

арестованы Крючков и Винс. После выхода из колонии (1969) Крючков почти 20 лет жил на нелегальном положении. В 1968 г. появилось 1-е упоминание об И. в информационном бюллетене правозащитников «Хроника текущих событий» (ХТС). С 1974 г. информация об И. в ХТС стала постоянной. В том же году Инициативная группа защиты прав человека в СССР и акад. А. Д. Сахаров обратились к международной общественности в связи с повторным арестом Винса. В 1976 г. СЦ ЕХБ направил жалобу Московской Хельсинкской группе на действия властей, к-рые отбирают детей у верующих родителей. В ответ Хельсинкская группа издала документ «О преследовании религиозных семей». Баптистские общины в США собирали средства для семей арестованных в СССР членов СЦ ЕХБ. В 1977 г. сын Винса Петр стал членом Украинской Хельсинкской группы. Винс, высланный в США в 1979 г., встречался с Президентом США Дж. Картером и организовал заграничное представительство СЦ ЕХБ в шт. Индиана.

СЦ ЕХБ действовал нелегально до 1989 г. С нач. 90-х г. XX в. СЦ ЕХБ имел общины в России, странах Балтии и др. бывших республиках СССР, а также в США и Канаде. В 2001 г. съезд СЦ ЕХБ принял решение считать свой союз международным и соответственно изменить его название. МСЦ ЕХБ занимается активной миссионерской работой, но его общины по-прежнему не регистрируются, опасаясь «обмирщения», и остаются крайне консервативными. Как правило, они не общаются с представителями других конфессий и с иностранными еднотверцами, максимально ограничивают контакты с государственными органами как с безбожными. Это порождает разного рода конфликты. За годы жизни в подполье у И. сложилось учение о том, что только «гожимая» церковь может быть истинной. В среде И. преобладает негативное отношение к православным, к-рых они считают идолопоклонниками. И. нетерпимы к светской культуре, расценивая ее как греховную, осуждают развлечение и увеселения. Как правило, никто из них не ходит в театр, в домах нет телевизоров.

МСЦ ЕХБ состоит из 15 объединений: Северного, Московско-Приволжского, Курско-Рязанского, Ростово-Донецкого, Уральского, Сибир-





ского, Среднеазиатского, Кавказского, Молдавского, Белорусского, Киевского, Харьковского, Одесского, Западноукраинского, Американского. Наибольшее число членов было отмечено в 1966 г. — 155 тыс. чел., в 1972 г. их насчитывалось ок. 18 тыс. По данным на 1 янв. 2008 г., МСЦ ЕХБ состоял из 2964 церквей и групп, общее количество членов — ок. 68 тыс.

Лит.: История евангельских христиан-баптистов. М., 1989; *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР после второй мировой войны. М., 1995; *Митрохин Л. Н.* Баптизм: история и современность: (Филос.-социол. очерки). СПб., 1997; *Савинский С. Н.* История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1917–1967). СПб., 2001.

**Е. С. Сперанская**

**ИНИЦИАЦИЯ** [лат. *initiare* — посвящать, вводить в культовые таинства; *initiatio* — совершение таинств, мистерий], переход индивида из одного религ. (или социального) статуса в другой и обряд, оформляющий этот переход. Обряды И. называют также посвятельными. Во время обряда И. неофиту сообщаются новые знания, напр. мифы племени, к-рые может знать только взрослый. Религисты различают 3 типа посвящения: обязательные для всех членов общества коллективные обряды, знаменующие переход от детства (юношества) к взрослому состоянию («обряды, связанные с возрастом половой зрелости», «племенные посвящения», «возрастные посвящения»); обряды вступления в тайное об-во, союз или братство; посвящения, подтверждающие мистическое призвание (напр., знахаря). Наиболее распространенный сценарий И. представляет собой символическую смерть посвящаемого и его последующее возрождение в новом качестве с присвоением ему нового (или дополнительного) имени. Во мн. случаях И. сопровождается психологическими и физическими испытаниями (напр., лишением сна, длительным постом, отрубанием пальцев, вырыванием зубов и т. п.). По окончании И. проводятся очистительные обряды (омовение, окропление водой или кровью, окуривание дымом). Прощедший И. получает определенные знаки отличия (скарификацию, татуировку, специфическую одежду).

Лит.: *Gennep A., van.* Les rites de passage. P., 1909; *Eliade M.* Rites and Symbols of Initiation; the Mysteries of Birth and Rebirth. N. Y., 1965; *Turner V. W.* The Ritual Process. Harmondsworth, 1974.

**ИНКАРДИНАЦИЯ** [лат. *incardiniatio* — приписка, назначение на церковную должность], термин канонического права Римско-католической Церкви, означающий акт обязательного включения клирика в состав диоцеза (еп-ства, архиеп-ства), персональной прелатуры, одного из институтов посвященной жизни или обществ апостольской жизни. И. также завершает переход или перевод клирика из прежнего диоцеза или выход из монашеского ордена в юрисдикцию нового правящего епископа (ординария) после получения клириком экскардинации (лат. *excardinatio* — выписка), т. е. исключения из прежнего диоцеза или из монашеской общины в связи с переходом или переводом в др. место служения.

И. восходит к норме древнего церковного права, соединявшего *хиротонию* в священные степени с юридическим актом определения рукополагаемого на конкретную должность к к.-л. церкви. Наиболее явно такой порядок был выражен в 6-м прав. *Вселенского IV Собора*, запрещавшем рукополагать во пресвитера, диакона и возводить в иные степени церковного чина без одновременного назначения рукополагаемого к определенной церкви. С данным установлением в церковном праве также связывался запрет на самовольный переход священнослужителей из одной епархии или прихода в другие и на бродяжничество клириков (Ап. 15; I Всел. 15–16; IV Всел. 5, 10 и др.). Эти нормы неоднократно подтверждались Соборами Зап. Церкви (напр., 17–18-м канонами Аврелианского (Орлеанского) Собора 538 г.) и Римскими папами (напр., в послании папы *Иннокентия I* к еп. Виктрицию Руанскому — Ер. 2. 7 // PL. 20. Col. 475).

На Западе употребление понятия «И.» встречается уже в посланиях папы Римского св. *Григория I Великого*, использовавшего глагол «*incardinare*» в связи с назначением на должности в титульных церквях Рима (*tituli cardinales*), а также на архиепископские и епископские кафедры, напр. в послании папы к еп. *Иакову* от 592 г.: «...in qua [ecclesia] es incardinatus a nobis» (...в какую [церковь] ты был назначен нами) (Lib. 2. Ер. 37 // PL. 77. Col. 575). В сб. формул папской канцелярии «*Liber diurnus*» (VIII в.) глагол «*incardinare*» и существительное «*incar-*

*dinatio*» употребляются в значении «назначать на епископскую кафедру или на более низкую церковную должность»: «*incardinari proprie est alicui Ecclesiae tanquam proprium Sacerdotem, Presbyterum, Diaconum atque etiam Subdiaconum addici*» (быть инкардинированным собственно означает быть приписанным к какой-нибудь церкви в качестве собственного священнослужителя, пресвитера, диакона или же субдиакона) (Cap. III. Tit. 11 // PL. 105. Col. 77).

В сводах церковного права XI–XIV вв. («Декрет» *Бурхарда*, еп. Вормса, «Декрет» *Иво Шартрского*, Декрет *Грациана* и др.) относительно вопросов назначения на церковную должность при рукоположении и перехода священнослужителей в юрисдикцию др. священноначалия использовались, как правило, описательные выражения — «*in civitate [или in ecclesia] ordinare, constituere*» (в город [или в церковь] рукополагать, назначать), «*sine titulo non ordinare*» (без титула не рукополагать), «*alicui ecclesiae addicere*» (к к.-л. церкви предназначать) и др.; существительное «*incardinatione*» или глагол «*incardinare*» употреблялись при этом лишь в единичных случаях, преимущественно в составе посланий папы св. Григория Великого.

В Декрете Грациана представлены каноны, посвященные запрету священнослужителям переходить из одного диоцеза или прихода в другие (Causa 7 quaestio 1, Causae 19, 23, 24, 26, 28 и др.), запрету рукополагать клирика из др. диоцеза и допускать его к служению без письменного согласия его епископа (*littera commendaticia*) или специального папского предписания (Distinctiones 71–72; Causa 9 quaestio 2 pars 1; Causa 21 quaestio 2; ср.: Liber Extra. III 4. 5), запрету рукополагать без одновременного назначения к определенной церкви (Distinctio 70), а также каноны, регламентирующие совмещения церковных должностей путем *комменды* (Causa 21 quaestio 1).

Однако, несмотря на неоднократные канонические предписания, касавшиеся вопросов И., проблема бродячих (*vagi*) клириков, покидавших место служения и зачастую занимавшихся попрошайничеством, продолжала оставаться, в результате чего был принят ряд мер, направленных на искоренение этого явления. Так, *Триденский Собор* постановил (Conc. Trident. Sess. 21.



Decretum de reformatione. Cap. 2), что священнослужителям не приличествует просить милостыню или добывать пропитание к.-л. презренным занятием (*sordidum quaestum*), а также запретил рукополагать секулярных клириков без предоставления *бенефиция*, обеспечивающего достойный уровень жизни (*ad vicium honeste sufficiat*). В случае если клирик желал покинуть вверенный ему приход, он мог получить увольнение у правящего епископа только если имел др. источники дохода (наследство или к.-л. денежные поступления — *patrimonium vero vel pensionem*). Ссылаясь на 6-е прав. IV Вселенского Собора, Тридентский Собор подтвердил запрещение рукополагать клириков без назначения их к к.-л. конкретной церкви или к иному священному месту, а также допускать к служению клириков, покинувших свой приход без санкции их правящего епископа, и странствующих клириков, не имеющих рекомендательных писем (Conc. Trident. Sess. 23. Decretum de reformatione. Cap. 16).

Данные положения Тридентского Собора получили дальнейшее развитие в Римской Церкви, в т. ч. в апостольской конституции «*Speculatores*» папы *Иннокентия XII* от 4 нояб. 1694 г., в постановлении и инструкциях Конгрегации Собора и Конгрегации пропаганды веры, особенно в отношении вопросов перехода секулярных клириков в монашеские ордены, а также рукоположения пресвитеров для миссионерских целей (*ad titulum missionis*). В XIX в. понятия И. и экскардинации окончательно вошли в употребление в каноническом праве католич. Церкви применительно к назначению на церковную должность при рукоположении и переходе (переводе) священнослужителей в юрисдикцию др. священноначалия. В то же время на основе «*Corpus iuris canonici*» появились нек-рые различия и особенности в правилах И. и экскардинации клириков. Так, напр., в регионах, нуждавшихся в активной миссионерской деятельности, получили распространение облегченные условия перевода священнослужителей в пределах провинции при одновременном ужесточении контроля за путешествующими клириками (см. 19-е постановление I Вестминстерского Собора 1852 г.). III пленарный (общаемер.) Балтиморский Собор

(1884) разрешил рукополагать пресвитеров для миссионерских целей в количестве, необходимом для нужд не только собственного еп-ства, но и региона в целом, с тем чтобы при необходимости они могли быть переведены в соседние еп-ства (Title 2 «Of Ecclesiastical Persons». § 7). Вплос. эта практика получила санкцию Папского престола.

В Кодексе канонического права 1917 г. (см. ст. *Codex iuris canonici*) И. (к-рая также представлена в нем синонимом «*adscriptio*» — приписывание) и экскардинация в основном регламентировались канонами 111–117. Согласно Кодексу 1917 г., все клирики с момента принятия 1-й *тонзуры* (т. е. еще до посвящения в низшие церковные чины) приписывались к определенному диоцезу или монашескому ордену и становились подвластны епископу или орденскому начальству (CIC (1917). 111). И. и экскардинация имели бессрочный (*perpetua*) и безусловный (*absoluta*) характер; при переходе или переводе клирика из одного диоцеза в другой, вступлении в монашеский орден или выходе из него он получал от своего ординария грамоту об экскардинации (*litteras excardinationis perpetuae et absolutae*), а от своего буд. епископа — грамоту об И. (*litterae incardinationis perpetuae et absolutae*) (CIC (1917). 112). Письменные подтверждения И. и экскардинации входили в число необходимых документов (*litteras dimisorias*), которыми оформлялся переход или перевод в юрисдикцию др. ординария (CIC (1917). 955 § 1; 957 § 2; 958–967). Законную силу экскардинация приобретала лишь при одновременной И. в др. диоцезе (CIC (1917). 116); испытательный срок в 3 года при И. мог допускаться только в отношении монашествующих священнослужителей, желающих выйти из своего ордена и получивших *индульт* на секуляризацию (возвращение в мир); в этом случае по прошествии испытательного срока они считались инкардинированными в данный диоцез (CIC (1917). 641 § 2). Секулярный клирик, вступавший в монашеский орден, получал экскардинацию из своего диоцеза после принесения им вечных обетов (CIC (1917). 115; 585).

И. и экскардинацию мог осуществлять только правящий епископ или по его специальному поручению генеральный викарий; при вакансии

епископской кафедры более года их мог совершить капитулярный викарий с согласия капитула (CIC (1917). 113). В случае получения клириком в др. диоцезе бенефиция, связанного с обязанностью пребывания (*beneфициum residentiale*), И. и экскардинацией считались согласие на это его епископа или разрешение на бессрочную отлучку из диоцеза, данные в письменной форме (CIC (1917). 114). И. ставилась в зависимость от наличия в диоцезе или монашеском ордене нужды в переходившем клирике и возможности обеспечить ему необходимый доход (CIC (1917). 117 § 1). Новый епископ должен был получить в прежнем диоцезе клирика справки о законности его экскардинации, о его жизни, поведении, образовании, особенно в случае И. клирика-иностранца (CIC (1917). 117 § 2). И. сопровождалась принятием клириком клятвы новому епископу или его представителю в том, что он желал посвятить себя служению новому диоцезу (CIC (1917). 117 § 3; 956). Клирик мог отлучаться из своего диоцеза только с разрешения правящего епископа, к-рый был вправе призвать его назад при наличии законных оснований; ординарий места, в к-ром находился клирик др. диоцеза, при наличии оснований мог отказать ему в разрешении на дальнейшее пребывание (CIC (1917). 144).

*Ватиканский II Собор* в целях развития миссионерской деятельности в декрете «*Presbyterorum ordinis*» объявил о необходимости пересмотра правил И. и экскардинации, «чтобы это древнейшее установление, оставаясь в силе, лучше отвечало современным пастырским нуждам» (CVatII. PO. 10), для чего указал на целесообразность создания «международных семинарий, особых диоцезов или персональных прелатур и других установлений такого рода, к которым пресвитеры могли бы приписываться или в которые они могли бы инкардинироваться на благо всей Церкви, согласно нормам, вырабатываемым для каждого отдельного установления, и при неизменном соблюдении прав местного ординария» (*Ibidem*).

Учитывая эти постановления и некоторые послесоборные реформы, в ныне действующий Кодекс канонического права 1983 г. был внесен ряд изменений, касающихся новых положений об И. и экскардинации (ка-



ноны 265–272). Каждый клирик должен быть инкардинирован в к.-л. диоцез, персональную прелатуру, ин-т посвященной жизни или об-во апостольской жизни, дабы «не допускалось существования клириков неподначальных, или бездомных» (*clerici aserphali seu vagi*) (CIC. 265). В связи с упразднением низших церковных чинов и субдиакона (см. *Иподиакон*) И. клирика производится при рукоположении во диакона (CIC. 266). И. и экскардинация не имеют бессрочного и безусловного характера; при переходе клирика из одного диоцеза в другой он может получить у своего ординария отпускную грамоту об экскардинации, к-рая вступает в силу при получении согласия ординария др. диоцеза на И. (CIC. 267). Допускается переход клириков в иной диоцез на неопределенный срок при сохранении И. в их диоцезе, при этом они могут быть отозваны их правящим епископом по договоренности с ординарием того места, где они находятся (CIC. 271 § 2–3). За исключением случаев подлинной необходимости, правящий епископ не должен отказывать в разрешении на переход тем клирикам, к-рые стремятся в регионы, «страдающие от тяжелой нехватки клира», но предварительно он обязан письменно оговорить их права и обязанности с епископом того места, куда они направляются (CIC. 271 § 1). Клирик, законно перешедший в др. диоцез, по прошествии 5 лет получает в нем И. в силу самого права, если письменно оформит свое желание и не получит отказы от своего прежнего епископа и епископа принявшего его диоцеза (CIC. 268 § 1).

И. и экскардинация осуществляются лишь при наличии обоснованных причин, прежде всего ради пользы диоцеза и блага самого клирика, однако отказ клирику в экскардинации также должен быть обоснованным и может быть обжалован (CIC. 270). Правящий епископ приступает к И. клирика, только если в этом есть необходимость для его диоцеза и имеются условия обеспечения ему достойного содержания (CIC. 269 § 1), а также при наличии законных документов об экскардинации и сведений о жизни клирика из его прежнего диоцеза (CIC. 269 § 2). Просящий об И. клирик обязан подать правящему епископу письменное заявление о желании посвятить себя служению новому диоцезу (CIC. 269

§ 3). Право на И., экскардинацию и переход клирика в другой диоцез принадлежит правящему епископу; в случае вакантности епископской кафедр в течение года это право представляется диоцезному администратору, к-рый принимает решение с согласия коллегии консультантов (CIC. 272).

Аналогичные нормы И. и экскардинации установлены для *Восточных католических Церквей* и регулируются канонами 357–366 принятого в 1990 г. Кодекса канонов Восточных Церквей (*Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*), где вместо термина «И.» используется термин «*ascriptio*» (приписывание).

Ист.: *Corpus iuris canonici* / Ed. A. Friedberg. Lipsiae, 1879–1881. 2 т.; *Acta et decreta Concilii plenarii Baltimorensis tertii*. Baltimore, 1886; CIC (1917); *Документы II Ватиканского Собора*. М., 2004. С. 424–425; CIC.

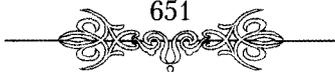
Лит.: *Puza R.* Inkardination // *LexMA*. Bd. 5. Sp. 424–425; *Bondini A.* De incardinatione et ex-cardinatione clericorum // *Ius Pontificium*. R., 1929. N 9. P. 205–213; *Creusen J.* De ex-cardinatione et incardinatione implicita // *Ibid.* 1935. N 15. P. 37–40; *Schmitz H.* Fragen des Inkardinationsrechtes // *Ecclesia et ius: Festgabe f. A. Scheuermann zum 60. Geburtstag* / Hrsg. K. Siepen. Münch., 1968. S. 137–152; *idem.* Die Inkardination im Hinblick auf die Konsoziativen Strukturen // *Das Konsoziative Element in der Kirche: Akten des VI. Intern. Kongr. f. kanonisches Recht* / Hrsg. W. Aymans, K. Th. Geringer, H. Schmitz. St. Ottilien, 1989. S. 701–720; *Ribas J. M.* Incardinación y distribución del clero. Pamplona, 1971; *Colagiovanni E.* Incardinazione ed escardinatione nel nuovo Codice del Diritto Canonico // *Monitor Ecclesiasticus*. R., 1984. T. 109. P. 49–57; *Primetshofer B.* Inkorporation und Inkardination von Ordensklerikern // *Scientia canonum: Festgabe f. F. Pototschnig zum 65. Geburtstag*. Münch., 1991. S. 323–338; *Steinbach J.* Das Inkardinationsrecht: Eine rechtsvergleichende Untersuchung der kodikarischen Normen des CIC und des CCEO aufgrund der konziliären Lehre. Würzburg, 1996; *Каноническое право о народе Божиим и о браке* / Сост.: свящ. И. Юркович. М., 2000<sup>2</sup>. С. 31–32; *Mullaney M. J.* Incardination and the Universal Dimension of the Priestly Ministry: A Comparison Between CIC 17 and CIC 83. R., 2002.

*Е. В. Казбекова*

**ИНКВИЗИЦИЯ** [лат. *inquisitio* — розыск, расследование], судебный институт Римско-католической Церкви, занимавшийся выявлением и искоренением ересей, расследованием деяний, к-рые с католич. т. зр. считались преступлениями против веры и нравственности, а также книжной цензурой. Особые инквизиционные трибуналы действовали в сер. XIII — 1-й пол. XIX в.

**Инквизиционный процесс** — один из видов средневеков. церковного уголовного процесса, к-рый оформляется при папе Римском *Иннокентии III*

(1198–1216) прежде всего для расследования преступлений прелатов, а не для преследования еретиков. Согласно исследованиям В. Трузена, некоторые элементы инквизиционного процесса можно проследить уже в раннем средневековье. Основным видом судопроизводства был известный из римского права обвинительный процесс (*accusatio*), когда дело возбуждалось только в результате открытого обвинения: истец должен был доказать вину подсудимого, после подачи исковой жалобы (*inscriptio*) представив доказательства вины. Аргументами в суде считались признание и очистительная клятва, произнесенные в присутствии тех, кто могли бы подтвердить их (т. е. показания свидетелей). К лицам несвободным или пользовавшимся плохой репутацией применялись *ордали* («Божий суд»). Для рассмотрения преступлений, совершенных клириками, постепенно в раннее средневековье вошел в практику т. н. инфамационный процесс, т. е. расследование дела ординарным судьей, епископом, на основании не иска, а позорящих клирика и соответственно Церковь слухов (*infamia*). В XI–XII вв. как отдельная разновидность выделяются расследования по поданным в письменном виде жалобам и сообщениям о грехах и преступлениях клириков и прелатов (*denunciatio evangelica*; букв. — братское обличение). Аргументами в суде при инфамационном и денунционном процессах служили признание и очистительная клятва. Председатель суда, облеченный духовным саном (как правило, епископ или архиепископ), расследовал дело *ex officio* (в силу занимаемой должности), т. е. мог возбуждать и расследовать дело при отсутствии иска, и имел право запрещать служение ответчика, признанного виновным. Поскольку при таких процессах имели место злоупотребления прелатов, папа Иннокентий III в ходе реформ, направленных на рационализацию церковного законодательства, способствовал объединению разных типов судопроизводства в инквизиционном процессе: расследование могло начинаться как на основании слухов, так и по письменным жалобам, а суд получал возможность использовать материальные доказательства, собранные *ex officio*, т. е. возможность проводить расследование (*contra quos (excessus) tribus*



modis procedi possit, per accusationem videlicet, denunciationem et inquisitionem — Liber Extra. V 3. 31). Очистительная клятва была отнесена ко второстепенным доказательствам, в отношении доказанных преступлений ее применение не требовалось (Liber Extra. V 34. 12–15), применение ордалий запрещалось (Liber Extra. V 31. 10).

Инквизиционный процесс, получивший развитие в ряде папских декреталий 1198–1213 гг. (Liber Extra. III 12. 1; V 1. 17; 3. 31–32; 34. 10) и утвержденный в 1215 г. 8-м каноном Латеранского IV Собора (Mansi. T. 22. Col. 994–995), рассматривался как дисциплинарный и был направлен против злоупотреблений прелатов, прежде всего против *симонии* (Иннокентий III настаивал на том, чтобы обвиняемым оставались открытыми все возможности для защиты, а наказания по суду носили в основном экономический или адм. характер, напр. перевод уличенного в злоупотреблении в монастырь с более строгим уставом, временный запрет на служение), и в этом смысле стал одним из инструментов в борьбе за укрепление папской власти в католической Церкви. Против еретиков его начали применять позже в сокращенном и измененном виде (суммарный процесс); для такого процесса были характерны смешение функций судьи, обвинения и защиты, презумпция виновности обвиняемого, тайный (в стенах судебных канцелярий) характер судопроизводства; дело решалось на основе письменных материалов предварительного следствия, часто даже в отсутствие обвиняемого, все действия судьи и показания также протоколировались ввиду возможности апелляции. Присущая этому типу судебного процесса система формальных доказательств, среди которых основным считалось признание обвиняемого, объясняла применение пыток (узаконены буллой «Ad extirpanda» (1252) папы Римского *Иннокентия IV*); иногда пытке подвергались и свидетели.

Инквизиционный процесс стал использоваться и в светском судопроизводстве (прежде всего в уголовном — см., напр.: *Тогоева О. И.* «Истинная правда»: Языки средневек. правосудия. М., 2006). Влияние инквизиционного процесса проявилось в Мельфийских констигциях (1231) имп. *Фридриха II* Штауфена,



T. 21. Col. 843). Собор в Туре (1163) объединил требования тюремного

Трибунал инквизиции.  
Худож. Ф. Гойя. 1812–1819 гг.  
(Музей Королевской академии  
изобразительных искусств  
Сан-Фернандо, Мадрид)

заклучения и конфискации имущества (Mansi. T. 21. Col. 1177–1178).

а потом распространилось в северопитал. коммунах, затем на Пиренеях и во Франции.

Лит.: *Naz R.* Inquisition // DDC. T. 5. Col. 1418–1426; *Trusen W.* Der Inquisitionprozess: Seine historischen Grundlagen und frühen Formen // ZSRG. K. 1988. Bd. 74. S. 168–230; *idem.* Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozess: Fragen der Abgrenzung und Beeinflussung // Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft: FS z. 65. Geburtstag v. P. Mikat. B., 1989. S. 435–489; *idem.* Inquisitionprozess // LexMA. Bd. 5. Sp. 441–442.

**Учреждение И.** Активное использование в сер. XIII в. католич. Церковью инквизиционных трибуналов было связано с необходимостью поиска и уничтожения групп еретиков как во Франции, где они после разгрома *катаров* в ходе т. н. альбигойских войн (1208–1229; см. ст. *Альбигойцы*) существовали подпольно, так и в Италии. К этому времени католическая Церковь ужесточила отношение к еретикам: практиковавшееся с раннехристианской эпохи отлучение еретиков от Церкви (см., напр., постановления Реймского Собора (1049): «...et quia novi haereticis in Gallicanis partibus emergerant, eos excommunicavit» — Mansi. T. 19. Col. 742) в нач. XII в. было дополнено требованием к светским властям взять на себя розыск еретиков (Тулусский Собор (1119) — Mansi. T. 21.

а в канонах Латеранского III Собора (1179) содержался призыв к светским властям вести военные действия против еретиков, за участие в борьбе с ересями обещалась 2-летняя *индальгенция*, а бездействовавшим угрожало быть приравненными к отступникам от католич. веры (Mansi. T. 22. Col. 231–233). Была предпринята попытка возложить на местных епископов розыск и преследование еретиков. После встречи в Вероне папы Римского *Луция III* и имп. *Фридриха I Барбароссы* (1184), когда был поднят вопрос об организации совместной борьбы светской власти и Церкви против массовых еретических выступлений, папа буллой «Ad abolendam» обязал архиепископов и епископов не только отлучать еретиков от Церкви, публично объявляя об этом во время определенных праздничных церемоний, но и производить розыск еретиков: 2–3 раза в год объезжать епископства и посещать там подозрительные места, опрашивать местных жителей, к-рые должны были под присягой сообщить все, что они знают о еретиках. Нарушители клятвы приравнивались к еретикам, а епископы за 3-летнее невыполнение этих предписаний лишались кафедры.

Попытки Папского престола заставить епископов заниматься розыск-



Св. Доминик  
в споре с катарами.  
Худож. Андреа да Фиренце.  
Ростись капеллы  
ц. Санта-Мария Новелла  
во Флоренции. 1366–1368 гг.

Col. 226–227). На Реймском Соборе 1157 г. было принято решение об изгнании и о клеймении еретиков и пожизненном заключении проповедников еретических учений (Mansi.

ком еретиков продолжались и позднее: в посвященном борьбе с ересями 3-м каноне IV Латеранского Собора содержался призыв, обращенный к архиепископам и епископам, к «постоянной бдительности» в деле очищения еп-ств от «еретической



скверны»; пренебрегающим этой задачей грозило каноническое наказание вплоть до снятия с должности (*Mansi*. Т. 22. Col. 986–990).

Дело выявления и искоренения ересей, возложенное на прелатов, оказалось неэффективным как по причине занятости епископов пастырскими обязанностями, так и ввиду их связи с местным населением и светскими правителями и соответственно невозможности беспристрастного искоренения ересей. С кон. XII в. предпринимались попытки поручить розыск еретиков папским легатам, независимым от местных связей и интересов. В письмах папского легата кард. Петра, расследовавшего дела еретиков в Лангедоке в 1178 г., рассказывается о том, как он разоблачил неск. альбигойцев, отлучил их от Церкви, проклял и призвал графа Тулузского изгнать их из своих владений (*Petrus, card. Epistolae* // PL. 199. Col. 1120–1124). Особую известность получила деятельность папских инквизиторов премонстранта *Конрада Марбургского* в Германии (назначен в 1227) и доминиканца Роберта Бугра (Болгарина) в Лангедоке (назначен в 1233), в посл. в Шампани, в Пикардии и во Фландрии. Оба были раскаявшимися катарами и стали известны своей жестокостью в борьбе с бывшими единоверцами (в 1239 по приговору Роберта Бугра в замке Монт-Эме (Шампань) за один раз было сожжено 183 чел.). Папские инквизиторы действовали в тесном союзе со светскими и с местными церковными властями: Конрада Марбургского поддерживал епископ Хильдесхаймский, Роберта Бугра — франц. кор. *Людвиг IX Святой* (хотя, вероятно, именно по настоянию короля в 1239 папа *Григорий IX* отстранил инквизитора от должности и приговорил к тюремному заключению).

В 1233 г. папа Григорий IX поручил расследование дел, связанных с ересями и преследованием вероотступников, *доминиканцам*, в 1254 г. папа Иннокентий IV буллой «*Licet ex omnibus*» от 30 мая разделил И. на доминиканскую и францисканскую. Эти монашеские ордены представлялись идеальными кандидатами в деле разыскания еретиков в силу независимости от местных церковных иерархов и растущей — благодаря исповедуемым этими орденами принципам бедности, бескорыстия и аскезы — популярности в народе, к-рая могла соперничать с популяр-

ностью еретических проповедников и должна была обеспечить содействие населения в разыскании еретиков. Хотя в делах о ересях доминиканцы и францисканцы получили юрисдикцию, аналогичную юрисдикции епископских судов, местные епископы также сохраняли ответственность за искоренение ересей: они должны были сотрудничать с инквизиторами и ратифицировать инквизиционные приговоры, прежде всего те, согласно к-рым еретики приговаривались к тюремному заключению и к смертной казни. Инквизиторы наделялись обширными полномочиями: отвечавшие непосредственно перед папой Римским, они не подчинялись ни местным церковным властям, ни папским легатам; руководство ордена могло воздействовать на них только как на монахов, но не как на инквизиторов. Инквизиторские полномочия давались пожизненно, и к кон. XIII в. сместить инквизиторов с должности или отлучить их от Церкви стало практически невозможно. И. были подсудны все; однако в случае осуждения монархов, епископов и папских нунциев решение могло быть принято только Римским папой.

К сер. XIII в. в каноническом праве окончательно оформилось положение о том, что для приведения приговора о смертной казни в исполнение осужденные еретики должны передаваться светским властям, а последние обязаны прилагать все усилия для истребления еретиков, выявленных Церковью. В случае отказа от исполнения этих обязанностей светский правитель отлучался от Церкви, на его владения налагался *интердикт*, его вассалы освобождались от присяги, а земли передавались тем, кто были готовы преследовать еретиков (3-й канон IV Латеранского Собора; булла папы Григория IX «*Excommunicamus*» от февр. 1231).

В светском законодательстве санкции против еретиков, содержащиеся уже в Кодексе Феодосия (V в.) (СТh. XVI 5) и сохранившиеся в составе законов варварских королей, основанных на этом Кодексе, в XII в. также получили развитие. В «Кларендонских постановлениях» (1166) англ. кор. Генриха II ереси объявлялись вне закона, укрывателям еретиков грозило разрушение домов. В 80–90-х гг. XII в. появились антиеретические законы в испан. коро-

левстве Арагон, предписывавшие изгнание, конфискацию собственности и казнь для еретиков, а также штрафы для тех, кто сочувствуют им. В 1199 г. папа Иннокентий III декретом «*Vergentis in senium*» приравнял ересь к измене и оскорблению величия государя (*crimen laesae maiestatis*), что во мн. странах каралось смертной казнью. Так, согласно Падуанскому эдикту (1224) и Мельфийским конституциям имп. Фридриха II Штауфена, действовавшим в Сев. Италии и на Сицилии, еретики приговаривались к сожжению на костре. Решением судьи это наказание могло быть заменено вырыванием языка. В 1238 г. эта норма (без возможности замены более мягким наказанием) была распространена на германские земли, а затем вошла в Саксонское и Швабское зеркала. В 1226 г. французский кор. Людовик VIII предписал карать еретиков лишением прав и конфискацией имущества, а к 1270 г. в качестве основной меры наказания утвердилось сожжение (*Etablissements de St. Louis*, 1269).

Буллы папы Римского Иннокентия IV «*Ad extirpanda*» от 15 мая 1252 г., адресованная городам Ломбардии, Тревизской марки и Романьи, предусматривала организацию в городах советов для борьбы с ересью из 12 «честных мужей» (*boni viri*), которых назначали епископ и приоры нищенствующих орденов в этой местности. Согласно постановлению, подеста и правители городов, отказывавшиеся бороться с еретиками, не имели права оставаться на своей должности. В булле содержалось требование вписать законы против еретиков в статуты итал. городов-коммун (требование будет повторено папой *Климентом IV* в 1266). Т. о., согласно документу, в еп-ствах создавались постоянные инквизиционные трибуналы.

**Инквизиционный трибунал** состоял из 1 или 2 инквизиторов, назначаемых папой Римским или уполномоченным для этого папским легатом из числа монахов-пресвитеров, достигших 40 лет, благочестивого образа жизни и с богословским или юридическим образованием, местного епископа или его представителя, а также 12 чел., известных добропорядочным поведением (*boni viri*). Решения принимались коллегиально, но правом решающего голоса обладали инквизиторы. В помощь им



назначались комиссары, которых направляли в отдаленные районы, 2 нотариуса и писцы, они вели документацию. Инквизиционное судопроизводство отличалось скрупулезностью



Св. Доминик,  
сжигающий еретические книги.  
Худож. А. Г. де Берругете. Ок. 1500 г.  
(Прадо, Мадрид)

и обширностью документации: материалы, собранные в ходе инквизиционного процесса, спустя годы можно было использовать против тех же или др. обвиняемых.

Инквизиционное разбирательство в новом месте начиналось с приезда инквизитора и набора штата трибунала. При необходимости строились здания для заседаний судей и тюрьмы. Тогда же объявлялся т. н. срок милосердия (*tempus gratiae*), т. е. период от 15 до 40 дней, когда еретики могли добровольно раскаяться в своих грехах, выдать сообщников и получить за это смягчение приговора, а «добрые христиане» под страхом отлучения от Церкви должны были донести инквизитору обо всем, что им известно о местных еретиках. Для открытия процесса было достаточно одинаковых показаний 2 свидетелей, имена к-рых не оглашались, чтобы избежать мести (в то же время анонимность свидетелей создавала условия для злоупотреблений). Получив достаточно информации, трибунал начинал допрос подозреваемых, которые должны были, не зная, в чем именно их обвиняют, доказать свою невиновность; неавка по

вызову инквизитора приравнивалась к признанию вины. Минимальный возраст обвиняемого И. составлял 14 лет для мальчиков и 12 — для девочек. Кроме того, И. судила умерших (эксгумируя и сжигая их останки) и беглых еретиков (*in effigie*, в изображении).

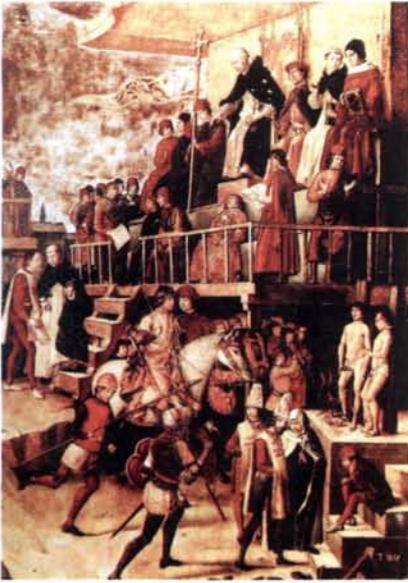
В ходе расследования дела допрос обвиняемого мог проводиться с применением пыток. Буллой «*Ad extirpanda*» папа Иннокентий IV узаконил пытки при расследовании дел по обвинению в ереси, приравняв еретиков, «убийц своих душ и осквернителей Господних таинств и веры Христовой», к разбойникам и грабителям, которых подвергали пыткам в светских судах. Однако при применении пытки запрещались нанесение тяжелых увечий (лишение к. л. конечности), убийство человека и пролитие крови, поэтому применялись такие пытки, как растяжение тела и разрыв мускулов (дыба), зажимание тех или иных органов (колдки, гаррота (железный ошейник), тиски для пальцев, «испанский сапожок»), раздробление суставов, а также пытки водой, огнем и каленым железом. Пытку разрешалось применять лишь единожды, но это указание, как правило, обходили, объявляя каждую новую пытку продолжением предыдущей. Иногда практиковались пытки свидетелей.

Одной из особенностей инквизиционного судопроизводства было привлечение неограниченного числа свидетелей обвинения. Если в светских и церковных судах некие категории населения (слуги и иные зависимые люди, проститутки, дети, соучастники преступления) не имели права выступать свидетелями, то инквизиторы принимали показания всех, кроме «смертельных врагов» обвиняемого. Поскольку обвиняемому не сообщались не только обвинения, но и имена тех, кто дал против него показания, единственным эффективным способом защиты оставался отвод наибольшего числа возможных свидетелей обвинения путем доказательства их «смертельной вражды» к обвиняемому. Подозреваемый имел право взять адвоката, но последний мог быть сочтен сочувствующим ереси и мог сам оказаться под следствием. Кроме того, инквизиторы могли затребовать у адвоката всю информацию, полученную от клиента, и даже заставить его выступить свидетелем обвинения.

Существовала также возможность апелляции к папе, но фактически к этому могли прибегнуть лишь состоятельные и высокопоставленные обвиняемые.

Оправдание подозреваемого в ереси без рассмотрения дела Римским папой было невозможно. В случае сомнительного обвинения (*suspicio levis*), если обвиняемый не признавал за собой никакой вины и публично исповедовал католич. веру, выносился вердикт «обвинение не доказано». Абсолютное большинство привлеченных И. к суду, признав свою вину и раскаявшись, были возвращены в лоно католич. Церкви. Во искупление грехов на них налагались различные *епитимии* (посты, дополнительные молитвы, паломничество к св. местам); применялись позорящие наказания (ношение особой одежды, публичное бичевание), но со временем телесные наказания стали заменяться штрафами. Самым суровым наказанием, налагаемым И., было тюремное заключение, которое сопровождалось конфискацией имущества (из него брались средства на содержание еретика в тюрьме). Смертных приговоров И. не выносила, поскольку, согласно канонической традиции, Церковь не должна проливать кровь. В случае тяжелых обвинений с представлением доказательств вины (*suspicio violens*) от обвиняемого требовали отречения от заблуждений (*abjuratio*). Тех, за кем трибунал признавал доказанность совершенного преступления особой тяжести, а также еретиков, упорствующих в своих заблуждениях или вторично впавших в ересь (*relapsi*), «отпускали» из лона католич. Церкви, т. е. передавали светской власти, к-рая должна была привести приговор в исполнение (чаще всего это была казнь через сожжение).

Поскольку решение по делу принималось коллегиально, то из-за необходимости собирать совещания, а также из пропагандистских соображений приговоры выносились, оглашались и приводились в исполнение не по одному, по мере рассмотрения дел, а группой, в ходе специальной торжественной церемонии, получившей название «*sermo generalis*» (общая проповедь — основным элементом этой церемонии была речь инквизитора перед обвиняемыми и всеми присутствующими) или «*actus fidei*» (дело веры; более известно в португ. пер. — *auto da fe*



Аутодафе.  
Худож. П. Берриозгойти. Ок. 1495 г.  
(Прадо, Мадрид)

(см. *Аутодафе*)). Церемония проводилась в воскресенье на одной из центральных площадей города и состояла из покаянного шествия еретиков, проповеди инквизитора, отречения еретиков от заблуждений и их «примирения» (*reconciliatio*) с католич. Церковью или «отпущения» нераскаявшихся еретиков, т. е. передачи светской власти. Присутствие на подобной церемонии вознаграждалось 40-дневной индульгенцией.

Инквизиционными трибуналами рассматривались также дела по обвинению в магии, колдовстве, астрологии, сатанизме и т. п. Отдельные процессы против чародейства регулярно проходили в разных странах, но систематическая т. н. охота на ведьм началась после буллы папы Римского *Иннокентия VIII* «*Summis desiderantes affectibus*» (1484), признававшей существование ведьм и возлагавшей их преследование на И. На герм. землях в охоте на ведьм отличились инквизиторы Генрих Инститорис и Якоб Шпренгер, написавшие в 1486 г. систематический труд о ведьмах, об их связях с дьяволом, о способах их обнаружения и уничтожения — «Молот ведьм» (*Malleus Maleficarum*, Spreyer, 1487). Этот трактат стал учебником для инквизиторов в этой области и впоследствии неоднократно переиздавался.

**И. в странах Европы. Франция.** Доминиканская И. была создана и наделена обширными полномочиями для борьбы с северофранц. ересью *вальденсов* и широко распространив-

шейся в Юж. Франции ересью альбигойцев. После крестовых походов против альбигойцев, расправы над ересиархами и их покровителями и захвата основных оплотов еретиков в 1209–1244 гг. количество еретиков значительно уменьшилось, но ересь не исчезла полностью. В Лангедоке была создана сеть трибуналов; центральный из них, в Тулузе, в 1307–1323 гг. возглавлял доминиканец Бернар Ги, автор руководства для инквизиторов «Ведение розыска еретической скверны» (*Practica inquisitionis heretice pravitatis*), где описывались основные ереси того времени и давались указания, как преследовать еретиков, обнаруживать их, допрашивать и т. д. Сохранились собрания записи допросов, к-рые могут служить историческим источником сведений как об инквизиционном судопроизводстве, так и о мировоззрении еретиков (напр., «Регистр Жака Фурнье», 3 тома документов инквизиционных слушаний в графстве Фуа — *Le Registre de l'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamier* (1318–1325) / Ed. J. Duvernoy. Toulouse, 1965. 3 vol.).

В Сев. Франции инквизиторская активность доминиканцев началась с 1233 г. и была связана с именем Роберта Бугра. И. встречала пассивное сопротивление епископов, но пользовалась поддержкой, в т. ч. финансовой, французский кор. Людовика IX Святого, прежде всего на территории королевского домена. В сер. XIII в. рядом папских постановлений была проведена реорганизация доминиканской И. в Юж. и Сев. Франции. Так, к 1266 г. все инквизиторы, включая членов трибуналов в Лангедоке, были подчинены парижскому провинциалу доминиканского ордена. Помимо вальденсов и катаров франц. И. преследовала отступников в иудаизме, с 20-х гг. XIV в. — бегардов и *бегинок*, *свободного духа братьев*, *спиритуалов*, составлявших радикальное крыло францисканцев, и др. Со 2-й четв. XIV в. деятельность франц. И. стала менее активной, чем в предыдущие годы, из-за сокращения числа еретиков в связи с уничтожением основных очагов альбигойской ереси, из-за финансовой убыточности (конфискация имущества осужденных перестала покрывать затраты), а также из-за тягот *Столетней войны* (1337–1453). Кроме того, слабость папства в период «*Авиньонского пленения*

*пап*» (1309–1378) и последовавшая за ним *схизма в католической Церкви* (1378–1417) способствовали подчинению доминиканской И. франц. короне: из-за конфликтов с местной королевской администрацией (сенешалами) инквизиторы обращались за помощью к королю и со временем стали нуждаться в постоянном покровительстве монарха и Парижского парламента. Имели место назначения инквизиторов королем, а не Римским папой.

Франц. И. участвовала в крупных средневек. политических процессах: против ордена *тамплиеров*, обвиненного в ереси (в 1307–1314) и уничтоженного по политическим и финансовым причинам, и против *Жанны д'Арк* (в 1431), обвиненной в ереси по заказу англичан.

**Италия.** В Сев. Италии (Ломбардии), в частности в Милане, находилась один из центров катарской ереси; здесь также получила распространение ересь вальденсов, а в кон. XIII — нач. XIV в. под влиянием францисканцев-спиритуалов возникли многочисленные еретические движения: *фратичелли* и т. н. апостольских братьев, сторонников *Дольчино*. Политическая раздробленность итал. гос-в и постоянные конфликты между *гвельфами* и *гибеллинами*, сторонниками Римского папы и герм. императора, осложняли организацию регулярного преследования еретиков в Италии. В нач. 30-х гг. XIII в. папа Григорий IX поручил розыск еретиков представителям нищенствующих орденов, и нек-рые инквизиторы проявили чрезвычайную активность, работая с продуктивностью трибуналов (напр., мученически погибший в 1252 инквизитор Ломбардии Петр Веронский (впосл. канонизирован Римско-католической Церковью)). В 1231 г. имп. Фридрих II ввел И. на Сицилии. В 1252 г. Иннокентий IV обязал всех светских правителей в Италии включить в законодательные своды положения о преследовании еретиков (булла «*Ad extirpanda*»). Действия светских властей в борьбе с еретиками должны были контролироваться нищенствующими орденами. Полуостров был поделен между 2 орденами: в Ломбардии и Генуе делами И. ведали доминиканцы, а в Центр. и Юж. Италии — францисканцы. В 1268 г., при кор. Карле Анжуйском, И. была учреждена в Неаполитанском королевстве, в 1288 г. — в Венеции. В XIV–XV вв.

размах деятельности И. в Италии, как и во Франции уменьшается. В статутах Миланского герцогства с 1343 по 1495 г. об И. не упоминается ни разу; в нек-рых др. итал. гос-вах она была полностью подчинена светской власти (в Венеции, в Королевстве обеих Сицилий).

**Испания.** В Арагонском королевстве, где существовали очаги катарской и вальденской ересей, по инициативе доминиканца, канониста и королевского духовника *Раймунда Пеньяфортского* в нач. 30-х гг. XIII в. началось регулярное преследование еретиков силами представителей католич. Церкви и светских чиновников, к-рых назначали соответственно епископы и королевские наместники. В 1238 г. в Арагоне и Наварре была введена постоянная И. по южнофранц. модели, порученная доминиканцам и францисканцам. Наваррская И. вскоре была подчинена арагонской. В XIV в. И. занялась преследованием спиритуалов, что стало причиной затяжных конфликтов между доминиканцами и францисканцами. Со 2-й пол. XIV в. в арагонской И. наблюдается организационная нестабильность трибуналов, частые конфликты с королем и аристократией. Верховный инквизитор Арагонского королевства Николай Эймерик в трактате «Путь инквизиторов» (*Directorium Inquisitorum*, 1376) систематизировал процедуру инквизиционного сыска; эта систематизация легла в основу всех позднейших компиляций.

**Германия.** Необходимость преследования еретиков возникла в нач. XIII в., когда в Страсбурге была обнаружена община вальденсов, помимо них в XIII–XV вв. в Германии преследованию подвергались бегарды и бегинки, братья свободного духа, люцифериане, *флагелланты* и др. Регулярная доминиканская И. в Германии не вводилась, что объясняется как отсутствием поддержки со стороны центральной власти в связи с постоянным конфликтом пап и императоров, так и противодействием имперского епископата, не желавшего уступать часть своих полномочий доминиканцам, а также раздробленностью империи, когда любая инициатива со стороны папы и даже императора должна была получить поддержку всех крупных светских и церковных князей империи. Наиболее удачными для нем. И. были 1369–1378 годы, когда имп.

Карл IV обязал все светские и церковные власти содействовать доминиканским инквизиторам, однако и в этот период постоянные трибуналы и тюрьмы учреждены не были. Отсутствие в Германии к нач. XVI в. оформившегося института И. традиционно считается одним из факторов, обусловивших успех Реформации на герм. землях.

**В Чехии** И. введена по королевскому запросу с целью противостоять распространившейся ереси вальденсов. В 1257 г. в Чехию были направлены 2 инквизитора-францисканца. В XIV в. папы *Иоанн XXII* и *Бенедикт XII* неоднократно направляли туда доминиканцев и францисканцев с инквизиторскими полномочиями, однако И. там не утвердилась, и преследование еретиков осуществлялось силами епископата. Когда в кон. XIV в. в Чехии возникло движение последователей Джона *Уиклифа*, при Пражском ун-те сформировался кружок гуманистов и получило широкое распространение движение гуситов, епископская И. оказалась неэффективной. Инквизиционные процессы над Яном *Гусом* и *Иеронимом Пражским* были проведены на *Констанцском Соборе* (1414–1418), затем борются с гуситами и *моравскими братьями*, учение к-рых распространилось по Чехии, Моравии, Венгрии и Польше, приезжали инквизиторы из Италии (напр., *Иаков из Марки* в 1435–1439).

**«Новая» И. в Испании и Португалии.** После искоренения южнофранц. и итал. ересей наблюдался нек-рый спад активности И.: мн. трибуналы были закрыты, другие почти бездействовали. Активизация деятельности И. была связана с введением «новой» И. в пиренейских королевствах в кон. XV в., главным отличием к-рой был ярко выраженный гос. характер. Во время евр. погромов в Кастилии и Арагоне в 1391 г. в результате насильственных массовых крещений образовалась многочисленная группа крещеных евреев (конверсо, или маранов), к-рых небезосновательно подозревали в тайном следовании иудаизму (в криптоиудаизме, «Моисеевой ереси»). На основании обвинений в том, что конверсо лишь внешне приняли христианство и тайно соблюдали предписания своей религии, на Толедском Соборе 1499 г. было принято постановление, согласно к-рому им запрещалось занимать гос. посты и высту-

пать в суде обвинителями «старых» христиан. Однако папа Римский *Николай V* буллой «*Humani generis inimicus*» (1449) подтвердил равенство в правах «старых» и «новых» христиан. В ответ на буллу папы Николая V кор. Кастилии Энрике IV своей властью назначил первых инквизиторов. С согласия папы Римского *Сикста IV*, в 1478 г. установившего И. в Кастилии и Арагоне, право назначения инквизиторов перешло в ведение испан. правителей *Фердинанда V* и *Изабеллы I* (в 1496 они получили от папы Римского *Александра VI* титул «католические короли» (*Reyes Católicos*)). В 1481 г. в Севилье состоялось 1-е аутодафе.

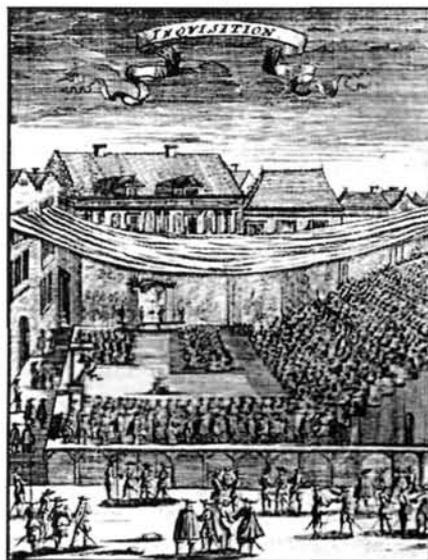
«Новая» И. в Испании по специфике управления отличалась от «старой», доминиканской И. В распределении доходов и назначении инквизиторов испан. монархи доминировали над Папским престолом, поэтому «новая» И. иногда называется также «королевская». Руководящим органом, учрежденным в 1483 г., стал Совет верховной и генеральной И. (*Consejo de la Suprema y General Inquisición*), состоявший из 6–10 членов, назначаемых короной. Совет возглавлял генеральный (или великий) инквизитор, к-рого назначал король и утверждал в должности Римский папа. Первым генеральным инквизитором стал доминиканец *Томас Торквемада* (1483–1498). С 1507 по 1518 г. было 2 генеральных инквизитора — для Кастилии и для Арагона. Функции Совета заключались в том, чтобы контролировать работу инквизиционных трибуналов, ограждать их от вмешательства местных властей, издавать общие правила и распорядиться финансовыми средствами, которые пополнялись за счет конфискованного имущества осужденных еретиков, штрафов и выплат за смягчение наказания; эти средства распределялись между И. и королевской казной. Первые трибуналы открылись в 1481 г. в Андалусии (в Севилье и Кордове); в кон. XV — нач. XVI в. были созданы еще 9 трибуналов в Кастильском королевстве (в Толедо, Льерене, Мурсии, Вальядолиде, Куэнке, Лас-Пальмасе, Логроньо, Гранаде, Сантьяго-де-Компостела), 4 в королевстве Арагон (в Сарагосе, Валенсии, Барселоне и на Мальорке), а также на Сицилии и Сардинии. В кон. XVI — нач. XVII в., с оформлением обширных колониальных владений, открылись трибу-

налы в Новом Свете: в Лиме и Мехико (1569) и в Картахене (в совр. Колумбии, 1609).

Деятельность испанской И. имела целью прежде всего искоренение криптоиудаизма. До сер. XVI в. конверсо составляли ок. 90% всех жертв трибуналов. В выявлении ереси трибуналы использовали специальное руководство, где были перечислены 37 признаков «Моисеевой ереси» (омовение рук перед едой и молитвой, смена одежды в субботу, отказ от мяса, отказ от исповеди, зажигание субботних свечей, отказ от разжигания огня в субботу и в дни евр. праздников и др.). Изгнание евреев из Испании в 1492 г., мотивированное вредным влиянием, которое они оказывали на конверсо, привело к сокращению криптоиудейских практик (в частности, к отказу от обрезания и обязательного потребления кошерных продуктов): конверсо были лишены поддержки евр. общин, доступа к евр. книгам, консультаций с раввинами, языковой практики и т. д. В условиях преследований королевской властью и И. криптоиудаизм постепенно сходит на нет: к кон. XVI в. процент дел против конверсо сократился. Однако в 1580 г., после вхождения Португалии в состав Испании, испан. И. стала активно заниматься португ. криптоиудеями, которые бежали в Испанию от более жестоких гонений португ. И. Сокращение процессов против криптоиудеев, вызванное тем, что последние были уничтожены, эмигрировали или ассимилировались, происходило уже в XVIII в. одновременно со спадом деятельности И.

Др. крупной группой, преследуемой испан. И., были мориски — крещеные мусульмане, чья численность возросла после насильственного обращения в христианство всех мавров Кастилии (1502) и Арагона (1526). И. стала особенно активно заниматься морисками с 1568 г., когда те подняли восстание в Андалусии, подавленное лишь через 2 года, и до 1609 г., когда они были изгнаны из Испании.

Кроме «новых» христиан евр. и мусульм. происхождения испан. И. в XVI–XVII вв. занималась преследованием немногочисленных в Испании протестантов, концентрировавшихся в основном в Севилье и Вальядолиде, сторонников мистического движения *аломбрадов* («просвещенных»), гуманистов, в т. ч. последователей *Эразма Роттердамского*,



Инквизиция в Португалии.

Худож. И. Д. Цуннер.

Гравюра из кн. А. М. Mallet «Description de l'Univers». Frankfurt, 1685  
(частное собрание, Лиссабон)

а также тех, кто подозревались в приверженности народным суевериям, магическим практикам и сатанизму (ведовству и колдовству). В XVIII в. деятельность И. была направлена против просветителей и масонов. За время существования И., по данным имевшего доступ к ее архивам историка Х. А. Льоренте, были «отпущены», т. е. переданы светской власти и казнены через сожжение, ок. 30 тыс. чел., сожжены «в изображении» ок. 17 тыс. чел., получили «примирение» с католич. Церковью (т. е. приговорены к тюремному заключению, галерам, работе на рудниках, проживанию в определенных городах, епитимиям и штрафам) ок. 300 тыс. чел. Кроме преследования еретиков испан. И. занималась регулярным изданием списков запрещенных книг (в 1551, 1559, 1583 и т. д.; об офиц. рим. списках см. *Индекс запрещенных книг*), куда попадали сочинения гуманистов, переводная протестантская лит-ра, художественная лит-ра (напр., сочинения Лопе де Веги), переводы Библии на народные языки (в частности, перевод Песни Песней, сделанный гуманистом Луисом де Леоном с древнеевр. яз.).

В XVIII в. с критикой И. выступали сторонники рациональной философии и Просвещения, а испан. монархи стали демонстрировать пренебрежение к ней: кор. Филипп V отказался присутствовать на аутодафе, по традиции приуроченном к его восшествию на престол, и впосл.

испан. Бурбоны не посещали подобных церемоний. К кон. XVIII в. инквизиторы потеряли право преследовать вольнодумцев и вообще кого-либо, за исключением еретиков, а также подвергать аресту подозреваемых до того, как их вина будет доказана. Деятельность И. свелась к книжной цензуре. Испан. И. была отменена Жозефом Бонапартом в 1808 г., восстановлена кор. Фердинандом VII в 1814 г., а затем окончательно упразднена в 1834 г. декретом регентши Марии Кристины. Последнее аутодафе, завершившееся передачей осужденного светской власти, прошло в Валенсии 29 сент. 1826 г.

Негативная оценка деятельности И. в Испании раннего Нового времени стала важнейшим компонентом «черной легенды» (*leyenda negra*), к-рая сложилась под влиянием евреев и конверсо, эмигрировавших из страны и способствовавших почитанию своих единоверцев как мучеников И., а также испан. протестантов-эмигрантов, жителей неиспан. владений испан. короны (Сицилии, Неаполя, Нидерландов, Англии при *Марии* Тюдор, к-рая была супругой кор. *Филиппа II* Испанского), возмущавшихся введением в своих странах И. или опасавшихся такового. Просветители XVIII в. выступали с критикой в адрес И., видя в ней воплощение средневек. предрассудков, обскурантизма, диктата католич. Церкви. Сами испанцы в кон. XIX в. были склонны объяснять экономический и политический упадок своей страны грехами И., которая якобы уничтожила городскую буржуазию в лице конверсо и морисков, испортила отношения с протестант. странами и т. д. Совр. исследователи (напр., Г. Камен) опровергают распространенные мифы об И.: о ее силе над испан. народом, о ее всеобщей цензуре душила испан. культуру.

Португ. И. была учреждена по примеру испанской. С 1515 г. португ. монархи пытались добиться от Папского престола буллы на введение И. в стране, мотивируя запрос присутствием в католич. стране многочисленной общины конверсо, очевидно сохранивших приверженность своей прежней религии. Эта община образовалась в результате насильственного крещения в 1497 г. всех евреев, оставшихся в стране после изгнания евреев из Португалии в 1496 г., в т. ч. эмигрантов из Испании. Посланцы

этой общины информировали Римский престол о факте насильственного крещения. Получив эти сведения и обнаружив активное сопротивление конверсо введению И., папы медлили с изданием соответствующей буллы. Хотя 1-е аутодафе в Лиссабоне прошло в 1540 г., только в 1547 г. была обнародована папская булла, согласно к-рой в Португалии создавался инквизиционный трибунал по испан. модели с определенной независимостью от Рима: генеральный инквизитор, назначающий инквизиторов на местах и являющийся высшей апелляционной инстанцией по приговорам локальных трибуналов, был ограничен в своих полномочиях Верховным советом св. службы (Conselho Geral do Santo Ofício), члены которого назначались королем. Время от времени португ. конверсо удавалось с помощью крупных взяток смягчать инквизиционную политику: в 1605 г. община купила всеобщую амнистию за все прошлые прегрешения. Португ. И. имела 4 трибунала: в Лиссабоне, Эворе, Коимбре и с 1561 г. в Гоа (Индия).

К кон. XVII в. деятельность португ. трибуналов ужесточилась: был принят закон, согласно к-рому у осужденных еретиков отнимали детей для воспитания их в католич. вере. Как и в Испании, португ. конверсо либо эмигрировали, либо постепенно ассимилировались. За отсутствием объекта преследования, а также под воздействием идей Просвещения инквизиционная деятельность в Португалии стала сокращаться. Последнее аутодафе прошло в 1765 г., а в 1821 г. португ. И. была упразднена.

**Римская И.** В 1542 г. в рамках реорганизации и централизации институтов Римско-католической Церкви папа Римский *Павел III* буллой «*Licet ab inicio*» создал рим. И. В 1588 г. ее статус был поднят до ранга Конгрегации римской и вселенской И. (*Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis*). Конгрегация состояла из 6 кардиналов, главный из к-рых носил титул великого инквизитора, и подчинялась непосредственно Римскому папе как префекту Конгрегации. При папах Римских *Павле IV* (бывш. кардинал-инквизитор Джованни Пьетро Караффа), *Пио IV*, *Пио V* и *Сиксте V* состав Конгрегации был расширен (до 8, затем до 13 кардиналов; в XVIII в. было решено, что численный состав членов Кон-

грегации будет зависеть от решений папы) и более четко определены ее полномочия. Конгрегация И. получила неограниченную юрисдикцию в делах веры над всеми католиками, включая кардиналов; с 1566 г. приговоры инквизиционного трибунала не могли быть смягчены даже по решению папы. Конгрегация должна была руководить деятельностью всех инквизиционных трибуналов и служить высшей апелляционной инстанцией для них (исключение составляли трибуналы Пиренейского п-ова, Сицилии и Сардинии, находившиеся в юрисдикции испанской И.). Рим. И. действовала в основном в Италии, а также в Авиньоне и в графстве Конта-Венессен (ныне деп. Воклюз, Франция). Попытки распространить ее деятельность на другие французские земли не увенчались успехом; И. там продолжала существовать номинально, фактически же борьба с еретиками находилась в ведении королевских судов и парламентов. При кор. *Людовике XIV* (1643–1715) сохранялся последний инквизиционный трибунал в Тулузе, но и тот не функционировал.

До 1571 г., когда была создана Конгрегация индекса, Конгрегация И. занималась цензурой книг. Первый общий рим. Индекс запрещенных книг был опубликован в 1559 г., в 1564 г. издан немного сокращенный Тридентский индекс, который лег в основу всех последующих индексов вплоть до кон. XIX в. В 1908 г. Конгрегация И. была упразднена, вместо нее создана Конгрегация *Sanctum Officium*, которую 7 дек. 1965 г. папа Римский *Павел VI* *motu proprio* «*Integrae servandae*» преобразовал в Конгрегацию вероучения (*Congregatio pro Doctrina Fidei*), в компетенции к-рой находится наблюдение за ортодоксальностью учения, проповедуемого в Римско-католической Церкви (см. *Римская курия*).

**Изучение И.** Историческое изучение И. началось в XVI в. в рамках католич. компендиумов по истории Церкви. Первым посвященным И. историческим трудом стало соч. сицилийского инквизитора Луиса де Парамо «О происхождении и развитии святой инквизиции, ее достоинстве и полезности» (*Paramo L., de. De origine et progressu officii S. Inquisitionis, eiusque dignitate et utilitate. Matriti, 1598*). В XVII в. стали выходить др. исследования по истории И.,

а также издания источников (напр., «Пути инквизитора» Н. Эймерика или документов венецианской И.). Новый этап в изучении И. начался в 1808–1809 гг., когда после наполеоновских войн исследователям стали доступны архивы испан. и рим. И. На основе архивных материалов бывш. секретарь мадридского инквизиционного трибунала Х. А. Льюренте написал многотомную «Критическую историю инквизиции в Испании» (1817–1818), переведенную на мн. европ. языки и послужившую стимулом для дальнейших исследований в разных странах (см. работы М. Менендеса-и-Пелайо, Т. Маккрая, А. Эркулано, У. Прескотта и Г. Ч. Ли). С расширением базы источников и общим развитием исторической науки в XX в. исследователи в основном перестали заниматься подтверждением протестант. «черной» или католич. «белой» легенды об И. и перешли к ее изучению в русле институциональной и правовой истории. Во 2-й пол. XX в. документы инквизиционных трибуналов широко использовались в работах по социальной истории, истории повседневности, микроистории (П. Шоню, К. Гинзбург, Э. Леруа Ладюри и др.).

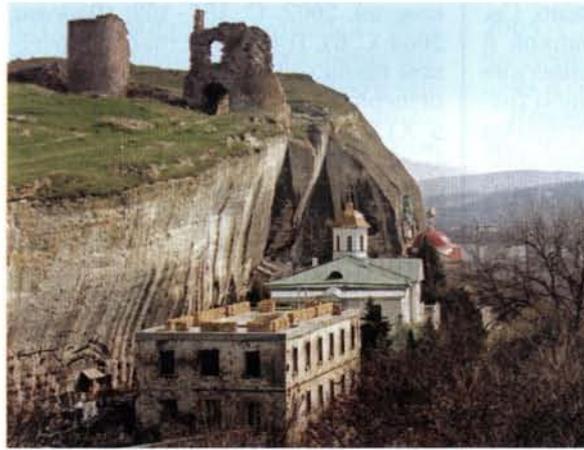
12 марта 2000 г., в 1-е воскресенье Великого поста, папа Римский *Иоанн Павел II* и префект Конгрегации вероучения кард. Йозеф *Ратцингер* (ныне папа Бенедикт XVI) совершили акт покаяния за грехи отдельных представителей Римско-католической Церкви в период деятельности И. Ист.: *Institores H., Sprenger J. Malleus maleficarum. Speyer, 1487* (рус. пер.: *Ильпенгер Я., Инстититорус Г. Молот ведьм. СПб., 2001*); *Eymeric N. Directorium Inquisitorum Comment. F. Pegnae. R., 1578; idem. (Eymeric N.) Le manuel des inquisiteurs / Trad. L. Sala-Molins. P.; La Haye, 1973; Compilación de las instrucciones del oficio de la S. Inquisición hechas por... fray Tomás de Torquemada... primero Inquisidor general. Madrid, 1667; Documents pour servir à l'histoire de l'inquisition dans le Languedoc / Éd. C. Douais. P., 1900. 2 vol.; Bullaire de l'inquisition française au XIV<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin du Grand Schisme. P., 1913; *Gui B. Manuel de l'inquisiteur / Ed., transl. G. Mollat, G. Drioux. P., 1926–1927. 2 vol.; The Spanish Inquisition: A Collection of Contemporary Documents / Ed. J. Langdon-Davies. L., 1967; Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. H. Beinart. Jerusalem, 1974–1985. 4 vol.; The Spanish Inquisition, 1478–1614: An Anthology of Sources / Ed. L. A. Homza. Indianapolis, 2006.**

Лит.: *Lea H. C. History of the Inquisition of Spain. N. Y.; L., 1906–1907. 4 vol.* (рус. пер.: *Ли Г. Ч. История инквизиции в Средние века. СПб., 1999*); *Herculano A. História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal. Lisboa, 1907. 3 t.; Лозинский С. Г. История*

инквизиции в Испании. СПб., 1914; *Арун А.* История инквизиции. Л., 1926; *Guiraud J.* Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge. P., 1935–1938. 2 vol.; *Roth C.* The Spanish Inquisition. L., 1937; *Vacandard E.-F.* Inquisition // DTC. Vol. 7. Col. 2016–2068; *Paschini P.* Venezia e l'inquisizione romana da Giulio II a Pio IV. Padova, 1959; *Caro Baroja J.* Inquisición, brujería y criptojudasmo. Barcelona, 1970; *Wakefield W.* Heresy, Crusade, and Inquisition in Southern France, 1100–1250. Berkeley, 1974; *Bennassar B.* L'Inquisition espagnole XV<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle. P., 1979; *Гризулевич И. П.* История инквизиции. М., 1980; *он же.* Инквизиция. М., 2002; *Llorente J. A.* Historia crítica de la Inquisición en España. Madrid, 1980. 4 vol. (рус. пер.: *Льоренте Х. А.* История испанской инквизиции: В 2 т. М., 1999); *Beinart H.* Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981; *Hamilton B.* The Medieval Inquisition. N. Y., 1981; *Alvarez de Morales A.* Inquisición e ilustración, 1700–1834. Madrid, 1982; *Greenleaf R. E.* Inquisición y sociedad en el México colonial. Madrid, 1985; *Kamen H.* Inquisition and Society in Spain in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Cent. Bloomington (Ind.), 1985; *idem.* Inquisition // TRE. Bd. 16. S. 189–196; *idem.* The Spanish Inquisition: An Hist. Revision. L., 1997; *Gutiérrez Nieto J. I.* Inquisición y culturas marginadas: Conversos, moriscos y gitanos. Madrid, 1986; Inquisition and Society in Early Modern Europe / Ed., transl. S. Haliczer. L., 1987; *Tavares M. J. P. F.* Judaísmo e Inquisição: Estudos. Lisboa, 1987; The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind / Ed. A. Alcalá. N. Y., 1987; *Alatri M. d'.* Eretici e inquisitori in Italia. R., 1986–1987. 2 vol.; *Peters E.* Inquisition. Berkeley: Los Ang., 1988; *idem.* Inquisition // NCE. 2003. Vol. 7. P. 485–492; *Sánchez Ortega M. H.* La Inquisición y los gitanos. Madrid, 1988; *Romeo G.* Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma. Firenze, 1990; *Tedeschi J. A.* The Prosecution of Heresy: Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy. Binghampton (N. Y.), 1991; *Contreras J.* Historia de la Inquisición Española (1478–1834): Herejías, delitos y representación. Madrid, 1997 (рус. пер.: *Компрерас Х.* Инквизиторы и тайные пудей: Власть, культура и религия в Испании Золотого века. СПб., 2006); *Women in the Inquisition: Spain and the New World* / Ed. M. E. Giles. Baltimore, 1999; *Netanyahu B.* The Origins of the Inquisition in 15<sup>th</sup> Century Spain. N. Y., 2001; *L'inquisizione: Atti del Simposio Intern., Città del Vaticano, 29–31.10.1996* / A cura da A. Borromeo. Vat., 2003; *Moreno Martínez D.* La invención de la Inquisición. Madrid, 2004; *Escudero J. A.* Estudios sobre la Inquisición. Madrid, 2005; *Biget J.-L.* Hérésie et inquisition dans le Midi de la France. P., 2007.

Г. С. Зеленина

**ИНКЕРМАНСКИЙ ВО ИМЯ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА КЛИМЕНТА, ПАПЫ РИМСКОГО, МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Симферопольской и Крымской епархии), находится на территории г. Инкермана, на правом берегу р. Чёрной (юго-запад Крыма). Монастырский комплекс включает пещерные помещения, высеченные в средневеков. период в зап. части Монастырской скалы, наземные постройки (2-я пол. XIX — 1-я пол. XX в.), а также отдельные



их многолетних исследований в кн. «Каламита-Инкерман: Крепость и монастырь» (1997). В нач. XXI в. общий обзор пещерных памятников Ин-

Вид на Инкерманский мон-рь.  
Фотография. 2007 г.

кермана был сделан киевскими археологами (*Бобровский.* 2001; *Бобровский, Чуева.* 2004). В 2005 г. Т. А. Бобровский и Е. Е. Чуева открыли на Загайт-

постройки в окрестностях (на территории г. Инкермана), не входившие в средние века в комплекс монастыря: древний мон-рь Св. Софии (ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»), Армянскую церковь (ц. вмч. Димитрия Солунского), собор во имя свт. Николая Чудотворца и др. постройки на территории крепости Каламита.

**И. м. и другие средневековые комплексы Инкермана.** В Инкерманской долине сконцентрировано большое количество средневековых скальных христ. памятников, научное исследование которых началось в XIX в. А. Л. Бертье-Делагард провел детальное обследование пещерных мон-рей Инкерманской долины, результаты которого опубликованы в фундаментальном труде «Остатки древних сооружений в окрестностях Севастополя и пещерные города Крыма» (1886). В 20-х гг. XX в. В. Чепелев опубликовал подробное описание Храма с крещальней (1927). В 1937 г. археологической экспедицией были расчищены и обмерены неск. инкерманских пещерных комплексов, в т. ч. мон-ри св. мч. Климента и Св. Софии, ц. мч. Евграфия, Храм с крещальней и храм Вознесения Господня. Материалы этой экспедиции, а также данные Бертье-Делагарда легли в основу инкерманского раздела «Материалов» Н. И. Репникова.

В 90-х гг. XX в. изучением пещерных церквей Таврики, и в т. ч. Инкерманской долины, занимались крымские историки Ю. М. Могаричев, итоговой работой которого стала монография «Пещерные церкви Таврики» с подробным описанием памятников, публикацией планов и обширной библиографией (*Могаричев.* 1997), и В. Ф. Филиппенко, обобщивший результаты сво-

танской скале уникальный пещерный комплекс XIII в. с храмом, расписанным фресками, исследование которого продолжается (*Бобровский, Чуева.* 2007). В этот же период московские ученые, исходя из архитектурно-литургических критериев, уточнили датировки некоторых пещерных храмов Инкермана (*Виноградов, Гайдуков, Желтов.* 2005. С. 75–79).

Предназначение неск. средневеков. пещерных комплексов Инкермана вызывает разногласия среди исследователей. Церковь в Каламите, предполагаемый храм в комплексе Анфилады, Церковь архимандрита, пещерный комплекс в районе железнодорожной ст. Инкерман-I, большинство пещерных комплексов Загайтанской скалы интерпретируются как храмы (*Могаричев.* 1997. С. 11, 13–15, 17–22, 26; *Бобровский, Чуева.* 2004. С. 21, 27–29), и в последнее время были приведены новые аргументы в пользу этого (*Виноградов, Гайдуков, Желтов.* 2005. С. 72).

Некоторые исследователи рассматривают совокупность всех пещерных памятников Инкерманской долины как остатки большого средневеков. монастырского ансамбля по образцу монастырей долины Быхлара и Гёреме в Каппадокии, Иваново в Болгарии, *Гареджи* в Закавказье (*Бобровский, Чуева.* 2004. С. 30). Более того, по мнению авторов, в период развитого средневековья в этом регионе складывался монашеский центр, подобный Афону, Олимпу Вифинскому, Метеорам, и лишь тур. экспансия остановила этот процесс (*Герцен, Могаричев.* 1995. С. 8; *Могаричев.* 1997. С. 29). Эти исследователи считали, что на территории Инкермана и его окрестностей существовало много храмов, в т. ч. монастырских. Но в качестве мон-рей могут рассматриваться только Георгиевский

(Климентовский) и, возможно, Св. Софии, а комплексы в Троицкой и Георгиевской балке — монашеские скиты. Остальные храмы либо были основаны светскими ктиторами (ц. мч. Евграфия и Храм с крещальней), либо не связаны с ярко выраженным монастырским комплексом. Поэтому также возможно рассматривать Инкерман как большое, преимущественно сельскохозяйственное поселение с портом и крепостью. Его расцвет, судя по датировкам его построек и их декорации, пришелся на XIII—XV вв.

Все средневеков. христ. пещерные сооружения Инкерманской долины условно можно разделить на 3 группы.

**Монастырская скала. Пещерный монастырь вмч. Георгия (св. Климента).** Вопрос о времени и причинах появления пещерной части И. м. остается дискуссионным, что связано с недостаточностью письменных источников и отсутствием археологических артефактов. Археологические исследования памятника не проводились, за исключением расчисток некоторых пещерных помещений перед началом реставрационных работ или архитектурных обмеров (обмеры: 1843 — Ф. Любуа де Монперё; 1867 — Д. М. Струков; 1886 — Бертье-Делагард; 1937 — экспедиция ГАИМК; 1993 — Филиппенко).

Церковная традиция XIX—XX вв. относит возникновение пещерного монастырского комплекса к первым векам по Р. Х. и связывает его со ссылкой в инкерманские каменоломни сщмч. Климента, еп. Римского (Струков. 1876. С. 41–43; Медведев. 1993. С. 89; Литвинова. 2007. С. 296–297; Ковалик. 2007. С. 24–26 и др.). Светские историки считают, что основание пещерной части монастыря приходится либо на иконоборческий (VIII–IX вв.), либо на постиконоборческий (X–XIII, XIV–XV вв.) период. Сторонники 1-й версии, основываясь на сообщении Стефана Нового и аналогиях в средневеков. итал. и малоазийской скальной христ. архитектуре, связывают появление пещерных мон-рей в Таврике, и в т. ч. в Инкерманской долине, с переселением монахов, вызванным 3-й волной иконоборческих репрессий (Якобсон. 1964. С. 32–33; Он же. 1973. С. 51–53; Баранов. 1974. С. 154–156; Воронин, Даниленко. 1992. С. 179–180; Даниленко. 1993. С. 102; Филиппенко. 1997. С. 73–74; Тур. 1998. С. 88; Катунин. 2000. С. 43; Кула-

ковский. 2002. С. 151–152; Фадеева. 2004. С. 6). Тезис о постиконоборческом происхождении инкерманского пещерного комплекса, выдвинутый в XIX в. (Бертье-Делагард. 1886. С. 211–212), поддерживают большинство совр. ученых. В своих выводах исследователи опираются на различные критерии: политическую, религ. и экономическую ситуацию в Юго-Зап. Таврике (Герцен, Могаричев. 1995. С. 11–12; Могаричев. 1997. С. 11), а также на архитектурно-литургический анализ пещерных храмов. Последний дает датировку XIII–XV вв., как и анализ со-



Инкерман.  
Литография Л. Нитче.  
XIX в. (ГИМ)

седнего пещерного комплекса (сев. склон Монастырской скалы, Загайтанская скала, комплекс на левом берегу устья р. Чёрной, скиты в Троицкой и Георгиевской балках не имеют четко датированных строений до XIII в. (Виноградов, Гайдуков, Желтов. 2005. С. 75–79)).

Благодаря записям свящ. Иакова Лызлова (XVII в.), описаниям первых путешественников в Крым и изысканиям ученых XIX–XX вв. можно в общих чертах реконструировать древний план пещерной обители. Первоначально мон-рь имел 3 входа, один из к-рых, действующий и поныне, находился в нижней части Монастырской скалы. От него вперед вверх по оси «север—юг» был прорублен коридор-туннель, в правой стене к-рого — оконные и дверные проемы; в левой стене по ходу коридора располагался ряд пещерных помещений: кельи, склепы-костницы, проходная комната с лестницей, ведущей на верхний ярус и плато Монастырской скалы, архондарик (?), 2 храма и трапезная; из коридора маленькая лестница вела на 2-й ярус, где находились кельи и подсобные помещения.

Главный монастырский храм вмч. Георгия (в XIX в. освящен во имя

сщмч. Климента) в плане представлял одноапсидную 3-нефную базилику с 3-частной планировкой: алтарь, наос, нартекс, т. е. коридор-туннель (10,6×6,1 м, высота 4 м). В алтарной апсиде сохранились 2-ступенчатый синтрон с горним местом, основание для престола со специальным углублением для св. мощей, ниша на горнем месте; в конхе вырезан большой рельефный 4-конечный процветший крест в круге с капельками на расширяющихся концах; у торцов верхней и боковых ветвей помещены 3 малых круга с вписанными 4-конечными крестиками. Стены покрывали фрески, описанные свящ. Иаковом. Фрагменты фресок в алтарной апсиде с изображением

Спасителя, сидящего на престоле (вероятно, из композиции Деисус), в XIX в. еще видел Струков (Струков. 1876. С. 25–26). Древняя алтарная

преграда проходила по линии св. иконостаса. Наос храма был разделен на нефы 2 рядами колонн (по 3 в каждом ряду), в скальном полу вырублены костницы. Исследователи предлагали разные даты основания базилики вмч. Георгия: XIV–XV вв. (Бертье-Делагард. 1886. С. 214; Могаричев. 1997. С. 11), XIII–XIV вв. (Виноградов, Гайдуков, Желтов. 2005. С. 75–79).

К св. нефу базилики примыкал малый одноапсидный храм (6×1,9 м) (в XIX в. освящен во имя ап. Андрея Первозванного). Он имеет сплошную скальную алтарную преграду с воротами в центре и со сквозными нишами-окошками по сторонам; в алтарной апсиде вырублен престол, вплотную примыкавший к стене апсиды, слева — жертвенник, справа — сиденье для священнослужителя. К западу от храма над коридором — хоры. Струков приводит предание, сохранившееся у местных греков, о том, что этот «храм был устроен самим св. Климентом и он в нем совершал богослужения». Категорически возражавший ему Бертье-Делагард полагал, что храм не мог быть высечен ранее XV в. (Струков. 1876. С. 24; Бертье-Делагард. 1886. С. 214). Совр. исследователи определяют нижнюю

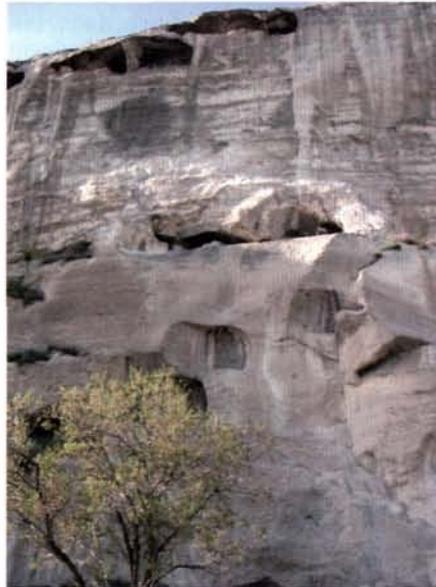
дату малого храма XIII в. на основании устройства алтаря с протесисом в правом углу и пристенного престола, а также скального иконостаса, подобного преграде храма мч. Евграфия в Инкермане (Виноградов, Гайдуков, Желтов. 2005. С. 75–79).

Севернее расположено еще одно помещение, которое в XIX в. было обращено в храм во имя св. Мартина, в плане прямоугольное, с полукруглым сводом. На плане Дюбуа де Монперё хорошо видно, что восточная часть, прямоугольная, с прямой скамьей вдоль вост. стены, являлась каким-то общественным помещением, напр. обычным или праздничным архондариком. В сев.-зап. части расположена площадка, от которой начинался проход с лестницей, имевшей «16 ступеней по покрытому коридору, 44 — по открытому»; лестница выводила на плато крепости Каламита недалеко от крепостных ворот (Аркас. 1879. С. 26).

На юге пещерный комплекс замыкала прямоугольная в плане древняя трапезная со скальной скамьей-выступом вдоль стен; в зап. стене была прорублена дверь, к которой от подножия скалы вела каменная лестница; по ней поднимались свящ. Иаков Лызлов (1634), П. С. Паллас (1793–1794), А. П. Сумароков (1800). З. А. Аркас видел ее уже разрушенной (1840); к 2009 г. она была утрачена.

**Пещерный комплекс**, включавший Храм с крещальней (храм «Атки»), локализован в юж. части Монастырской скалы, выходящей в Гайтанскую (Первомайскую) балку. Содержит более 30 искусственных пещерных помещений, расположенных в 4–5 ярусах. Храм описывали И. М. Муравьев-Апостол (1823. С. 96–97), Струков (1876. С. 27), Аркас (1879. С. 25), Паллас (1881. С. 112), Бертье-Делагард (1886. С. 218–220), Могаричев (1997. С. 11–13; 2005. С. 78–79), Бобровский, Чуева (2004. С. 27–28) и др. авторы. Этот храм — самый развитый по структуре вост. части среди пещерных церквей Крыма: здесь появляется отдельный компартимент для протесиса. В плане храм одноапсидный, конха опиралась на 3 глубоко высеченные в скале ниши. Апсида имела приподнятый на 0,1 м пол с прямоугольным углублением (0,35×0,32 м) для установки престола и высокий 2-ступенчатый синтрон. Стены апсиды были расписаны фресками: «На боковой стене алта-

ря контуры фигур святителей в рост, по низу панель из параллельных зигзагообразных линий красного и черного цветов, образующих треугольники». В центре — деисусная ком-



Юж. часть Монастырской скалы.  
Фотография. 2005 г.

позиция. В смежном боковом помещении, служившем баптистерием, сохранилась купель. Дверной проем в сев. стене вел в большую усыпальницу с низким потолком и вырубленной в скальном полу гробницей, над к-рой сохранились гнезда для крепления деревянного перекрытия. В сев.-вост. стене высечены ниша и 6-строчная греч. надпись над мо-



Купель баптистерия храма «Атки».  
Фотография. 2005 г.

гилой ктиторов Авраамия и Космы. Совр. исследователи относят основание храма к XIV в. (Могаричев. 2005. С. 78–79) или к XIV–XV вв. (Виноградов, Гайдуков, Желтов.

2005. С. 76, 79). К 2009 г. памятник частично разрушен: сохранились апсида и сев. часть баптистерия.

**Пещерный комплекс с храмом мч. Евграфия** находился на юго-вост. склоне Монастырской скалы и включал не менее 20 искусственных пещерных помещений, расположенных в 2–3 ярусах. На карте И. Батурина храм ошибочно обозначен как ц. «География» (Могаричев. 1997. С. 16). Описан Струковым (1876. С. 28), Бертье-Делагардом (1886. С. 221–223), В. В. Латышевым (1896. С. 37–40), Филиппенко (1993. С. 115–116), Могаричевым (1997. С. 16–17; 2005. С. 81–82), Бобровским, Чуевой (2004. С. 28), А. Ю. Виноградовым, Н. Е. Гайдуковым, М. С. Желтовым (2005. С. 76, 79). Наос храма в плане прямоугольный, со скамьями вдоль боковых стен; алтарная апсида полукруглая, с приподнятым полом, скальный престол примыкал к стене, в верхней части престола сохранилось специальное углубление для вложения мошей; у сев. стены вырублен скальный протесис, у южной — сиденье; алтарная преграда скальная, с воротами в центре и 2 сквозными окошками для установки икон по сторонам. Храм датируется по посвятельной надписи Сотирика в апсиде 1272–1273 гг.

**Пещерный комплекс во рву** был расположен на плато Монастырской скалы в сев.-вост. склоне крепостного рва, к северо-западу от 4-й башни; включал более 15 искусственных пещерных помещений, расположенных в один ярус (Могаричев. 1997. С. 15; Бобровский, Чуева. 2004. С. 27. № 2). Наличие здесь предполагаемого храма — Церкви в Каламите — в последних работах отвергается.

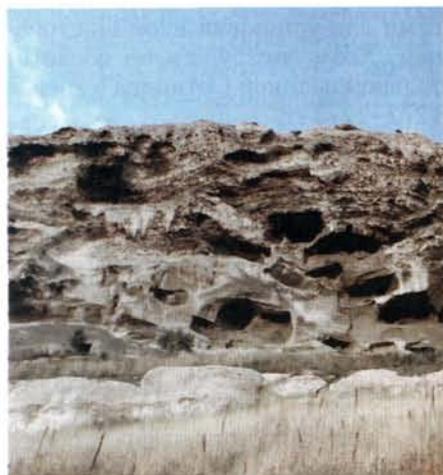
**Пещерный комплекс Анфилады** с предполагаемым храмом локализован в верхнем ярусе юж. склона Монастырской скалы, связан входом с крепостью Каламита, включает не менее 25 искусственных пещерных помещений, расположенных в 2–3 яруса (Могаричев. 1997. С. 13–14; Бобровский, Чуева. 2004. С. 27. № 6).

**Пещерный комплекс с Армянской церковью** (храм во имя вмч. Димитрия Солунского) расположен на выступе скалы сев. склона Монастырской балки; состоит из 5 пещерных помещений, вырубленных в 2–3 яруса, к которым ведет высеченная в скале лестница из 18 ступеней. Храм описан Струковым, Бертье-Делагардом, Репниковым,



Могаричевым; расположен в 1-м ярусе (5,3×4,3×2,5 м), имел вытянутый в плане прямоугольный наос, полукруглый алтарь с примыкающим к стене престолом; в сев. стене высечены 2 ниши: рядом с апсидой — арочная ниша с дверцей, от которой сохранились следы крепления, западнее — ниша меньшего размера со стрельчатым верхом; в юж. стене — дверь, к-рая вела в небольшое помещение со стрельчатым сводом; зап. стена сложена из камня (Могаричев. 1997. С. 14–15). Вопрос о конфессиональной принадлежности и времени основания храма решается историками неоднозначно: армянская церковь не ранее XIV–XV вв. (Бертье-Делагард. 1886. С. 230), католический (возможно, армяно-католический) храм генуэзского времени (Виноградов, Гайдуков, Желтов. 2005. С. 73).

**Храмы Загайтанской скалы. Пещерный комплекс с ц. Вознесения Господня** находится на юго-западном склоне скалы в устье Гайтанской балки, включает ок. 20 пещерных помещений, расположенных в 5–6 ярусах. В 1774 г. ц. Вознесения



Вид на пещерные храмы Загайтанской скалы. Фотография. 2007 г.

обозначил на карте Батурич; в посл. ее описывали Паллас (1881. С. 86), Бертье-Делагард (1886. С. 228), Репников (АКК. Л. 41–42), А. Л. Якобсон (1964. С. 51), Могаричев (1997. С. 17–18; 2005. С. 77), Бобровский, Чуева (2004. С. 28. № 9), Виноградов, Гайдуков, Желтов (2005. С. 75) и др. Церковь сильно пострадала в 1794 г., во время обвала, к 2009 г. разрушена.

По описанию Бертье-Делагарда, она представляла собой редкий архитектурный тип — «подражание плоскому купольному перекрытию на четырех арках, опирающемся на углы

среднего квадрата, от которого, кажется, в три стороны, восточную, северную и южную, вделаны три полукруглые апсиды, лицевая, выходная (западная), была, вероятно, прямая. Доступ к этой церкви почти невозможен, и весь низ ее обрушился, так что потолок с арками и столбами висит не поддержанный снизу... направление алтаря 40 градусов, алтарная преграда состояла из трех арок, средняя была, конечно, царской дверью, а боковые, вероятно, были сплошные, на некоторую высоту от пола» (Бертье-Делагард. 1886. С. 227–228). Основание церкви относят к XI–XIV вв. (Могаричев. 2005. С. 82–83). Явное подражание правильным формам наземной архитектуры указывает скорее на поздневизант. время.

**Пещерный комплекс, включающий церковь с фресками** (XIII в.), открыт в 2005 г. киевскими археологами Бобровским и Чуевой, продолжающими его исследование (Бобровский, Чуева. 2008. С. 133–146). Локализован в труднодоступном верхнем ярусе юж. обрыва Загайтанской скалы, что в большой степени определило его сохранность; пещерные помещения располагались на разных уровнях и соединялись между собой лестничными проходами, к 2009 г. обрушившимися. Небольшая церковь (5×2,5×3 м) находится в глубине большого естественного скального грота на высоте 20–25 м от «подошвы» скалы, состоит из прямоугольного наоса и подковообразной алтарной апсиды с нишей-жертвенником; сохранились пазы для установки каменного престола и деревянной алтарной преграды. Стены и свод церкви были оштукатурены и покрыты фресковыми росписями, общая площадь сохранившихся фрагментов ок. 15 кв. м. Фрески в алтарной апсиде расположены 3 регистрами, отделенными красными линиями: в конхе помещен Деисус с нетрадиц. иконографическим типом Христа Еммануила, в среднем регистре — сцена «Вознесение», в нижнем — святительский чин. На юж. стене наоса — «Рождество Христово», «Крещение», «Сретение»; на зап. стене — «Успение»; на сев. стене — «Преображение», «Распятие», «Сшествие во ад»; в сев.-зап. части наоса, непосредственно перед алтарной аркой, — медальон с изображением Христа Ветхого денми. Несмотря на то что сохранность фресок и сте-



Ангел.  
Фрагмент фресковой композиции «Рождество Христово» в пещерном храме Загайтанской скалы. 2-я пол. XIII в.

пень их расчистки от наслоений позволяют сделать только предварительные выводы, исследователи справедливо считают открытую роспись выдающимся памятником монументального искусства визант. эпохи 2-й пол. XIII в.

Среди более чем 100 остальных пещер Загайтанской скалы есть скальное основание еще одного полупещерного храма.

**Левый берег р. Чёрной. Монастырь Св. Софии** высечен в сев.-зап. стороне Каменоломной балки, вблизи железнодорожной ст. Инкерман-I. Он включал ок. 20 искусственных пещерных помещений, расположенных в 2–3 яруса, в т. ч. неск. храмов. В XVIII в. храм Св. Софии обозначил на карте «Ахтиярской гавани» Батурич (1773), в XIX–XXI вв. его описывали Паллас, Аркас, Струков, Бертье-Делагард, Могаричев, Бобровский, Чуева и др. авторы. В древности храм имел 2 входа (сохр. один): со стороны р. Чёрной и Каменоломной балки. Главный (Большой) храм расположен во 2-м ярусе, в плане крестовидный (10,4×8,7×5,5 м), в центре плоского потолка высечен рельефный крест, в полукруглой алтарной апсиде было 3 окна, в полу наоса сохранилась гробница; в кон. XVIII в. апсида и часть сев. стены обрушились. Лучшим по сохранности является храм № 3 (5×3,2×4,3 м). Алтарная апсида храма полукруглая; примыкающий к стене престол и алтарная преграда скальные; в полу вырублено 5 гробниц; на стенах сохранились следы фресок, над гробницей — неразборчивая надпись, над престолом — окно. Нижнюю



дату храма исследователи относят к XII–XIII вв. и определяют его как парекклизон (*Виноградов, Гайдуков, Желтов*. 2005. С. 76). Монастырь, вероятно, был основан в XIV–XV вв. (*Могаричев*. 1997. С. 25). К нему также примыкает пещерный комплекс в районе железнодорожной ст. Инкерман-I.

В поздневизант. период в окрестностях Инкермана появились еще 2 небольших пещерных скита — в Георгиевской и Троицкой балках, каждый из к-рых имел храм, жилые и хозяйственные помещения (*Он же*. 2005. С. 75. Рис. 3. С. 87–88).

**Крепость Каламита.** И. м. теснейшим образом связан с крепостью Каламита, руины к-рой (с 1978 филиал Национального заповедника «Херсонес Таврический») сохранились на плато Монастырской скалы. Каламита была портом, связывающим Херсонес с дорогами, идущими из степной части Крыма. Напротив крепости находился каменный 3-арочный мост через р. Чёрную; его остатки еще сохранились в кон. XVIII — нач. XIX в.

В истории крепости выделяют 2 периода. Раннесредневековый (VI–VII вв.) связан с ее основанием; по мнению ряда совр. исследователей, крепость была сооружена в VI в., когда в кон. VI–VII в. визант. императоры построили на подступах к сев. форпосту Византии Херсону (Херсонесу) цепь укреплений, где затем несли службу представители местных племен — федераты империи. Стены и монументальные здания возводились силами местного

населения под рук. визант. инженеров с привлечением артелей Херсона. Среди немногих памятников этого периода известно надгробие Фотина с горы Сахарная Головка (*Соломонович Э. И.* Некоторые новые греч. надписи Средневекового Крыма // ВВ. 1986. Т. 47. С. 215–216. Рис. 9–10). Первоначальное название кре-

пости неизвестно. На венецианской морской карте XIII в. пункт в конце Северной бухты назван Газария, на генуэзской карте П. Весконт (1318) и портулане итальянца Беннинказы (1474) — Каламира (Каламита). В XV в., после захвата полуострова, турки переименовали Каламиту в Инкерман (пещерную крепость).  
Второй период связан с активной гос. и строительной деятельностью мангупского кн. Алексея, возродившего в XV в. древнюю крепость для защиты порта феофоритов (*Романчук А. И., Быков М. Я.* Рисунки средневековых кораблей из крепости Каламита // ВВ. 1981. Т. 42. С. 143–146. Рис. 2, 6). С именем князя может быть связан фрагмент надписи с типичными для феофоритской эпиграфики рельефными буквами (утрачены, фото хранится в фотоархиве ИИМК РАН (негатив № П–36780)). Однако в Национальном заповеднике «Херсонес Таврический» хранится квадрат из башни № 5 с изображением кораблей и надписью: «1320–1321 г.», что свидетельствует о функционировании крепости в нач. XIV в. Крепость имела 6 башен (высота 12 м), соединенных 4 куртинами (высота 8–10 м, толщина 1,2–4 м); в башне № 1, расположенной у западного обрыва скалы, были въездные ворота. Площадь, огражденная крепостными стенами, составляла 1500 кв. м, общая длина оборонительных сооружений — 234 м.

**Поствизантийский период.** Первоначально, до захвата Таврики турками, мон-рь входил в состав *Готско-Кафской епархии* К-польского Патриархата. После соединения в 1678 г. Готско-Кафской митрополии с Каф-

Иаков Лызлов: «после царьградского взятия, лет с десять спустя», т. е. 1463 г. Однако источник такой датировки не исключает разорения обители османами в 1475 г. С захватом турками Крымского п-ова (1475) Каламита вошла в состав тур. кадылыка (военно-адм. округа) и переименована в Инкерман, а в кон. XVI — нач. XVII в. перестроена применительно к новым условиям — для использования огнестрельного оружия. На протяжении XIV–XVII вв. в районе Каламитского порта шла оживленная торговля. Здесь продавали пленников, захваченных во время набегов крымских ханов на Украину, Россию, Польшу.

В состоянии полного запустения застал мон-рь польск. посол к крымскому хану М. Броневский (1578); он не увидел в инкерманских пещерах ни одного храма, хотя его восхищение пещерами, высеченными «с удивительным искусством», несомненно, адресовано им, обработанным более тщательно, чем пещеры хозяйственного или оборонительного назначения. Судя по сохранившимся жалованным грамотам, в XVII в. об инкерманской ц. «Егория Стратотерща, что в Корсуни», еще действующей, но очень бедствующей, знали рус. цари, оказывавшие нуждающимся правосл. храмам в мусульм. Крыму материальную поддержку. Историки, начиная с Бертье-Делагарда, считали, что помощь оказывалась храму на мысе Фиолент, но, согласно новым интерпретациям, которые представляются более логичными, ц. «Егория Стратотерща», указанная в рус. жалованных грамотах и в грамоте греч. митр. Иосифа, вероятно, следует отождествить с инкерманским храмом вмч. Георгия (*Тур*. 1998. С. 88). Тур. путешественник Э. Челеби, описывая Инкерман (1666–1667), упоминает «200 злочастных домов греческих неверных и один их храм».

Первое подробное описание монастыря сделано в XVII в. свящ. Иаковом Лызловым, посетившим Крым в составе рус. посольства к крымскому хану от царя Михаила Феодоровича. Он застал обитель разоренной, но регулярно посещаемой местными христианами. В записях свящ. Иакова содержится уникальное описание интерьера монастырского пещерного комплекса до его переделок в процессе реставрационных работ сер. XIX в.: «Под тем же городком полу-



Крепость Каламита.  
Фотография. 2005 г.

после присоединения Крыма к Российской империи, епархия (и соответственно И. м.) вышли из юрисдикции К-польского Патриархата, став частью РПЦ.

В многовековой истории И. м. неоднократно чередовались периоды запустения и возрождения. Дату 1-го запустения называет свящ.

после присоединения Крыма к Российской империи, епархия (и соответственно И. м.) вышли из юрисдикции К-польского Патриархата, став частью РПЦ.

тоя горы есть древняя христианская церковь, высеченная из горского камня, как во Пскове у Пречистой Богородицы, в церкви же писано все стенное письмо и от многих лет полиняло, а алтарь разорен; в ней четыре столпа, толстота вокруг четырех пядей, позади ж убо леваго клыроса стоит гробница камня длина двенадцети пядей, высота в пояс, как двум лечи широта, а в гробнице земля, а над гробницею выделана каруна, как у Петра Митрополита, в небе у каруны писан Саваоф, оба-полы его Пророцы, над гробницею на стене писаны два Святыя: с правую руку Святыи ростом не велик, одежда на нем, как и на Дмитрее Царевиче, приволока багор на золоте, испод празелен, в руке держит меч в ножнах; с левую руку Святыи написан ростом велик, одежда как на Дмитрее Мученике Селунском, верхняя риза багор с золотом, изпод празелен, верхняя пуговица застегнута, в левой руке держит высипрь крест; подниски главы оборучаны, стены стесаны, во гробнице лежат мощи наги нетленные... В той же гробнице земля, в земле подле тех мощей другие мощи, кости наги. Подле той гробницы другая гробница в помос-



те церковнем, а в нем главы чело-вечи многие и кости наги; позади правого крылоса перила каменные в человека вышиною, промежду перил и церковныя стены гробница же в помосте церковнем рака, как трем человекам лечи, или четверем, а в ней семь глав человеческих и кости наги. Двери у церкви чинар-довые, а с паперти трое двери за-творные, против церковных дверей окошко красное для ради свету, как и у Пречистой во Пскове. Во храм идучи направи трапеза, что светлица, а с левую страну храма два придела разорены ж, да по паперти многие комары, что кельи, а лествица на

паперть, как у Благовещения». Упо-минание трапезы и келий свидетель-ствует о монастырском характере Инкерманского комплекса.

В рассказе свящ. Иакова содержит-ся ценная информация о древнем названии инкерманского храма — «церковь Св. Юрия», т. е. вмч. Георгия, о его локализации, о времени запустения, о состоянии христ. свя-тынь в мусульм. Крыму XVII в. По свидетельству рус. священника, «во град Ин» регулярно «по пятницам и воскресеньям» приходили на поклонение мощам местные христиане — греки и армяне с семьями, принося с собой «свечи и фимиами». Т. е. даже в эпоху мусульм. владычества мо-настырь оставался одним из почита-емых и посещаемых св. мест Таври-ки. Знаменательной представляется концовка сюжета, согласно которой одному из паломников во сне явился святой и строго запретил вывозить свои останки из мусульм. Крыма.

В 1771 г. Каламиту посетили ко-мандующий рус. войсками в Крыму кн. В. М. Долгоруков, офицеры и ко-мандиры частей, расположенных в Балаклаве. В апр. 1777 г. в Инкерма-не впервые появились рус. войска; в крепости был установлен конный пикет. По распоряжению ген.-поручика А. В. Су-ворова, командовавшего войсками в Крыму, по берегам бухты размести-

*Инкерманский мон-рь.  
Фотография. Нач. XX в.  
(ГИМ)*

лись пехотные батальо-ны с артиллерией и ре-зервами и начали стро-ить батареи, как по бе-регам, так и в Инкермане.

В мае 1779 г. рус. войска были выве-дены из Крыма, а укрепления унич-тожены, чтобы ими не смогли вос-пользоваться турки.

К XVIII в. память о храме вмч. Георгия была еще жива, т. к. рус. штурман Батурин, составлявший карту «Ах-тиярской гавани», отметил у под-ножия Монастырской скалы собор св. Георгия Победоносца, о к-ром он мог узнать у местных жителей. Ко времени путешествия по Крыму Ека-терины II (1787) обитель вновь ока-залась в забвении. Заброшенным монастырским комплекс предстает и в описаниях ученых и путеше-ственников кон. XVIII — 1-й пол.



*Инкерманский мон-рь.  
Фотография. Кон. XIX — нач. XX в.  
(ГИМ)*

XIX в.: Паласа (1793–1794), Сума-рокова (1800), Муравьева-Апостола (1823), Аркаса (1840), Дюбуа де Монперё (1843) и др.

**Возрождение И. м.** началось в сер. XIX в. по инициативе архиеп. Херсон-ского и Таврического *Иннокентия (Борисова)*, осуществлявшего идею восстановления древних св. мест Тав-рики и создания «Русского Афона». 9 авг. 1849 г. жители Симферополя, Бахчисарая, Алушты и др. обратились к архиеп. Иннокентию с про-шением о восстановлении древних христ. храмов. В нояб. того же года святитель подал в Синод это хода-тайство вместе со своей запиской о создании в Таврике «Русского Афо-на» (Зап. о восстановлении древних св. мест по горам крымским // Тав-рические Ев. 1861. № 11. С. 177–190). В числе первоочередных мест, подлежащих восстановлению, ар-хиеп. Иннокентий называл и Ин-керманский комплекс. По примеру афонского пустынножительства он предлагал учредить из всех св. мест Крыма единое иноческое братство с центром в *Бахчисарайском в честь Успения Пресв. Богородицы мужском мон-ре*, «прочие же священные мес-та с их церквями и часовнями будут почитаться его отраслями, под названием киновий». С высочайшего соизволения (15 апр. 1850) указом Святейшего Синода Инкерманская киновия была включена в список древних святынь, подлежащих вос-становлению, освящена архиеп. Ин-нокентием во имя щмч. Климента

и отнесена к разряду заштатных. В ней полагалось быть иеромонаху с 2 или 3 послушниками, жалование на киновию не отпускалось, содержание предполагалось за счет пожертвований, доходов, получаемых с земли, и процентов от ценных бумаг (Ведомость. Д. 6065. Л. 454). Богослужения в мон-ре начались после освящения 15 нояб. 1852 г. главного храма (бывш. Георгиевского) во имя сщмч. Климента.

24 окт. 1854 г., во время Крымской войны (1853–1856), в районе Инкермана произошло кровопролитное полевое сражение рус. и англо-франц. войск, вошедшее в историю как «Солдатское сражение», или «Сражение без карты». Из-за незнания местности, плохой координации действий, замедленного ввода резервов, недооценки нарезного оружия неприятеля рус. войска отступили. Потери со стороны русских составили 11,3 тыс. чел., со стороны неприятеля — 5,7 тыс. чел. (*Шавшин*. 2003. С. 266; *Он же*. 2006. С. 38; *Ляшук*. 2008. С. 339). После окончания войны один из участников Инкерманского сражения, унтер-офицер Н. А. Коновченко, организовал сбор средств, и над братской могилой павших воинов в устье Каменоломной балки были установлены крест и ограда, а в 1885 г. сооружена мемориальная часовня. Ежегодно в день сражения братия совершала крестный ход от обители к часовне.

В ходе Инкерманского сражения 1854 г. крепость и мон-рь были обстреляны артиллерией англичан и французов, несколько ядер попало в пещерные храмы. В мае 1856 г., после окончания Крымской кампании, архиеп. Иннокентий сообщил в Синод о разрушенных церквях Севастопольского окр. и предложил начать их восстановление с «церкви в скале Инкерманской», в которой, по его мнению, был необходим только иконостас (*Крестьянников*. 2005. С. 69; ГА г. Севастополя. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3. Л. 12). Так в Климентовском храме был устроен парусиновый иконостас, снятый с одного из кораблей, затопленных в Севастопольской бухте во время обороны города; мон-рь стал хранителем не только древних, но и совр. реликвий (*Гермоген [Добронравин]*. 1887. С. 487; *Шавшин*. 2003. С. 198). Разоренная киновия возрождалась. В пещерах, очищенных от пуль и ядер, поселились, согласно определению Синода, иеро-

монах и 2 послушника. По распоряжению начальника 11-й пехотной дивизии ген.-лейтенанта С. Г. Веселитского, в ведомстве к-рого находились Инкерманские высоты, в мон-ре



Иконостас  
пещерного Климентовского храма.  
Фотография. Кон. XIX в.  
(ГИМ)

был поставлен караул и заведена специальная «тетрадь для внесения пожертвований на обновление церкви» (*Крестьянников*. 2005. С. 69; ГА г. Севастополя. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3. Л. 2 об.). Первыми ктиторами обители стали братья А. М. и И. М. Красильниковы — почетные граждане Севастополя, занимавшие в разные годы пост головы города. Благодаря их финансовой помощи удалось быстро возобновить богослужения в Климентовской ц.

С учреждением самостоятельной Таврической епархии (16 нояб. 1859) при еп. Таврическом и Симферопольском Алексии (*Ржаницыне*) и настоятелях-иеромонахах Ефреме и Виссарионе, известных «усердным сбором доброхотных подаяний для поддержания киновии», на средства, изысканные московским почетным гражданином И. И. Четвериковым, и пожертвования московского купца А. Милюшина были организованы широкомасштабные работы по восстановлению и благоустройству обители. В 1863 г. архит. К. Вяткиным была составлена смета на строительство настоятельского корпуса с домовою церковью, освященной 13 авг. 1867 г. во имя Св. Троицы (*Гермоген [Добронравин]*. 1887. С. 487).

Реставрацией пещерных храмов занимался московский художник, член Московского археологического общества и Общества любителей духовного просвещения, знаток христ. древностей Крыма Струков; им написаны иконы для нового цинкового золоченого иконостаса пещерного Климентовского храма, выполненного академиком исторической живописи В. Д. Фаргусовым; 25 нояб. 1867 г. храм был освящен еп. Алексием (*Ржаницыным*). В том же году были расчищены и отреставрированы еще 2 древних храма, один из которых освящен еп. Алексием во имя св. Мартина, другой — 2 июня 1900 г. еп. *Николаем (Зиоровым)* во имя ап. Андрея Первозванного.

По проекту Струкова были сооружены знаменитые инкерманские балкончики, «висящие над бездной» (один большой и 2 малых), установлены колокола весом 79 пудов 30 фунтов, 29 пудов 26 фунтов, 10 пудов, 2 пуда и малые колокола весом 30, 20 и 10 фунтов (ГА г. Севастополя. Ф. 79. Оп. 1. Ед. хр. 116. Л. 57, 58). Как утверждали современники, перезвон был слышен на кораблях, стоящих на рейде, и даже в Севастополе (*Филиппенко*. 1997. С. 85). Струков архитектурно оформил источник сщмч. Климента в виде невысокой стены с нишей и фронтоном, увенчанным золоченым крес-



Главный фасад храма  
во имя свт. Николая Чудотворца.  
1902–1905 гг. Литография. 1912 г.  
(ГПИБ)

том. Согласно преданию, на этом месте явился Господь в виде Агнца. Источник, почитавшийся не только христианами, но и местными мусульманами — татарами, ежедневно

давал до 1600 л воды. В кон. 60-х гг. XX в. при добыче известняка была перерезана питающая его водоносная жила, в результате чего источник иссяк.

В 1868 г. указом имп. Александра II монастырская киновия была наделена землей (256 дес.); в районе дер. Ай-Тодор, недалеко от дер. Шулю (ныне с. Терновка), был выделен участок леса с руинами древнего храма, где была устроена лесная дача с молитвенным домом. Между 1910 и 1912 гг. здесь был построен и освящен храм в честь Преображения Господня.

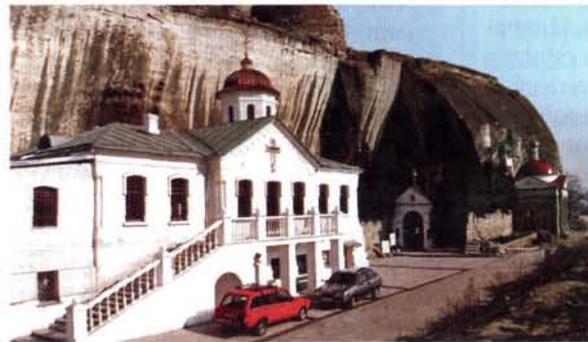
В 1875 г., при настоятеле иером. Мефодии (Насонове), завершилось строительство железной дороги Харьков—Лозовая—Севастополь, прошедшей по территории киновии, что облегчило доступ к прославленной древней обители паломникам и путешественникам, для к-рых в 1896 г. у подножия скалы была сооружена 2-этажная 24-местная гостиница.

У Монастырской скалы к 1895 г. построен и освящен полупещерный храм во имя вмч. Пантелеимона в память спасения царской семьи в железнодорожной катастрофе; алтарная апсида была высечена в скале, квадратный в плане наос наземный; иконостас работы Фартусова; на фронтоне надпись: «На память спасения Августейшей семьи у ст. Борки 17 октября 1888 г.». Храм построен в скромных формах классицизма, увенчан невысоким куполом без барабана, боковые фасады украшены фронтонами, западный — портиком; апсида устроена в скале.

В нач. XX в. насельники И. м. стали фактическими хозяевами территории крепости Каламита. С 1902–1903 гг., при настоятеле игум. Иакове (Рыкове), здесь на средства ростовского купца М. Рогожина возводили соборный храм во имя свт. Николая Чудотворца и 2 жилых корпуса. Возможный автор проекта — Г. П. Долин, архит. Севастопольского градоначальства (*Гавришева*, 2004. С. 65–66). Никольский собор — одноглавый, близкий к кубу, но с выраженными в верхней зоне ветвями подкупольного креста — был построен в визант. стиле. Архитектурными образцами для него послужили местные храмы — соборы св. кн. Владимира в Херсонесе (архит. Д. И. Гримм, проект 1859, построен в 1861–1879) и Севастополе (архит. А. А. Авдеев, проект 1862, построен в 1873–1888).

Строительство Никольского собора было завершено в 1905 г. к 50-летию юбилею обороны Севастополя. В 1900–1907 гг. на крепостном плато монахи построили еще один храм и 2 жилых корпуса. В то же время по инициативе Бертье-Делагарда, выступавшего от имени Императорской Археологической комиссии, была проведена реставрация башни № 1. В верхнюю часть лицевого панциря свода заложили замковый камень, на к-ром были высечены ставшие знаменитыми и глубоко символическими слова неизвестного инкерманского подвижника: «Аз хочу zde Русь учинити» (*Оболенский*, 1848/1850. С. 685–692). Кроме келейных корпусов на территории крепости был построен жилой дом, с наружной стороны крепости, во рву, устроены погребя.

В 1903 г. после доклада председателя Комитета по восстановлению памятников Севастопольской обороны вел. кн. Александра Михайловича имп. св. *Николай II* повелел



Настоятельский корпус с Троицким храмом. 1863–1867 гг. Фотография, 2007 г.

восстановить древний монастырь Св. Софии как памятник воинам, павшим в Инкерманском сражении. Пожертвования деньгами и утварью, присланные со всех концов России, дали средства, необходимые для его восстановления. Автор проекта реставрации и строитель — архит. А. М. Вейзен. В храме были помещены образа войсковых частей, принимавших участие в Инкерманском сражении. 27 сент. 1905 г. в присутствии вел. кн. Александра Михайловича и ветеранов Севастополя древний пещерный храм был освящен в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», он был приписан к Никольскому Адмиралтейскому собору в Севастополе.

В 1905 г. еп. Алексий освятил во имя вмч. Димитрия Солунского пещерный храм XIV–XV вв., известный как Армянская церковь (*Бертье-Делагард*, 1886; *Ретников*,

Мат.-лы. Л. 32, 229–230; *Могаричев*, 1997. С. 14).

В 1907–1910 гг. на плато было завершено строительство жилых корпусов с домовою ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, приобретен дом в Севастополе, построен молитвенный дом на лесной даче у дер. Ай-Тодор, взята на содержание церковноприходская школа на 37 учеников. К 1917 г. в И. м. было 9 храмов: Никольский собор, пещерные церкви (Климентовская, Андреевская, Мартиновская, Вознесенская, Димитрия Солунского), а также полупещерная Пантелеимоновская ц., домовые Благовещенский и Троицкий храмы. Рядом с обителью находился некрополь, частично сохранившийся. В 1920 г. здесь был похоронен известный изобретатель в области военно-морского дела Е. В. Колбасьев.

В 1897 г. при игум. Иакове (Рыкове), в И. м. проживали 3 иеромонаха, 3 иеродиакона, 6 монахов и до 30 послушников. В 1905 г. в связи со строительством новых храмов, а также в связи с благоустройством и рас-

ширением обители, увеличением числа монахов в Инкерманская киновия была переведена в разряд

второклассного общежительного монастыря, а настоятель игум. Иаков возведен в сан архимандрита. В 1910 г. в штате обители числилось 16 иеромонахов, 3 иеродиакона, 15 монахов (1 рясофорный), 24 послушника, в 1912 г. — 75 насельников, в 1917 г. — 25 монахов и 122 послушника.

**1917–1991 гг.** В годы гражданской войны насельники И. м. активно участвовали в деятельности духовного управления барона П. Н. Врангеля, регулярно совершали молебны о спасении России от большевизма.

После установления в Крыму советской власти (1920) на национализированных монастырских землях была образована трудовая артель, членами к-рой стали оставшиеся в обители монахи. С 1920 г. все монастырские храмы становятся приходскими. В 1921 г., при архим. Венедикте (Чеботарёве), на территории И. м. еще проживали 20 священно-

служителей, 10 монахов, 4 послушника, но уже с 1922 г. началось последовательное притеснение братии. Комиссия Севастопольского окрисполкома передала все постройки монастыря в бесплатное пользование верующим города (30 марта 1922), конфисковала серебряные вещи «для нужд борьбы с голодом» (23 нояб. 1922). В 1923 г. все движимое и недвижимое имущество мон-ря перешло в распоряжение окружного Земельного отдела, к-рый стал полностью контролировать деятельность общины. Ситуация осложнилась к лету 1923 г. в связи с обновленческим расколом, созданием «Живой церкви», к к-рой примкнула бывш. монастырская община. В соответствии с решением обновленческого Собора Российской православной церкви (29 апр. 1923) о закрытии мон-рей в городах и преобразовании монастырских общин, удаленных от населенных пунктов, в трудовые артели в помещениях И. м. была образована трудовая артель из монахов бывш. обители (*Катушин*. 2000. С. 10). С 1924 г. начались перерегистрация религ. общин, пользовавшихся монастырскими храмами, и перезаключение договоров о пользовании имуществом, также сопровождавшиеся внутренними конфликтами. Гос. решение об обязательном страховании имущества церквей (1925) поставило инкерманскую общину в еще более сложное экономическое положение, в результате к-рого в нояб. того же года был перезаключен договор с Севастопольским райисполкомом только на 2 церкви: пещерную — сщмч. Климента (с приделами св. Мартина и ап. Андрея Первозванного) и наземную — Св. Троицы.

20 янв. 1926 г. решением президиума Севастопольского райисполкома И. м. был окончательно упразднен и перешел в подчинение Местхозу города. Через 20 дней было принято решение о ликвидации Никольского собора, Благовещенской, Пантелеимоновской, Вознесенской и Димитриевской церквей. После Крымского землетрясения 1927 г. в Никольском соборе и Благовещенской ц., находившихся на плато Монастырской скалы, образовались трещины и, согласно постановлению ЦИК Крымской АССР, храмы подлежало разобрать (Там же. С. 53). В 1927 г. было проведено 2 крестных хода: 8 авг. — из Троицкой ц. к часовне у городской водокачки;

8 дек. (в храмовой праздник) — с иконой сщмч. Климента из севастопольского кафедрального Покровского собора в Инкерман и обратно. В том же году в соответствии с распоряжением ЦИК Крымской АССР религ. об-во Климентовской ц. было распущено, но 28 дек. 1930 г. по ходатайству верующих вновь зарегистрировано. Членами исполнительного органа об-ва, состоящего из 20 чел., стали: «председатель — В. М. Чебо-



Церковь во имя вмч. Пантелеимона.  
1895 г. Фотография. 2007 г.

тарев, 56 лет, архимандрит; казначей — Н. Д. Кисель, 63 лет, черно-рабочий; секретарь — Т. А. Попова, 35 лет, портниха».

В окт. 1927 г. решением Севастопольского райисполкома монастырская часовня, возведенная на месте захоронения воинов Инкерманского сражения, была передана детскому саду (в связи с тем что не использовалась верующими для богослужений с 1925), а 10 февр. 1928 г. решением ЦИК Крымской АССР упразднена; 3 февр. 1930 г. была ликвидирована Троицкая ц. 15 дек. 1931 г. был закрыт последний храм древнего мон-ря — Климентовский — по решению ЦИК Крымской АССР: «Ввиду отказа от дальнейшего пользования молитвенным зданием со стороны религиозного объединения православную церковь в Инкермане ликвидировать. Так как здание данной церкви имеет историческое значение — передать таковое в ведение ОХРИСа. Председатель Крым. ЦИКа Тархан» (ГА г. Севастополя. Ф. 79. Оп. 1. Ед. хр. 152. Л. 61). Последними насельниками обители были настоятель архим. Венедикт (Чеботарёв), о. Прокопий

(Качан) и два 85-летних старца — о. Герман (Андриевский) и о. Митрофан (Бороздин). 8 марта 1932 г. имущество И. м. по описи было передано Севастопольскому музейному объединению: 2 мраморных престола, 68 икон, деревянная люстра, 2 дубовых престола, металлический и деревянный иконостасы и т. д. Всего 105 ценных предметов на сумму 262 р. (Там же. Ед. хр. 152. Л. 69). В том же году в пещерной ц. св. Мартина была устроена музейная выставка, которая просуществовала недолго: в 1936 г. ее закрыли, т. к. экспонаты портились от сырости. Последующие годы обители находилась в запустении, помещения эпизодически использовались жителями поселка в качестве жилья либо по другому назначению. Так, в храме сщмч. Климента временно размещался запасной приемный радиопередатчик, а в Пантелеимоновском была устроена пекарня.

Софийский мон-рь после 1922 г. стал оплотом монашества, в 1926 г. иноки во главе с игум. Феодосием (Гринёвым) организовали службу при храме и объявили о создании нового мон-ря (*Катушин*. 2000. С. 50). В нач. 20-х гг. монастырские гостиничные номера были заселены временными постояльцами, с 1923 г. — семьями служащих ВОХР железнодородных мостов, 2 монашеских корпуса на плато скалы — семьями рабочих-поденщиков (ГА г. Севастополя. Ф. 79. Оп. 1. Д. 1. Л. 153, 174–177). Летом 1926 г. корпуса были юридически закреплены за служащими постов ВОХР; ходатайство сельсовета об организации в части помещений школы было отклонено из идеологических соображений. В дек. 1926 г. сотрудник Севастопольского военно-исторического музея П. П. Бабенчиков подал в Сев. РИК докладную записку о том, что пещерная церковь как памятник истории должна быть включена в экскурсионные маршруты. Предлагались расторжение договора с религ. об-вом и передача древнего пещерного храма в ведение музея. На какое-то время монахам удалось отстоять здание, но 12 июля 1928 г. церковь была окончательно закрыта и 19 июля передана Херсонесскому музею (*Катушин*. 2000. С. 50–51).

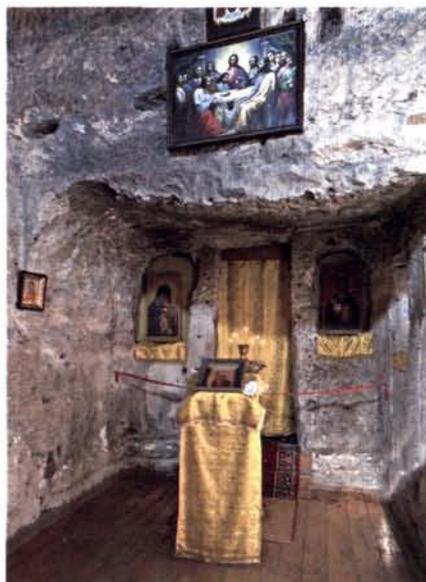
Во время Великой Отечественной войны при обороне (1941–1942) и освобождении (1944) Севастополя в Инкермане также проходили

тяжелые бои. В пещерных помещениях И. м. размещался командный пункт 25-й Чапаевской стрелковой дивизии Приморской армии, после окончания войны при входе в пещерный монастырский комплекс была установлена мемориальная доска. Братская могила воинов 25-й стрелковой дивизии находится у подножия Монастырской скалы. На небольшом кладбище XIX–XX вв., расположенном на плато скалы, сохранилось надгробие с посвящением одному из защитников Севастополя: «Пулеметчику Дмитриченко, геройски погибшему 2 мая 1942 года, прикрывая отход раненых, женщин и детей». В ходе боев пострадали Троицкая ц., монастырская гостиница, братские корпуса на плато Монастырской скалы, Никольский собор, Пантелеимоновский храм. После окончания войны собор и храм были разобраны на камень (Филиппенко. 1997. С. 85).

**1991–2009 гг.** С 1991 г., при еп. Симферопольском и Крымском Василии (Златолинском), началось возрождение древних храмов как приходских. 4 марта 1993 г., при архиеп. Симферопольском и Крымском Лазаре (Швец), был официально зарегистрирован мон-рь сщмч. Климента. Много труда и сил положил на его возрождение, как и ряда др. древних святынь Крыма, архим. Августин (Половецкий; † 1996). За 7 лет подвижнической деятельности он восстановил из руин 3 севавтопольских храма, скит и 2 мон-ря, первым из к-рых был Климентовский. Трагически погибший архим. Августин был погребен в ограде возрожденной им обители у подножия Монастырской скалы.

В 2009 г. в И. м. действующими являются 5 храмов: пещерные Климентовский, Андреевский, Мартиновский, полупещерный Пантелеимоновский и наземный Троицкий. Готовятся к возрождению пещерный храм св. Димитрия Солунского и Никольский собор. Главная святыня обители — рака с частицей мощей сщмч. Климента Римского, переданная в 90-х гг. XX в. из Киево-Печерской лавры. Храм древнего мон-ря Св. Софии в 90-х гг. XX в. был освящен в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и передан возрожденному И. м.

К И. м. приписаны храм во имя прп. Евстратия Киево-Печерского в с. Терновка (перестроен из жилого дома архим. Августином и игум.



Пещерный храм  
во имя ап. Андрея Первозванного.  
Фотография. 2009 г.

Борисом; освящен в 1995) и Преображенский скит в окрестностях с. Терновка, в лесистом верховье глубокой Монастырской балки на бывш. монастырских землях. Восстановление было начато в 1995 г. архим. Августином. На территории скита находится древний источник св. Феодора, знаменитый своей целебной водой, и 2 действующих храма: Преображения Господня и прп. Кассиана, Ученого чудотворца.

В И. м. проживает ок. 15 насельников, настоятель — игум. Иов (Борудулин).

Арх.: Ретищев Н. И. Мат-лы к археологической карте юго-западного нагорья Крыма // Арх. ИИМК РАН. Ф. 10. Д. 1; Ведомость об Инкерманской св. сщмч. Климента кинонии, а также о монашеских и указанных послушниках за 1870 г. // ГА Автономной Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 6065. Л. 454 об.

Ист.: Броневский М. Описание Крыма (Tartariae Descriptio) // ЗапООИД. 1867. Т. 6. С. 333–367; Кравен Э. Путешествие в Крым и К-поль в 1786 г. М., 1795; Сумароков П. И. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии. М., 1800; он же. Досуги Крымского судьи, или Второе путешествие в Тавриду. СПб., 1803. Ч. 1. С. 213–216; Муравьев-Апостол И. М. Путешествие по Тавриде. СПб., 1823; Кетнер П. И. О древностях юж. берега Крыма и гор Таврических. СПб., 1837; Оболенский М. А. Сказание свящ. Иакова [«О мощах неведомых»] // ЗапООИД. 1848/1850. Т. 2. С. 685–692; Марков Е. Л. Очерки Крыма. СПб., 1872; Паллас П. С. Путешествие по Крыму в 1793–1794 гг. // ЗапООИД. 1881. Т. 12. С. 62–208; Челеби Э. Книга путешествия: Крым и сопредельные области / Пер.: Е. В. Бахревский. Симферополь, 2008<sup>2</sup>.

Лит.: Сестреничев-Богус С. История о Таврии. СПб., 1806. Т. 1; Струков Д. М. Древние памятники христианства в Тавриде. М., 1876; Аркас З. А. Описание Ираклийского п-ова и

древностей его. Николаев, 1879; Бертье-Деллагард А. Л. Остатки древних сооружений в окрестностях Севастополя и пещерные города Крыма // ЗапООИД. 1886. Т. 14. С. 166–279; он же. Исследование нек-рых недоуменных вопросов средневековья в Тавриде // Изв. Таврической УАК. Симферополь, 1920. № 57. С. 1–135; Гермоген [Добротрапиз], еп. Таврическая епархия. Псков, 1887; Латышев В. В. Сборник греч. надписей христианских времен из Юж. России. СПб., 1896; Затворничий П., свящ. Поклонение в Инкерманской Св.-Климентовской обители // Таврические Ев. 1897. № 51–52; Инкерман и Инкерманская сщмч. Климента кинония в Крыму. Од., 1901<sup>2</sup>; Протопопов М. Инкерманский мон-рь близ Севастополя. Севастополь, 1905; Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды. К., 1906; Справочная книга Таврической епархии. Симферополь, 1910; Васильевский В. Г. Житие Стефана Нового // Он же. Труды. СПб., 1912. Т. 2. Вып. 2. С. 297–350; Инкерман и Инкерманский сщмч. Климента мон-рь в Крыму. Од., 1912; Веймарн Е. В. О времени возникновения средневек. крепости Каламита // История и археология средневеков. Крыма. М., 1958. С. 55–62; он же. Археол. работы в р-не Инкермана // Археологичні пам'ятки УРСР. К., 1963. Т. 13. С. 15–89; Яковсон А. Л. Средневековый Крым. М., 1964; он же. Крым в ср. века. М., 1973; Баранов И. А. О востаннии Иоанна Готского // Феодальні Таврика. К., 1974. С. 151–162; Вешняков Е. В. Севастополь и его окрестности. М., 1986; Воронин Ю. С., Даниленко В. Н. Обстоятельства и время возникновения пещерных мон-рей Крыма // Проблемы истории «пещерных городов» в Крыму. Симферополь, 1992. С. 169–182; Даниленко В. Н. Мон-рь Чильвер-Коба: Архитектурный аспект // История и археология Юго-Зап. Крыма. Симферополь, 1993. С. 78–108; Медведев А. Г., прот. Благословенный лик Тавриды. Симферополь, 1993. Ч. 2. С. 89–93; Могагаричев Ю. М. К дискуссии о скальной архитектуре Крыма // История и археология Юго-Зап. Крыма. 1993. С. 213–224; он же. Инкерман // Он же. Пещерные церкви Таврии. Симферополь, 1997. С. 7–30; он же. «Пещерные города» в Крыму. Симферополь, 2005; Филиппенко В. Ф. К истории Инкерманского пещерного мон-ря (1-й этап существования) // История и археология Юго-Зап. Крыма. 1993. С. 108–125; он же. Каламита-Инкерман: Крепость и мон-рь. Севастополь, 1997; Герцен А. Г., Могагаричев Ю. М. О времени и причинах возникновения пещерных мон-рей Таврии // Крымский музей. Симферополь, 1995. № 1. С. 7–13; Катруши Ю. А. Из истории христианства в Крыму: Таврическая епархия (2-я пол. XIX — нач. XX в.). Симферополь, 1995; он же. Монастыри Крыма в XIX–XX вв.: (По мат-лам крымских архивов). Симферополь, 2000. С. 42–55; Севастопольское благочиние: Справ.-путев. / Авт.-сост.: Е. Гавришева, Е. Туэрос, Т. Яшаева. К., 1997; Тур В. Г. Крымские православ. мон-ри XIX — нач. XX в.: История, правовое положение. Симферополь, 1998; Бобровский Т. А. Заметки о скальной архитектуре Юго-Зап. Крыма // Бахчисарайский ист.-археол. сб. Симферополь, 2001. Вып. 2. С. 256–278; Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды: Кр. ист. очерк. К., 2002; Тункина И. В. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII — сер. XIX в.). СПб., 2002; Шавшин В. Г. Каменная летопись Севастополя. Севастополь; К., 2003; он же. «Британский лев» под Инкерманом. Севастополь,



2006; Бобровский Т. А., Чуева Е. Е. Пещерные комплексы Инкерманской долины (Юго-Зап. Крым) // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: Мат-лы 2-й Судакской междунар. науч. конф. К.; Судак, 2004. Ч. 2. С. 26–30; *они же*. Пещерная церковь с фресками визант. эпохи в Юго-Зап. Крыму // Материалы междунар. церковно-исторической конф. «Духовное наследие Крыма» памяти прп. Иоанна, еп. Готфского. Симферополь, 2006; *они же*. Фрески новооткрытой пещерной церкви на Загайтанской скале в Инкермане // Православные мон-ри. Симферополь, 2007. С. 141–145; *они же*. Новое о росписях «Церкви с фресками» на Загайтанской скале в Юго-Зап. Крыму // Византия в контексте мировой культуры: К 100-летию со дня рождения А. В. Банк: Мат-лы конф. СПб., 2008. С. 133–146. (Тр. ГЭ; 42); Гавришева Е. Н. Храмы Инкерманского мон-ря — памятники обороны Севастополя 1854–1855 гг. // Героические подвиги воинов Российской армии и флота в период Крымской войны 1853–1856 гг. и обороны Севастополя 1854–1855 гг. в ист. исследованиях, экспозициях, памятниках истории и культуры города: Материалы науч.-практ. конф. Севастополь, 2004. С. 61–66; Фадеева Т. М. Пещерные города и мон-ри в окрестностях Бахчисарая: Путев. Симферополь, 2004; Виноградов А. Ю., Гайдуков Н. Е., Желтов М. С. Пещерные храмы Таврики: К проблеме типологии и хронологии // Рос. Арх. 2005. № 1. С. 72–80; Крестяниников В. В. Возрождение Севастопольского благочиния и мон-рей после Крымской войны // Sacrum et profanum: Сб. науч. тр. Севастополь, 2005. Вып. 1: Культ святых мест в древних и современных религиях. С. 69–72; Герцен А. Г., Махнева-Чернец О. А. Пещерные города Крыма: Путев. Севастополь, 2006; Ковалик О. Инкерманский мон-рь во имя свщч. Климента, папы Римского // ЖМП. 2007. № 5. С. 22–39; Литвинова Е. М. Крым: Правосл. святыни: Путев. Симферополь, 2007. С. 294–307; Юрочкин В. Ю. Христианство в Крыму в XIV–XVIII вв. // Правосл. мон-ри / Симферопольская и Крымская епархия УПЦ МП. Симферополь, 2007. С. 73–100; Косточенко С. В. Спецкомбинат № 2 // Севастополь: Энцикл. справ. Севастополь, 2008. С. 839; Кравченко Е. А. Кизил-кобинська культура у західному Криму: АКД. К., 2008; Ляшук П. М. Инкерманское сражение // Севастополь: Энцикл. справ. 2008. С. 339.

Т. Ю. Яшаева

**ИНКОВ РЕЛИГИЯ**, традиц. верования индейской южноамер. этнической группы кечуа, в европ. историографии названных инками. История, культура и И. р. известны по данным археологии и письменным источникам колониального времени (прежде всего испано-перуанским хроникам Съеса де Леона, Хуана де Бетансоса, Кристобала де Молины, Бласа Валера, Пабло Хосе де Арриага, Франсиско де Авенданьо, Франсиско де Авилы, Пачакути Ямки, Фернандо де Монтесиноса, Гуамана Помы де Аялы, Гарсиласо де ла Веги и др.). Инки не знали письменности (согласно легенде, письмо было за-

прещено основателем империи инков) и передавали большую часть информации с помощью «кипу» — системы шнурков с узелками. Поскольку индейцы передавали исторические сведения устно, а испанцы стали записывать полученную через переводчиков информацию лишь с 50-х гг. XVI в., многое в представлениях об И. р. является реконструкцией.

Империя инков включала территории совр. Перу, Боливии, Эквадора, севера Чили и северо-запада Аргентины. Индейцы называли Инкой лишь императора (Сапа Инка — единственный, верховный Инка), конкистадоры обозначали этим словом все племя, которое именовало себя «капак-куна» (великие, прославленные). В кн. «Культура инков» Х. Лара предположил, что инки происходят от племени кечуа-аймара, мигрировавших из долины оз. Титикака. Оттуда переселенцы добрались до долины, где располагалось сел. Паккари-Тамбо (Пакаритампу). Через неск. веков они начали завоевание района Куско и ок. 1438 г. создали там гос-во Тауантинсуйу (на языке кечуа — 4 стороны света). Империя инков была теократической: император был не только верховным правителем и жрецом, но и наместником бога на земле. Демург Ви-ракоча был властителем всего сущего, императора считали сыном Солнца, а императрицу — дочерью Луны, сестрой-супругой Солнца. Почитание бога Солнца, ставшего символом инкской культуры, носило офиц. характер. И. р. включала также многочисленные децентрализованные культы богов, олицетворявших природные реалии. Кроме того, особо почитались священные объекты (уака): реки, озера, горы, храмы, камни. Мораль инков сводилась к принципам: «Не воруй, не лги, не ленись». Известны 13 имен правящей династии инков — от Манко Капака до Атауальпы, убитого испанцами в 1533 г.

Археологические исследования показывают, что мн. достижения были унаследованы инками от предшествующих цивилизаций, а также от подчиненных соседних народов. К моменту появления инков в Юж. Америке существовали такие цивилизации, как Моче (культура Мочика известна цветной керамикой и ирригационными системами), Уари (это гос-во явилось прообразом империи

инков, хотя население говорило, по видимому, на языке аймара), Чиму (центр — город Чан-Чан, характерная керамика и архитектура), Наска (создали т. н. линии Наска, а также системы подземных водопроводов, изготовляли керамику), Пукина (г. Тиауанако к востоку от оз. Титикака, с населением ок. 40 тыс. чел.), Чача-пояс («воины туч», имевшие грозную крепость Куэлап, к-рую также называют Мачу-Пикчу севера).

В XI в. в районе долины Куско возникла раннеинкская культура Кильке и сложилась 4-уровневая иерархия поселений, характерная для ранних государств, были созданы общественные здания (дворцы, храмы). Население перемещалось с удобных для обороны вершин холмов в плодородные долины, где создавались сельскохозяйственные террасы, проводились оросительные каналы. С нач. XIV в. культура Кильке распространилась на соседние с Куско долины. В кон. XIV — нач. XV в. в долине Куско сложилось раннегос. образование с населением почти 30 тыс. чел. Ок. 1438 г. сюда с запада вторглись чанка, по языку (кечуа) и культуре близкие к жителям Куско. Согласно легенде, старый правитель Куско Виракоча Инка и его законный наследник Инка Урко были готовы подчиниться чанка, но побочный сын правителя, принявший имя Пачакути, разгромил врага и захватил верховную власть. Затем Пачакути (Пачакутек; ок. 1438–1471) покорил протогос. объединение аймара Коляя к северо-западу от оз. Титикака. Враждебное Коляя объединение Лупака (к юго-западу от оз. Титикака) присоединилось к Пачакути мирно. В бассейне оз. Титикака Пачакути завладел сотнями тысяч лам и альпака, обеспечив армию транспортом, одеждой и продовольствием. Приблизительно с 1463 г. вместе с Пачакути в завоеваниях участвовал его сын — Тупак Япанакви, ставший после отца единовластным правителем (ок. 1471–1493). Завоеватели продвигались на север, чтобы овладеть Кахамаркой — наиболее крупной из межгорных котловин на севере совр. Перу. Затем Тупак Япанакви направился на территорию совр. Эквадора, где его войска установили контроль над местными племенами. На юге этой области был основан г. Томмебамба (близ совр. г. Куэнка), ставший 2-м по значению в гос-ве инков (в кон. XIV — нач. XV в. отчасти





уступил эту роль г. Киото, расположенному севернее, близ совр. столицы Эквадора). В кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в. инки спустились на побережье и захватили гос-во Чимор (столица Чан-Чан). После подавления восстания в Чиморе его сокровища была вывезена, опытных ремесленников переселили в Куско, город опустел, но гробницы правителей остались нетронутыми (позднее их опустошили испанцы). Весьма вероятно, что инки во многом заимствовали существовавшую в Чиморе бюрократическую систему управления.

Далее Тупак Япанаки отправился на юг и завоевал мелкие гос-ва центрального и юж. побережья совр. Перу. Общеандский храмовый центр Пачакамак поддержал инков. С упорным сопротивлением инки встретились лишь в небольшой долине Кнаете. В царствование Тупака Япанаки было завершено покорение территории Зап. Боливии, где было подавлено восстание племен колья, и подчинена плодородная долина Кочабамба на вост. склонах боливийских Анд. В состав гос-ва инков вошла также обширная территория на юго-западе совр. Боливии, северо-западе Аргентины и севере Чили (примерно до совр. г. Мантьяго), где жили небольшие группы скотоводов, земледельцев и рыбаков, к-рые не оказали серьезного сопротивления.

Со времени правления Пачакути и до конца правления Уайны Капака (1493–1527) инки пытались покорить чачапою, жителей Вост. Кордильер (на севере совр. Перу), а также Амазонию. По мнению мн. исследователей, на пике могущества государство инков, население которого составляло ок. 9 млн чел., протянулось с севера на юг на 4 тыс. км. Уайна Капак умер на севере Тауантинсуйу от эпидемии, распространившейся в Юж. Америке после первых контактов с европейцами. Выбранный им наследник также умер. Новым был назначен оставшийся в Куско 19-летний Уаскар (1527–1532). Назначив на основные посты в гос-ве своих друзей, он спровоцировал конфликт с приближенными отца, находившимися на территории совр. Эквадора. Те выдвинули в качестве нового Инки Атауальпу. Войска Уаскара были разгромлены полководцем Атауальпы Чальку Чимой. Находясь в Кахамарке, Атауальпа организовал убийство Уаскара и его приближен-

ных, а также жен и детей. Этим воспользовался Ф. Писсаро, высадившийся с отрядом в Тумбесе (на границе совр. Перу и Эквадора). Захватив Атауальпу во время неожиданного нападения, он обвинил его в узурпации власти и начал поход на Куско якобы с целью возвести на трон законного наследника Уаскара — его сына Манко Капака II. Все это время столкновения враждующих групп инков продолжались. Часть провинциальной знати инков поддерживала испанцев, послав им подкрепление. После формального воцарения в 1534 г. Инка Манко Капак II вскоре возглавил восстание против испанцев, а в 1536 г. отступил в горы и создал там Новоинкское царство в Вилькабамбе. В ходе войны между Уаскаром и Атауальпой и под ударом испанцев адм. система Тауантинсуйу распалась, города опустели, за исключением Куско и части городов в бассейне оз. Титикака, где обосновались завоеватели.

Поколение индейцев, выросшее в эпоху испан. господства, стало идеализировать былое гос-во инков, тем более что надежды провинциальной знати получить независимость не оправдались. Совр. наука предполагает, что, по представлениям перуанских индейцев, на 1565 г. приходилось начало большого временного цикла, к-рый должен был принести местным божествам-первопредкам (уака) победу над богом белых пришельцев. Эти представления сложились в идеологию движения «танки онкой» (плясучий недуг; его последователи принимали участие в экстатических танцах), возникшего перед 1565 г. Но уже в 1572 г. оно было разгромлено, как и Новоинкское царство, последний правитель которого Тупак Амару был казнен, после чего открытое массовое сопротивление индейцев Перу надолго прекратилось. Принявшие христианство потомки столичной и провинциальной знати сохраняли часть своих привилегий и участвовали в формировании культуры, включавшей как индейские, так и европейские элементы.

В 1780 г. Хосе Габриель Кондорканки, принявший имя Тупак Амару II, возглавил самое крупное восстание в вице-королевстве Перу, после поражения к-рого инкская культура пришла в упадок и перестала развиваться, представители знати были высланы в Испанию или убиты.

**Государство инков** делилось на 4 части (суйу) — по 2 в 2 половинах («ханан» — верх и «хурин» — низ). Суйу не были ни адм., ни территориальными единицами, напоминавшими провинции. Это были области, совпадающие с 4 сторонами света. Каждая суйу состояла из неск. айлью (общин), члены к-рых считали себя потомками определенных мифических первопредков. Каждой айлью соответствовал свой секе (азимут), исходящий из главного храма Куско — Коринканчи (золотой дом или усадьба). Вдоль секе располагались святилища данной айлью, секе сохраняли общее направление, что оказалось существенным в процессе расширения гос-ва. Чинчасуйу занимала большую часть территории гос-ва инков (к северо-западу и к востоку от Куско), Кунтисуйу (юго-запад) и Антисуйу (северо-восток) были значительно меньше.

В гос-ве инков труд был обязательным для всех жителей империи. Привилегии праздности не существовало ни для аристократии высших рангов, ни для Сапа Инки. В этой связи перуанский археолог Л. Э. Валькарсель писал: «Все сельскохозяйственные работы начинались с личного примера Инки в Куско и его представителей во всех концах империи. Инка подавал его, распахивая целину или прокладывая первую борозду своим золотым плугом. Очевидно, что такой обычай был призван символизировать всеобщее равенство в отношении физического труда». Каждый вносил свой вклад в общее дело по мере своих возможностей. Известна система инкской статистики, в соответствии с которой все население классифицировалось по возрастным категориям. Это обеспечивало равенство в распределении обязанностей. Основная нагрузка приходилась на долю мужчин в возрасте от 25 до 50 лет. На женщин, детей и стариков возлагались трудовые повинности, соответствовавшие их возможностям. В течение года в ходе полевых работ делались перерывы по офиц. праздникам или в зависимости от сельскохозяйственных циклов, обусловленных естественными факторами. Поэтому обработка земли, являвшаяся основным занятием жителей империи, сменялась др. видами трудовой деятельности, в частности ремесленной или строительной. Продолжительность тех или иных работ регулировалась в за-





висимости от их вида, были и повинности, к-рые надо было выполнять в обязательном порядке. Такой тип принудительных работ назывался «мита», к их числу относились работы в шахтах, посадка коки, общественное строительство и воинская служба. Как правило, мита ограничивался 3 месяцами в году. Его должны были выполнять мужчины в возрасте от 25 до 50 лет. Поскольку определяющим стимулом деятельности человека в инкском обществе было удовлетворение его насущных потребностей, каждый получал участок земли (тупу), необходимый для пропитания его самого и его семьи. Выделялся он на каждого мужчину, а женщинам полагался половинный надел. В соответствии с подсчетами инков этого было достаточно для жизнеобеспечения семьи в течение года. Размеры тупу колебались в зависимости от степени плодородия земель и тех сельскохозяйственных культур, к-рые на них выращивались. В среднем, по подсчетам Валькарселя, площадь такого надела составляла ок. 2,7 тыс. кв. м. Характерным для перуанцев общественным институтом, отражавшим существовавший между ними дух солидарности, была айни — взаимопомощь между семьями при коллективной обработке их участков. Аграрная политика инков была направлена на расширение площадей обрабатываемых земель. Поскольку речь шла о посевах тех, над кем они одерживали верх и кого себе подчиняли, завоевания инков не носили разрушительного характера. Наоборот, все земли инки делали пригодными для земледелия. Из этих земель они выделяли те, что предназначались Инке и Солнцу, т. е. гос-ву и церкви. Эти земли обрабатывались жителями в свободное время, после того как были возделаны семейные наделы. Такая дополнительная трудовая повинность называлась «минка», занятые на этих работах люди получали еду и питье и трудились под звуки музыки. Это был праздник и вместе с тем вклад каждого в «расходы на общественные нужды», к-рые становились возможными благодаря полученному таким способом прибавочному продукту. То, что производилось на землях Инки, предназначалось на нужды гос. аппарата, самого Инки, его семьи и свиты, на содержание армии и создание запасов для буд. посевов на случай стихийных бед-

ствий, таких как засуха, нехватка продовольствия и др. Так действовала своеобразная система «страховки». Хранилища этих запасов помещались в каменных зданиях, расположенных во всех суйу империи. Когда испанцы грабили эти хранилища, нередко они находили там запасы маиса на 10 лет вперед, др. продукты питания, одежду, орудия труда, оружие и предметы первой необходимости. Существование такой системы накопления было возможным гл. обр. при отсутствии внешней торговли. Запасы, к-рые образовывались благодаря минке, шли также на общественную благотворительность: часть их использовалась на помощь тем, кто не были способны прокормиться собственным трудом, — вдовам, сиротам, престарелым, калекам; другая часть в виде подарков раздавалась после одержанных побед представителям знати покоренных племен, вождям (куракам) и имперской аристократии (орехонам). Продукты, получаемые с земель Солнца, предназначались прежде всего на содержание жрецов, использовались также в качестве приношений божествам, духам, мумиям инков и праху выдающихся деятелей гос-ва. Кроме того, они жертвовались храмам, святилищам, уака (пристанищам) и гробницам. Расходы на религ. празднества, гулянья по случаю минки или общенародные трапезы (киракуй) несли гос-во и жречество. Частным лицам разрешалось устраивать приемы с угощением лишь в тех случаях, когда заканчивалась совместная обработка земли. Расходы гос-ва на всенародные празднества возмещались проводимым накануне всеобщим постом религ. характера, который продолжался от 3 до 5 дней. Т. о., культовые ритуалы отражали экономические потребности общества. Инки верили, что духи-покровители общины обитают в неких естественных уака, в тех местах, где обитает зародилась, или там, где покончатся останки их предков. Испан. иезуитский миссионер о. Бернабе Кобо отмечал, что термин «уака» инки «применяли по отношению ко всем святым местам, предназначенным для молитв и жертвоприношений, как и ко всем богам и идолам, которым поклонялись в таких местах». Он составил список 350 уака (в районе Куско) — от гор, скал, источников до древних гробниц и по-

лей сражений, на которых побеждал Сапа Инка.

**Миф о происхождении инков** повествует о том, что Манко Капак и его сестра-супруга Мама Окльо, выполняя волю отца Солнца — Инти, вышли из вод оз. Титикака, чтобы обратить на путь цивилизации дикарей, населявших окрестные земли, и создать великую империю. От отца они получили волшебный золотой жезл, к-рый должен был указать им, где будет центр гос-ва. Неподалеку от селения Пакари-Тамбо, лежащего у подножия холма Уанакаури, Манко Капак воткнул этот жезл в землю, и по воле божественного провидения он с легкостью ушел в нее — знак того, что именно здесь должна быть основана столица буд. империи. Др. миф приписывает происхождение инков 4 парам братьев и сестер Айар, которые были героями или полубогами. Манко Капак и Мама Окльо были главной из этих 4 пар прародителей инков. В соответствии с 3-й легендой Манко Капак происходил из Эквадора, откуда, выполняя все то же божественное предначертание, он направился в Куско, где должен был основать империю. Т. о., Манко Капак, полубог и великий вождь, вывел подданных на путь цивилизации.

**Творение и устройство мира.** Деминург Виракоча создал Вселенную (пача), используя воду, землю и огонь, затем из камня сотворил человека, а также солнце, луну и звезды. Для продолжения работы он разделился на 3 части (2 его ипостаси — Токапу Виракоча и Имаймана Виракоча). Этот творец разрушил все созданное им ранее, уничтожив первое порочное человечество огненным дождем, и создал род людской заново. Он основал Куско и заложил основы инкской цивилизации. После этого он пересек Тауантинсуйу и дошел до Эквадора, исчез на западе в водах Тихого океана.

У инков существовало представление о цикличности истории человечества, к-рое было связано с мифами о «4 поколениях». Первыми были «древние люди — виракочи». Они носили одежду из листьев, жили в пещерах и знали единого бога — Виракочу. Эти люди очистили землю от змей, хищников, карликов, дикарей и начали ее возделывать. Следующее поколение — «древние люди» — обрабатывали поля, в т. ч. террасы, проводили каналы, строили дома,





носили одежду из шкур, поклонялись единому богу — Грому-Молнии в 3 лицах (отец, старший сын и младший сын). Третьим поколением были «дикие люди», их количество увеличивалось, как морской песок. Они умели ткать, жили в каменных домах с соломенными крышами; общественной жизнью управляли вожди, «дикие люди» строили дороги, добывали золото, серебро, медь, свинец, олово. У них были развиты ремесла, имелось постоянное войско, т. к. случались войны из-за пастбищ, полей, вод. Поклонялись они Пачакамаку. Это поколение было уничтожено потопом. Последнее поколение — «воины» — оставило земли предков и расселилось в труднодоступных местах на вершинах гор, построив там крепости. Это были отважные воины и охотники. Умерших хоронили в склепах с едой и одеждой. Вожди имели неск. жен, были окружены почитанием. Своего бога они называли «Творец людей».

По представлениям инков, существует 3 уровня Вселенной: верхний (ханан пача), под к-рым в среднем (кай пача) живут люди, животные и есть растения, и нижний (уку пача), где находятся умершие и те, кто должны родиться. В верхнем мире находятся Солнце — Инти и его сестра-супруга Луна — Килья, а также созвездия. Нек-рые из них в инкской космографии объединялись по принципу сходства с очертаниями животных, от которых они произошли, напр. созвездие Чоке-чинчай, по форме напоминающее ягуара. Средний и нижний миры сообщаются через пещеры, родники, шахты и озера. Связь между средним миром и небом устанавливается при посредстве Инки, который в данном случае выступает в ипостаси сына Солнца. В нижнем мире некогда возникли 2 большие змеи — Яку Мама и Сача Мама. Первая поползла на землю и превратилась в большую реку. Когда же она поднялась в высший мир, то превратилась в радуку Коичи — оплодотворяющее божество, к-рое дает жизнь растениям и животным. Вторая змея передвигалась в вертикальном положении и, поднявшись в небо, превратилась в молнию Ильяпу — божество дождя, бури, грома. В нижнем мире хранятся семена новых растений, мертвые возвращаются туда, чтобы потом вновь возродиться в человеческих существах. Над всеми

уровнями Вселенной, над Солнцем, Луной и звездами возвышался Виракоча — творец всего сущего (его полное имя Апу-Кон-Тики-Виракоча — верховный господин огня, земли и воды; по др. версии, великолепное (сияющее) основание и бездна — хранилище всех вещей). Культ этого верховного божества был введен Пачакути после того, как он одержал победу над чанками. Валькарсель отмечал, что это божество появилось в религ. системе инков сравнительно поздно, когда у них уже складывалась общая картина мира. Тогда в главном святилище храма Куско Инти Уаси на самом видном месте уже находились образы Солнца и Луны, а ниже, на некоем подобии небесной карты, которая отражала структуру религ. верований инков, располагались др. небесные светила — образы инкских божеств. На самом высоком месте был помещен новый символ, соответствовавший богу Виракоче, — эллипсоидная фигура из золота.

Существует 4 т. зр. относительно природы культа Виракочи и его места в пантеоне инков. Согласно 1-й версии, Виракоча и Пачакамак (демиург побережья Центральных Анд) тождественны друг другу. Виракоча-Пачакамак — создатель Вселенной и человека, невидимый и неосязаемый дух, заимствованный инками у др. индейцев, при этом Виракоча исключительно божество инков. Виракоча-Пачакамак — хозяин окружающего пространства-времени (*Кузьмищев*. 1982. С. 92–97; *Юрьевич*. 2004. С. 71–72). Согласно др. версии, Виракоча и Инти тождественны друг другу. Слияние демиурга и солярного божества явилось результатом ухода от «лунного календаря и обращения к более прогрессивному — солнечному» (*Ершова*. 2007. С. 23–24). Виракоча — солнечное божество и человек Солнца, к-рый, выполнив свою миссию, удалился в дом отца (*Спенс*. 2005. С. 320). Др. исследователи рассматривают Виракочу как составную часть трехчленного панперуанского пантеона (Солнце/Виракоча/Пачакамак), при этом подчеркивают слияние функций главных божеств империи, и т. о. в И. р. появляются черты монотеизма. «На побережье и в прилегающих горных областях Пачакамак считался верховным главой уака и занимал такое же положение, какое отводилось Солнцу/Виракоче в Куско» (*Берез-*

*кин*. 1991. С. 148–155). Взаимопроникновение культов Виракочи, Инти и Пачакамака в период империи инков отмечает и Г. Уртон (2005. С. 84–87). «Видимый образ Виракочи — Солнце, место его поклонения — храмовый комплекс Пачакамак» (*Кенделл*. 2005. С. 213), хотя Э. Кенделл, ссылаясь на М. де Муруа и Т. Зуидему, писал о более высоком статусе Виракочи по сравнению со статусом Инти (Там же. С. 213–215). Виракоча абсолютно автономный бог по отношению как к Инти, так и к Пачакамаку (*Стингл*. 1986. С. 182; *Салливан*. 2000).

**Пантеон инков** составляла триада небесных богов: Солнце, Гром и Луна. Дополняющим, 4-м элементом служило созвездие Плеяды. Солнце и Гром в свою очередь были триипостасны. Бог Солнце появлялся в виде солнечного диска Инти, тройственного в едином лике (господин Солнце, сын Солнце и брат Солнце). Бог Гром, тесно связанный с солнечным светом, также имел 3 ипостаси: молнию (копье Света), гром и молнию (луч Солнца) и Млечный Путь (или созвездие Южный Крест). По представлениям инков, бог Гром, разбивая камнем небесный сосуд с водой, посылал дождь. Луна была преимущественно жен. божеством, и ей отводилась роль сестры и жены Солнца.

**Храмы.** Главное святилище инков первоначально располагалось в местности Уанакаури, где, по преданию, по пути в долину Куско вознесся к Солнцу, вернулся и окаменел старший брат мифического первопредка инкской династии Манко Капака. Святилище Уанакаури располагалось к югу от Куско. Разрешение на воцарение каждого нового Инки давал Интип Апун (соправитель, Верховный жрец). Происходило это после видения, во время к-рого с Интипом Апуном разговаривало божество (Солнце, или Виракоча). Стремясь получить власть, минуя традиционную процедуру, отстранить уже назначенного наследника и избежать ограничивавшей его полномочия санкции Верховного жреца, Пачакути объявил, что он имел видение, причем не в Уанакаури, а в Куско, где с ним разговаривал Инти. Ранее Интип Апун наследовал функции Верховного жреца, Пачакути же стал значать высшее духовное лицо сам. Новая процедура интронизации не была определена в деталях: вполс. санкция Верховного жреца на нее





все же требовалась, при смене правителей наследник стремился опереться на жречество крупнейших храмовых центров. Окончательное подтверждение своих прав Инка получал, одержав победы на поле боя.

Церковную иерархию возглавлял Великий жрец, близкий родственник императора; при нем состоял «совет девяти», члены которого были «инками по привилегии» (людьми низшего сословия, получившими право называться инками за особые заслуги). Жрецы регулярно совершали инспекционные поездки в провинции, где издавна культ отправляли хранители уака — добровольные жрецы, не получавшие за свою деятельность вознаграждения из гос. казны. Храмы не являлись местом для собраний. Коллективные ритуалы, нередко сопровождавшиеся жертвоприношениями животных, происходили на центральных площадях; церемонии носили как искупительный, так и пророческий характер.

Официальные ритуалы проводились в специально возведенных храмах и святилищах. Прежде всего это были центры паломничества, такие как святилище Пачакамака, существовавшее еще в доинкские времена, но и при инках не утратившее своего значения, а также храм Пакатнаму в Ламбайеке. По всему побережью — от Пиуры на севере до Чинчи, где находилась уака Сентинела, на юге — существовали многочисленные храмы и пирамиды. Некоторые из них и в настоящее время можно встретить в долине Лимы. В горных районах также были расположены крупные святилища, нередко достигавшие огромных размеров, напр., развалины Уари и Тиуанако. Они относятся к доинкским временам, но сохранили свое значение и в период существования Тауантинсуйу.

Самым большим среди храмов был храм в Куско, в квартале Кориканча. Назывался он Инти Уаси и был посвящен Солнцу. По описанию археолога Л. Г. Лумбрераса, «храм состоял из шести святилищ, каждое из которых было посвящено одному из небесных божеств. Поэтому он и включал 6 частей, в которых ныне расположены христианская церковь и монастырь ордена доминиканцев. Длина его внешних стен составляет примерно 68 на 59 м. Со стороны его юго-восточного крыла на 34 м отходила закругленная апсида.

Внешняя сторона стены в ее центральной части была украшена фризом, состоявшим из золотой пластины почти метровой ширины. Пространство перед входом в храм также было покрыто золотом. В просторном центральном дворе, если верить преданиям, находился сад, наполовину естественный, наполовину искусственный. Вода в него поступала по желобам, выложенным золотом, в центре сада находился каменный фонтан восьмиугольной формы, полностью покрытый этим же драгоценным металлом». Руины храма сохранились до наст. времени в г. Куско (Перу).

**Ритуал Великого жертвоприношения.** Идеологическое единство империи инков, бывшее следствием и одновременно условием сохранения политической целостности страны, нашло выражение в ритуале Великого жертвоприношения (капак хуча). Раз в 4 года, а также во время бедствий (напр., по случаю междоусобной войны сторонников Атауальпы с приверженцами Уаскара) по всей стране собирали детей 10-летнего возраста без физических недостатков. Их могли посылать в Куско из всех 4 районов империи либо из той местности, чьи жители нуждались в поддержке божественных сил. Выбор кандидата зависел также от положения родителей и родственников ребенка, поскольку участие в Великом жертвоприношении обеспечивало последним уважение окружающих на мн. годы. Детей приносили в жертву в Кориканче или в загородном святилище Уанакаури; если Инка стремился вознаградить жертвователя, он возвращал ее домой, где и устраивалась церемония. Исследователям известен случай, когда курака (старейшина) селения Окрос близ Аякучо отправил в Куско 10-летнюю дочь, посвященную Солнцу. В награду за то, что ее отец организовал постройку важного оросительного канала, девочка была не только принята в Куско со всевозможными почестями, но и отослана назад. Близ ее родного селения на вершине горы устроили шахтовую гробницу, в которой избранницу Солнца замуровали вместе с сосудами и украшениями. В могилу вела медная трубочка (усну), через нее погребенную символически поили водой. Принесенную в жертву девочку стали почитать как местное божество, в честь которого проводили особые це-

ремонии в начале и в конце сельскохозяйственного сезона. Ее младшие братья и их потомки стали жрецами нового оракула. Отец девочки получил повышение и был главой всех соседних областей.

**Инициация.** Когда ребенок достигал определенного возраста (от 5 до 12 лет в зависимости от региона), вся семья собиралась вместе и один из старейших мужчин проводил 1-е обрезание ногтей и волос, затем кремневый нож передавался др. членам семьи, продолжавшим обряд. Волосы и ногти прятали, чтобы никто не мог оказать влияние на ребенка, воспользовавшись ими. После этого ребенку подносили подарки и выбиралось окончательное имя, которое состояло из 2 частей: 1-я означала принадлежность к определенной социальной группе (коммуне), 2-я указывала на индивидуальные особенности или напоминала о конкретной ситуации. В качестве примера испан. миссионер Пабло Хосе де Арриага (1564–1622) называет имя Паукар Либьяк. Первая часть ассоциируется с уака, 2-я напоминает о грозе, потому что однажды ребенка нашли возле места, где ударила молния, однако он не пострадал. В некоторых районах срезанные волосы приносили в уака и подвешивали там. По обычаю, празднество заканчивалось танцами, песнями. Второй обряд посвящения совершался по достижении возраста 12–14 лет — молодой человек становился полноправным членом племени. Старики хлестали юношу по ногам, напоминая ему об обязанностях перед родителями и начальством, затем дарили ему набедренную повязку (уара).

**Погребальный обряд.** Для прощания с усопшим собирались друзья и родственники. Женщины обрезали себе волосы, бросали их через голову и, рыдая, восхваляли усопшего. Присутствовавшим предлагали еду и напитки, после чего исполнялись танцы и грустные песнопения. Затем среди пришедших по жребью, наподобие игры в кости, распределялись личные вещи умершего. Ритуал приобретал магическое значение: сам усопший определял, кто будет владельцем той или иной вещи. Тело укладывали в позе эмбриона, словно он находился в утробе матери, что символизировало завершение цикла жизни и возвращение к ее началу. Захоронения инков отличаются друг от друга в зависимости от региона.





На побережье тело помещали в гробницу. В Хаухе тело заворачивали в шкуру ламы, а на внешней стороне рисовали лицо. На плато делали углубления в скалах и помещали туда неск. тел; в Коллао строили мавзолеи, вход в к-рые ориентировали на восход солнца; в Паракасе, на побережье, гробница имела форму бутылки с широким горлышком, ее засыпали землей, а входное отверстие огораживали небольшой круглой стеной. В могилу клали любимые вещи умершего, талисманы, орудия труда, маис и др. По завершении погребения присутствовавшие собирались за трапезой, затем все участники церемонии совершали омовение.

После смерти Инки ему воздавались божественные почести, тела умерших Сапа Инков балзамировали и сохраняли в особых склепах в Куско, причем к каждому приставлялся особый штат жрецов; кроме того, изготавливались их каменные статуи, к-рым воздавались те же почести, что и правящему Инке. Эти статуи часто сопровождали войско во время походов, также они участвовали в торжественных процессиях. Первым европейцем, обнаружившим мумии царей, был испан. колониальный чиновник — хронист Поло де Ондегардо.

**Культ предков.** По представлениям инков, души мертвых уходили в «землю немых». Путь туда лежал через пропасть по волосяному мосту, по к-рому душу проводили черные собаки. Считалось, что мертвые прорастали и выходили из земли в виде живых людей. Культ предков требовал постоянных жертвоприношений (гл. обр. это был маис, морские свинки, ламы).

**Календарь.** В империи инков было распространено простое лунное исчисление времени. 4 главные точки траектории движения солнца определялись с помощью приспособления, состоявшего из большого камня, увенчанного конусом (интикуатана); его тень, падающая на определенные зарубки нижнего камня, показывала дату великих праздников Солнца. В столице Куско солнцестояние определялось с помощью столбов, которые назывались «пакчакто умачак» (указатели времени). Они располагались 4 группами (по 2 столба в каждой) на выступах: 2 находились в направлении восхода солнца, а 2 — в направлении захода — для отметки крайних точек восхода

и захода солнца. Это давало возможность определять наступление и окончание солнцестояний, во время к-рых солнце никогда не проходило выше средней пары столбов. По вычислениям инкских астрономов, приблизительная длительность года составляла 360 дней, поделенных на 12 лун по 30 дней в каждой. Эти луны не были календарными месяцами, а представляли собой последовательность лунных месяцев, к-рые начинались с зимнего солнцестояния.

**Праздники.** Особые религ. церемонии проводились во время 4 главных праздников года — райми: Инти райми — праздник Солнца, отмечался после сбора урожая; Капак райми — праздник Инки, в кон. дек. — нач. янв.; Ума райми — праздник воды, без которой невозможны сельскохозяйственные работы; Койа райми — праздник правительницы, посвященный Луне — богине плодородия.

Во время праздника Солнца в столицу со всех частей империи съезжались чиновники с докладами о положении дел в адм. районах. Церемонии начинались со строгого 3-дневного воздержания от пищи, также запрещалось разжигать огонь и вступать в супружеские отношения. В указанный астрономами день Сапа Инка перед рассветом выходил на центральную площадь. В полной тишине собравшиеся снимали сандали и поворачивались на восток, неподвижно наблюдая за горизонтом. В момент появления первых лучей солнца над вершинами Кордильер люди бросались на землю и целовали первый луч солнца. Самодержец брал в каждую руку по чаше, наполненной священным напитком, и, стоя перед солнцем, поднимал правую руку над головой, предлагая напиток своему отцу — Солнцу. Затем император выливал содержимое чаши в канал, по к-рому жидкость текла в храм. Сам же он выпивал глоток из чаши в левой руке и выливал остатки содержимого в чаши придворных. Придворные продолжали эту церемонию и, следуя примеру Инки, угощали стоящих рангом ниже. Чаши, из к-рых пил или к к-рым прикасался Инка, сохранялись как священные предметы.

Лит.: Alden Mason J. The Ancient Civilisations of Peru. Harmondsworth, 1968; Башинлов В. А. Древние цивилизации Перу и Боливии. М., 1972; Гарсиласо де ла Вега. История государства Инков. Л., 1974; Зубрицкий Ю. А. Инки-кечуа. М., 1975; Этнические процессы

в странах Юж. Америки. М., 1981; Demarest A. Viracocha. Camb., 1981; Кузьмищев В. А. Царство сынов солнца. М., 1982; Стингл М. Государство инков: слава и смерть сыновей солнца. М., 1986; Sullivan L. E. Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions. N. Y., 1988 (рус. пер.: Салливан У. Тайны инков: мифология, астрономия и война со временем. М., 2000; Галич М. История доколумбовых цивилизаций. М., 1990; Березкин Ю. Е. Инки: Ист. опыт империи. Л., 1991; он же. Сакрализация власти в доиспанском Перу // Сакрализация власти в истории цивилизаций. М., 2005. Ч. 1. С. 161–196; El culto estatal del imperio inca / Ed. M. S. Ziolkowski. Warsz., 1991; Farrington I. S. Ritual Geography, Settlement Patterns and the Characterization of the Provinces of the Inca Heartland // World Archaeology. 1992. Vol. 23. N 3. P. 368–385; Betanzos J., de. Narrative of the Incas. Austin, 1996; Юрьевич В. А. Астрономия доколумбовой Америки. М., 2004; Кенделл Э. Инки. М., 2005; Спенс Л. Мифы инков и майя. М., 2005; Уртон Г. Мифы инков. М., 2005; Ершова Г. Г. Древняя Америка. Т. 1: Северная и Южная Америка. М., 2007.

Э. П. Р.

**ИНКОРПОРАЦИЯ** [лат. incorporatio — включение в состав], термин канонического права Римско-католической Церкви, обозначающий: 1) принятие лица в состав *института посвященной жизни* или *общества апостольской жизни*; 2) в средние века и в Новое время включение в состав монашества, канониката или иного церковного учреждения приходского храма или часовни с приписанным к ним имуществом.

**И. в современном каноническом праве.** В действующем Кодексе канонического права 1983 г. Римско-католической Церкви под И. гл. обр. подразумевается включение клирика или мирянина в состав к.-л. института посвященной жизни или об.-ва апостольской жизни; при этом И. наделяет его определенными правами и обязанностями (CIC. 737). И. в институт посвященной жизни совершается после прохождения кандидатом испытательного срока (probatio), длящегося не менее 2 лет (CIC. 723. § 1), и предусматривает 2 этапа. Т. н. 1-я (prima), или временная (temporaria), И. заключается в принятии кандидатом «евангельских советов» (обетов) бедности, милосердия, послушания (CIC. 723. § 1). Она носит предварительный характер, ее срок (не менее 5 лет) устанавливается в статутах института (CIC. 723. § 2). По истечении срока временной И. член института посвященной жизни вправе его оставить или же при наличии достаточной причины может быть осво-





божден верховным руководителем института от возобновления обетов (CIC. 726. § 1). Также в течение срока 1-й И. член института при наличии серьезной причины может добровольно его покинуть с санкции руководителя (CIC. 726. § 2). Член института, прошедший 1-ю И., допускается к постоянной либо окончательной И. (*incorporatio perpetua vel definitiva* — CIC. 723. § 3–4). Постоянная И. является пожизненной и предоставляет всю полноту прав и обязанностей члену института. Окончательная И. приравнивается к постоянной, но предполагает периодическое возобновление обетов, к-рые в данном случае носят временный характер (CIC. 723. § 3–4). В зависимости от статута института для выхода из него после прохождения постоянной И. необходим *индульт* Папского престола или санкция местного епископа (CIC. 727. § 1; 728). Запрещается совмещать членство в 2 или неск. институтах посвященной жизни и в об-вах апостольской жизни (CIC. 721. § 1; 643. § 1).

И. в об-ва апостольской жизни, длительность испытательного срока и условия выхода из них определяются уставами об-в (CIC. 735. § 1; 742). Для постоянных членов об-ва апостольской жизни выход из него возможен с согласия верховного руководителя или с санкции Папского престола, если таково требование устава об-ва (CIC. 743). В период временной И. с санкции руководителя возможен переход из одного об-ва апостольской жизни в другое, равно как и возвращение обратно до прохождения постоянной И. в новом об-ве (CIC. 744. § 1). Индульт Папского престола также необходим в случае перехода из общества апостольской жизни в институт посвященной жизни или наоборот (CIC. 744. § 2; ср. 685. § 2). Члены, прошедшие И. в об-во апостольской жизни на постоянной основе с разрешения верховного руководителя об-ва (а для священнослужителей и с согласия епископа) и под его надзором, могут проживать вне об-ва сроком до 3 лет (CIC. 745).

**И. приходов.** Несмотря на широкое распространение в средние века и в Новое время практики включения приходов в состав различных учреждений (мон-рей, каноникатов, госпиталей, ун-тов и др.), становившихся их настоятелями в качестве юридических лиц, это явление по-

лучило название И. лишь в историографии XIX в., т. к. в правовых документах и католич. каноническом праве для его обозначения, как правило, использовались описательные выражения.

В юридической позднеантичной лит-ре (в т. ч. в *Кодексе Феодосия* и *Кодексе Юстиниана*) термин «И.» обозначал передачу имущества в гос. или имп. казну (CTh. X 9; CJ. X 10). С раннего средневековья существительное «*incorporatio*» и глагол «*incorporare*» употреблялись в значении введения в состав сообщества, гл. обр. монастырской общины, а со 2-й пол. XIII в. — применительно к процессу включения приходского храма в состав мон-ря или др. церковного учреждения.

Вопрос о возникновении практики И. является дискуссионным, ее появление историки связывают с эволюцией института частной (домовой, а также ктиторской) церкви (см. ст. *Частной церкви право*) в X–XII вв. В этот период происходило активное формирование сети приходских храмов не только за счет основания церквей, находившихся в ведении правящего епископа, но и за счет основания частных церквей мон-рями, каноникатами, благотворительными учреждениями (приютами, госпиталями), отдельными духовными лицами (епископами, аббатами, клириками и монахами из имущества их семей), светскими землевладельцами, сельскими и городскими общинами (особенно в Центр. и Вост. Европе). Для содержания клира и приходских нужд основатель закреплял за храмом земельное владение, в т. ч. с зависимыми людьми (прежде всего в областях колонизации в Центр. и Вост. Европе), или др. имущественные права, оставляя от  $\frac{1}{4}$  до  $\frac{1}{3}$  собираемой десятины, а также пожертвования прихожан и плату за совершение треб.

Правовое положение частных церквей определялось статусом их основателя и владельца (епископские, монастырские и принадлежащие др. церковным учреждениям, частные во владении мирян (позднее патронатные), общинные). Поэтому вопросы распоряжения имуществом и замещения должностей могли решаться по нормам как церковного, так и светского права. Частные церкви, построенные владельцами на собственных землях, были объектами наследования и имущественного от-

чуждения. Власть правящего епископа над такими храмами была сильно ограниченной, т. к. владелец храма обладал правом распоряжения церковным имуществом и доходами, в т. ч. устанавливал содержание приходским клирикам, представлял епископу кандидатуры для рукоположения, а зачастую сам назначал их на церковные должности без к.-л. предварительного согласования с епископом (см. ст. *Инвеститура*). Довольно рано стала распространенной практика, когда владелец храма ставил на должность настоятеля родственников (даже мирян) с предоставлением им приходских доходов, при этом богослужения, требы и др. пастырские обязанности (*cura animarum* — попечение о душах) совершались и исполнялись *викарием* — приглашенным священником, получавшим небольшое содержание.

Права мирян на обладание частными храмами, распоряжение церковным имуществом и должностями стали объектом критики в период *кльонийской реформы* и *григорианской реформы*. В XI–XII вв. в церковное законодательство были внесены положения, лишавшие мирян этих прав, а также были выработаны нормы *патроната*, согласно которым светский патрон храма обладал лишь правом представлять на утверждение правящему епископу кандидатуру приходского священника. Однако в реальности данные нормы соблюдались не всегда и не в полном объеме; в результате на протяжении длительного времени правовая практика, касавшаяся частных храмов, патроната и И., сильно отличалась от предписаний церковного законодательства. С кон. XII — нач. XIII в. термин «патронат» стал применяться к разнообразным правам церковных и светских владельцев частных храмов, в т. ч. к И., фактически далеко выходящим за рамки, установленные канонами о патронате в Декрете *Грициана* и декретальных сводах «*Liber Extra*» (см. *Декреталии Григория IX*) и «*Liber Sextus*». Из-за несоответствия, а часто и прямого противоречия практики предписаниям канонов четкого понятия и правового института И. в церковном праве (в т. ч. в «*Corpus iuris canonici*» и ординарных глоссах к ним) так и не сложилось.

Борьба с практикой владения мирянами частными церквями в XI–XII вв. не приносила желаемого





результата. Во мн. регионах Европы вплоть до Нового времени светские владельцы по-прежнему сохраняли широкие права в отношении имущества и распределения должностей подвластных им храмов. В отличие от прав мирян аналогичные права церковных владельцев частных храмов не подвергались строгим законодательным ограничениям. Начиная с XI в. прослеживается рост их количества за счет дарений светскими владельцами частных церквей мон-рям, каноникам, церковным благотворительным учреждениям, а в позднее средневековье — ун-там. Дарения мон-рям приходских храмов, нередко приносивших значительные доходы, способствовали развитию института частной церкви в различных формах, в т. ч. церковного патроната в XII в. и И. в XIII в.

Правовую основу для института частных церквей, принадлежавших церковным учреждениям (прежде всего мон-рям) и духовным лицам, составили постановления и послания Римских пап (напр., послание папы св. Григория I Великого к субдиаку Петру), в т. ч. заимствованные из *Лжеисидоровых декреталий*, а также вошедшие в Декрет Грациана каноны западноевроп. Соборов (напр., 3-й канон Собора в Ниме, 1096), согласно которым монастыри могли владеть приходскими храмами, а рукоположенные во пресвитеров монахи — служить на приходах. Большая их часть собрана в *Causa* (раздел) 16 Декрета Грациана, где разбираются вопросы о монастырском владении (*possessio*) приходскими храмами. В этих постановлениях прослеживается стремление поставить под контроль правящих епископов принадлежавшие мон-рям приходские храмы и институт частной церкви в целом, особенно в вопросах душеспастырства и назначений на церковные должности (напр., глава (*capitulum*) из *Causa* 16 *questio* 3 о 30- и 40-летнем праве давности, в соответствии с к-рым храмы переводились в полную юрисдикцию епископа; собранные в *Causa* 16 *questio* 7 постановления Римских пап Григория VII, Урбана II, Пасхалия II, Николы II, а также 17-й канон Латеранского I Собора (1123) (Сар. 1. *Causa* 16 *questio* 4) о запрете аббатам принимать дарения храмов от мирян-патронов и др.). На основе этих канонов *декретисты* сформулировали учение о церковном патронате,

базирующемся на праве владельцев распоряжаться доходами и заведовать вопросами имущества принадлежавших им храмов (*temporalia*), а также представлять кандидатуру приходского священника на утверждение епископу (*spiritualia*).

В источниках XI — нач. XIII в. выделяются 2 группы частных храмов, принадлежавших духовным лицам и орг-циям. К 1-й группе относятся храмы, близкие по правовому положению к предписаниям канонов о церковном патронате, в к-рых власть владельца ограничивалась отдельными правами, прежде всего правом назначать приходского священника и пользоваться приходским имуществом (напр., приписываемое папе Урбану II постановление на Соборе в Пьяченце (1095) о приходских церквях, построенных мон-рем на собственные средства в принадлежащих ему виллах и замках — *Dicta Gratiani post cap. 7 Causae 16 quaestionis 2*). Во 2-ю группу входят храмы, церковный владелец к-рых обладал широкими правами на «*temporalia*» и «*spiritualia*», что делало возможным получение доходов с прихода и сводило к минимуму или даже полностью исключало вмешательство местной церковной власти в вопросы замещения приходских должностей (напр., в *dicta Gratiani post cap. 7 Causae 16 quaestionis 2* к таким храмам отнесены приходские церкви, переданные епископом мон-рю со всеми правами).

В нач. XIII в. появляются грамоты, определяемые историками как инкорпорационные привилегии. В них Римские папы или правящие епископы передавали церковным владельцам приходских храмов (мон-рям, госпиталям и др.) права пользования их доходами за вычетом содержания для служивших в них викариев (*pars congrua, sustentatio congrua*), а также права назначать в них священников или предлагать епископу кандидатуру для рукоположения. Как правило, при этом епископы закрепляли за собой получение с церковного владельца прихода определенных ежегодных выплат (см., напр., декреталию папы Римского Иннокентия III от 1201 — *Liber Extra*. III 36. 6), а само предоставление этих прав обосновывалось экономическими потребностями получателей. Данные правоотношения описывались в привилегиях чаще всего словами «*ecclesias concedere*» или «*ecclesias in*

*proprietatem concedere*» (предоставлять церкви в собственность), «*in possessionem ecclesiae introire*» (вступать во владение церковью), «*pleno iure pertinent*» (полноправно принадлежать), «*ecclesiae utroque iure subiectae*» (церкви, принадлежащие на основе обоих — церковного и светского — прав) и т. д. Часто речь шла об узаконении уже существовавших отношений: папа или епископ официально предоставлял мон-рю или др. церковному учреждению, владевшему частным храмом, дополнительные права, назначая его как юридическое лицо на должность настоятеля прихода. Инкорпорационные права касались только распоряжения доходами, шедшими духовенству, и формально не затрагивали средств, предназначенных на церковное строительство и ремонт приходского храма (*fabrica ecclesiae*). Тем самым, хотя при И. приход переставал существовать как юридическое лицо, приходской *бенефиций* сохранял нек-рую правовую самостоятельность.

На протяжении XIII в. количество привилегий, связанных с И., быстро росло, т. к. она давала мон-рям и др. церковным учреждениям большую свободу в приобретении новых храмов, при этом они получали взамен фиксированной патронатной ренты полное распоряжение доходами принадлежавших им приходских храмов, а также наделялись самостоятельностью в приходских делах.

В кон. XII — нач. XIV в. происходит частичная регламентация И., связанная с дальнейшим развитием мер, направленных против института светского патроната и порождаемых им злоупотреблений (обнищание приходов, пренебрежение клириками пастырской деятельностью). Борьба со светскими владельцами храмов (среди к-рых была высшая и низшая знать, позднее городской патрициат), ущемлявшими права и прерогативы епископов, продолжилась запретами мон-рям и духовным лицам принимать от мирян храмы без санкции папы или епископа (см.: *De iure patronatus* // *Liber Extra*. III 38). Так, на Латеранском III Соборе (1179) мон-рям было запрещено без санкции местного епископа принимать в дар от мирян (даже от государей) храмы и различные патронатные права, напр. на получение десятины (*Liber Extra*. V 33. 3; III 38. 4); в посл. это решение было подтвер-





ждено на *Латеранском IV Соборе* (1215) (*Liber Extra*. III 5. 31). Однако эти запреты не ущемляли экономических интересов мон-рей, т. к. предусматривалась возможность оставлять в их владении уже приобретенные храмы по праву давности. Одновременно с этим принимались постановления, защищавшие приходские храмы от негативных последствий их перехода к монастырям и др. церковным учреждениям (ослабление пастырской деятельности и материальное разорение). Напр., 7-м канонном III Латеранского Собора церковным патронам запрещалось использовать средства, получаемые приходом; в их распоряжении оставалась только рента с этих доходов, к-рую было запрещено повышать, равно как и вводить новые подати (*Liber Extra*. III 39. 7). На это же была направлена и регламентация существовавшей практики, когда частными храмами владели церковные учреждения и отдельные духовные лица. Процесс регламентации, происходивший с нач. XIII в. в декретальном праве, означал узаконение этих правоотношений.

Основной тенденцией было стремление поставить под контроль правящего епископа и капитула совершение И. и назначение на должности в частных приходских церквах. В декреталиях кон. XII — нач. XIV в. осуществление И. стало трактоваться как прерогатива папы и правящих епископов. Так, напр., декреталии Римских пап *Александра III* и *Гонория III* запретили церковным властям и патронам обещать соискателям еще невакантные бенефиции (*Liber Extra*. III 8. 3, 16); при этом допускалась передача епископом невакантных церквей мон-рям (см., напр.: *Liber Extra*. III 24. 4). Особо подчеркивалась роль папы Римского как верховного обладателя такого права и верховного судьи в спорах, связанных с И. В то же время в декреталиях была зафиксирована и легитимирована практика, когда мон-ри (особенно обладавшие папским иммунитетом) владели частными храмами на полноправной основе («*pleno iure*» или «*utroque iure*», т. е. полное распоряжение в вопросах «*temporalia*» и «*spiritualia*»), при к-ром аббат полностью распоряжался доходами прихода и осуществлял назначение на приходские должности без контроля местного епископа; пастырские обязанности в таких

церквах исполнялись временными vicариями из числа монахов-пресвитеров (см., напр., 61-й канон IV Латеранского Собора — *Liber Extra*. III 5. 31).

Со 2-й пол. XIII в. большое внимание в декреталиях стало уделяться т. н. резервным правам папы в отношении бенефициев и *пребенд* (в т. ч. в частных храмах, составлявших среди них значительную долю), на к-рые претендовали обладатели соответствующих папских рескриптов (см., напр.: *De concessione praebendae et ecclesiae non vacantis* // *Liber Sextus*. III 7). В этот период канонисты обратились к изучению И., хотя интерес был и раньше (см., напр., комментарии папы Римского *Иннокентия IV* на «*Liber Extra*» (глоссы к титулам «*De iure patronatus*», «*De donationibus*», «*De privilegiis*» и др.), глоссу *Иоанна Андреа* (ок. 1338) к титулу «*De iure patronatus*» в его комментариях на Декреталии Григория IX). Ряд историков (П. Ландау и др.) отмечают в это время первые случаи употребления термина «И.» для обозначения новой практики. В кон. XIV в. папа Римский *Бонифаций IX* из финансовых соображений безуспешно пытался зарезервировать исключительное право на И. за Папским престолом.

В кон. XIV—XVI в. существовали 2 основные формы И., восходившие к 2 видам частных храмов в церковной собственности, к-рые зафиксированы с XI—XII вв.: И. в собственное пользование (*in usus proprios*) и И. в собственное пользование и по полному праву (*in usus proprios et pleno iure*). При И. в собственное пользование обладатель частной церкви имел право получать доходы с прихода (за вычетом содержания vicария) и представлять на утверждение епископу кандидатуру постоянного vicария для служения на приходе; при этом епископ сохранял определенный контроль за назначением на приходские должности и пастырскую деятельность клириков. И. в собственное пользование и по полному праву помимо полного распоряжения доходами разрешала обладателю частной церкви назначать и заменять временного vicария на приходе без уведомления местного епископа; богослужения в таких храмах, как правило, совершали т. н. *expositi* (присланные, откомандированные), т. е. пресвитеры из мон-ря, посланные на приход аббатом.

В XIII—XIV вв. количество инкорпорированных приходов постоянно росло, наряду с переходом патронных прав от мирян к Церкви умножая имущество мон-рей, каноников, кафедральных и коллегийных капитулов, еп-ств (особенно в части т. н. *mensa* — имущества, доходы с к-рого шли на содержание епископа и клира кафедрального собора), церковных и благотворительных учреждений (особенно городских госпиталей и приютов), а также ун-тов. В позднее средневековье в разных регионах Европы от  $\frac{1}{3}$  до  $\frac{2}{3}$  всех приходов были инкорпорированными или патронатными. На очень широкое распространение институтов патроната и И. указывают укоренившиеся в европ. языках обозначения приходского священника терминами «*викарий*» (англ. *vicar*, т. е. заместитель настоятеля) и «*кюре*» (англ. *curate*; франц. *curé*; испан. *cura*; итал. *curato*; от лат. *cura animarum* — попечение о душах). Большой масштаб И. и патронат имели также в Юж. Германии и Австрии. Так, к кон. XV в. в Констанцском еп-стве ок.  $\frac{1}{3}$  приходов были под светским патронатом, большая часть оставшихся была инкорпорирована в монастыри, и только немногие находились в полной юрисдикции правящего епископа. Активное формирование в XV—XVI вв. территориальных княжеств в Германии привело к складыванию княжеского патроната, при к-ром князь в принадлежавших ему приходских церквах имел все права «*in temporalia et spiritualia*», т. е. распоряжался приходским имуществом, решал вопросы замещения должностей и осуществления И. (напр., австр. эрцгерцоги Альбрехт VI и Сигизмунд провели И. своих патронатных приходов во Фрайбургский ун-т (основан в 1457), при этом папскую санкцию их пожалования получили лишь в кон. XV в.).

И. сыграла большую роль в становлении европ. ун-тов, особенно в Центр. Европе: значительную долю в материальной базе новых ун-тов составляли доходы с инкорпорированных в них приходов. Так, в нач. XV в. экономический фундамент Гейдельбергского ун-та (основан в 1386) образовывали 2 инкорпорированные приходские церкви, первоначально бывшие под патронатом основателя ун-та Рейнского курфюрста гр. Рупрехта I, а также 12 каноников; вполсл. к ним прибавились





и др. приходские храмы (*Ritter G. Die Heidelberger Universität. Hdlb., 1936. Bd. 1: Mittelalter, 1386–1508. S. 132*). В Базельский университет (основан в 1460) была инкорпорирована ц. Санкт-Петер с 10 пребендами, затем к ним прибавились еще 3 канониката кафедрального собора (*Wackernagel R. Geschichte der Stadt Basel. Basel, 1916. Bd. 2. Tl. 2. S. 563*). Фрайбургский ун-т получил на правах И. от Фрайбургских епископов (частично с согласия Папского престола) 17 приходских церквей в Рейнской обл. и Шварцвальде, капеллу и 7 алтарных пребанд (*Stutz U. Das Münster zu Freiburg im Breisgau im Lichte rechtsgeschichtlicher Betrachtung. Tüb.; Lpz., 1901. S. 16*). Тюбингенский ун-т (основан в 1477) имел 8 монастырских приходов, переданных каноникатом Зиндельфингена тюбингенской ц. св. Георгия, основатель ун-та Вюртембергский гр. Эберхард Бородатый пожаловал ун-ту 5 своих патронатных приходов (*Haller J. Die Anfänge der Universität Tüb., 1477–1537: Zur Feier des 450-jährigen Bestehens der Universität. Stuttgart., 1927. Bd. 1. S. 26*).

И. и патронат часто приводили к тому, что постоянно менявшиеся и, как правило, необразованные клирики пренебрегали пастырской деятельностью на приходах, что вызывало протесты на местах. В период *Соборного движения* И. стала одним из предметов жесткой критики, в связи с чем папа Римский *Мартин V* на *Константинском Соборе* (сессия 43, 23 марта 1418) отменил все «*uniones et incorporationes*» (объединения и И.), проведенные без достаточных оснований со времени смерти папы Римского *Григория XI* (1378), однако эта мера была малоэффективной. Неудовлетворительное состояние дел в инкорпорированных и патронатных приходах описывалось в ряде анонимных сочинений XV в., напр. в трактате «*Reformatio Kaiser Sigismunds*» (*Reformatio Sigismundi, 1439*), где говорилось о тяжелом положении Церкви и паствы Германии и содержались предложения по реформе Церкви и империи, или в памфлете «*Epistola de miseria curatorum seu plebanorum*» (кон. XV в.), где сообщалось о бедственном положении приходского духовенства. На рейхстаге в Нюрнберге (1523) И. была включена имперскими сословиями в число 100 бедствий и притеснений, к-рым подверглась Германия со сто-

роны Папского престола (*Centum gravamina nationis germanicae*). Закрытие монастырей и секуляризация монастырского имущества, принятые в ряде стран в период Реформации (особенно в Англии и в нек-рых землях Священной Римской империи), хотя и упразднили монастырские И., но в большинстве случаев заменили их светским частновладельческим или княжеским патронатом.

Проблемы обнищания приходов и пренебрежение клириками пастырской деятельностью, вызванные в т. ч. И., были затронуты на *Триденском Соборе* в декрете «О реформе», который предписал епископам произвести объединения (*unire*) приходов или перераспределение доходов епископа для обеспечения достойного материального положения приходов. Декрет запрещал епископам впредь проводить И. без обязательной папской санкции, закрепив тем самым исключительное право на них за Папским престолом (*Conc. Trident. Decretum de reformatione. Sess. 24. Can. 13; Sess. 25. Can. 9*). Однако эти постановления не решили проблему, т. к. декрет не касался уже существовавших И., а в ряде мест его не исполняли или использовали иные способы для получения доступа к приходским доходам. Так, в Баварии мон-ри нередко облагали свои патронатные приходы особыми податями, а епископы требовали от кандидатов при назначении на определенные приходы уплаты ежегодных платежей; доходы, получаемые монастырями или епископом с таких приходов, приближались к доходам с инкорпорированных приходов монастырей или епископств.

После Триденского Собора в католич. каноническом праве были разработаны 3 формы И. Неполная И. (*minus plena*, или *quoad temporalia*) помимо использования доходов с прихода давала право представления кандидатуры приходского священника на утверждение правящему епископу. И. «*utroque iure*» (иначе И. «*quoad temporalia et spiritualia*») предоставляла также право назначения на должность приходского священника, при этом епископ контролировал лишь осуществление пастырской деятельности в приходе. И. «*plenissimo iure*», ранее входившая в состав И. «*pleno iure*», полностью исключала влияние местного епископа на осуществление пас-

тырской деятельности в приходе и замещение приходских должностей (как правило, ею обладали монастыри, находившиеся в прямой папской юрисдикции).

В нач. XIX в. на практике И. негативно отразилась секуляризация мон-рей и их имущества, проведенная во мн. странах Европы. Однако отдельные инкорпорированные приходы, напр. ун-тов, продолжали существовать в XIX в., как правило получив новое подтверждение своего статуса со стороны Папского престола. Менее всего отношения И. оказались затронутыми в Австрии, где они отчасти сохранились до наст. времени.

В изданном в 1917 г. Кодексе канонического права были обобщены нормы, регулировавшие И. в «*Congrus iuris canonici*», хотя термин «инкорпорация» использован не был, вместо него употребляются глагол «*unire*» (лат. — объединять; CIC (1917). 1425) или описательные выражения, напр. «*in proprios usus convertere*» (лат. — обращать в собственное пользование; CIC (1917). 2346). Кодекс расширял права епископа в сфере надзора за назначением на должности и за пастырской деятельностью в инкорпорированных приходах: за ним закреплялось право выбора и назначения кандидата на должность приходского священника (CIC (1917). 455. § 1), за исключением приходов в папской юрисдикции, а также случаев патронатных и инкорпорационных привилегий, дающих их обладателям право отбора кандидата и представления его епископу. И. (объединение) приходских церквей были вправе совершать папа Римский, правящие епископы (ординарии), генеральные и капитулярные викарии по специальному мандату, а также кафедральные капитулы, в случае если епископская кафедра более года оставалась вакантной (CIC (1917). 1423. § 1; 455. § 2).

Для папских И. в Кодексе выделяются 2 формы: И. «*ad temporalia tantum quod attinet*» (в том, что относится к приходским доходам и имуществу) — приход объединялся с монастырем (*domus religiosa*), к-рый получал его доходы, а настоятель мон-ря представлял на утверждение правящему епископу секулярного (немонашеского) священника и выделял ему достойное содержание (*congrua pars*) (CIC (1917). 1425. § 1); И. «*pleno iure*» (по полному





праву) — помимо получения доходов с прихода настоятель монастыря имел право избрать из числа братии кандидатуру священника (викария) для пастырской деятельности (*siga animatum actualis*), а сам монах в качестве юридического лица отвечал за ее совершение (*siga animatum habitualis*) и являлся настоятелем прихода. За правящим епископом оставалось право утверждения представленного кандидата и его назначения на должность, а также осуществление надзора за пастырской деятельностью на приходе (CIC (1917). 452; 471. § 1–2; 630–631; 1425. § 2; 1464–1465). При назначении на должность с клирика запрещалось взимать к. л. подати из доходов бенедикции в пользу патрона или епископа; такие поборы приравнивались к симонии (CIC (1917). 1441). Епископ мог облагать патронатные, инкорпорированные и экзимирированные храмы только сбором на содержание семинарий (CIC (1917). 1356). Самовольное присвоение и использование имущества или доходов с прихода (*in proprios usus convertere et usurpare*) карались отлучением от Церкви, для патрона — лишением патронатных прав, для духовного лица — лишением бенедикции и отстранением от должности (CIC (1917). 2346; 2347. § 2).

Т. о., в Кодексе канонического права 1917 г. были не только сохранены существующие отношения И., но и регламентированы условия ее совершения. Епископам по согласованию с капитулом разрешалось объединять приходы и присоединять к приходским церквям бенедикции, не связанные с исполнением пастырских обязанностей (*beneficium non curatum*; CIC (1917). 1423. § 1; 1428. § 1), но запрещалось объединять приходы с алтарными и др. пребендами (*mensa capitularis vel episcopalis, dignitates*), бенедикциями, храмами монастырей, равно как и совершать их И. в монастырях (CIC (1917). 1423. § 2). И. (объединение) приходов допускалось только в кафедральные и коллегиатные церкви, находившиеся на территории прихода; доходы с прихода при этом поступали кафедральной или коллегиатной церкви за вычетом соответствующей части (*congrua portio*) приходскому священнику или его викарию (CIC (1917). 1423. § 2).

В XX в. институт И. окончательно пришел в упадок, чему во многом способствовали изменение матери-

альной базы приходов и исчезновение прежних форм приходского имущества. Сохранившиеся единичные инкорпорационные отношения, особенно в Австрии и Юж. Германии, были существенно ограничены. В ныне действующем Кодексе канонического права 1983 г. Римско-католической Церкви И. была официально ликвидирована: юридическим лицам было запрещено занимать должность приходского настоятеля (*persona iuridica ne sit parochus*: CIC. 520. § 1), запрещалось присоединять (*ne amplius uniantur*) приходские храмы к каноникам, епископствам предписывалось отделять уже присоединенные приходы от капитулов (CIC. 510. § 1). Однако при этом в Кодексе сохранялась возможность существования И. приходов в различные религ. орг-ции, обладающие собственным уставом, и разрешалось осуществлять новые передачи приходов таким орг-циям. Епископ по письменному соглашению с главой института монашествующих клириков или об-ва апостольской жизни имеет право присоединять (*committere*) приходы к этим орг-циям на временной или постоянной основе или учреждать приходы при храмах этих орг-ций; при этом должность приходского священника должно занимать не юридическое, а физическое лицо — священник или группа священников под началом ответственного священника (*moderator* — CIC. 520. § 1–2; 517. § 1). При наличии соответствующей нормы в статутах об-ва или в местном обычае допускается передача управления церковным имуществом не главе об-ва или религ. объединения, а др. лицам (CIC. 1279. § 1), в т. ч. мирянам (CIC. 1282). За епископом сохраняется право контроля и вмешательства в случае ненадлежащего управления имуществом (CIC. 1279. § 1). В Кодексе сохранилась также и практика представления (*praesentatio*) на утверждение епископу кандидатов на церковные должности (CIC. 147, 158–163). Ист.: *Corpus iuris canonici* / Ed. A. Friedberg. Lipsiae, 1879–1881. 2 т.; CIC. 1917; CIC. Лит.: *Hinschius P.* Zur Geschichte der Inkorporation und des Patronatsrechts // *Festgaben f. A. W. Heffter*. B., 1873. S. 1–28; *idem*. Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. B., 1878. Bd. 2. S. 436–455; *Scherer R., von*. Über das Eigentumsrecht einer incorporierten Kirche oder Pfründe // *Österreichische Zschr. f. Verwaltung*. W., 1887. Bd. 20. S. 81–83; *Stutz U.* Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts. B., 1895; *Schueler H.* Die Inkorporation von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung von Österreich. W., 1900; *Bombiero-Kremanac J.* Geschichte und Recht der «portio congrua» mit besonderer Berücksichtigung Österreichs // *ZSRG.K.* 1921. Bd. 11. S. 31–124; *Währmund L.* Das Kirchenpatronatrecht und seine Entwicklung in Österreich. W., 1894. Bd. 1. S. 92–184; *Pöschl A.* Die Inkorporation und ihre geschichtlichen Grundlangen // *Arhiv f. Katholisches Kirchenrecht*. Mainz, 1927. Bd. 107. S. 44–177, 497–560; 1928. Bd. 108. S. 24–86; *Berlière U.* L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut Moyen Âge // *RBen*. 1927. Vol. 39. P. 227–250, 340–364; *Ahlhaus J.* Geistliches Patronat und Inkorporation in der Diözese Hildesheim im Mittelalter. Freiburg i. Br., 1928; *Primetshofer B.* Zur Frage der vermögensrechtlichen Vertretung vollinkorporierter Pfarren in Österreich // *Speculum iuris et ecclesiarum*: FS. f. W. M. Plöchl. W., 1967. S. 333–348; *Schönfeld W.* Das Verhältnis von Inkorporation und Patronat // *Archiv des öffentlichen Rechts*. N. F. Freiburg i. Br., 1929. Bd. 17. S. 161–205; *Scharnagl A.* Die Inkorporation mit besonderer Berücksichtigung der Baupflicht // *Klerusblatt Eichstätt: Juristische Beilage*. 1936. Bd. 50. S. 249–344; *Sanmann von Bülow H.* Die Inkorporationen Karls IV.: Ein Beitr. zur Geschichte des Staatseinheitsgedankens im späteren Mittelalter. Marburg, 1942; *Lindner D.* Die Inkorporation im Bistum Regensburg während des Mittelalters // *ZSRG.K.* 1950. Bd. 36. S. 205–327; *idem*. Die Inkorporation im Bistum Regensburg seit dem Konzil von Trient // *Ibid.* 1951. Bd. 37. S. 164–220; *idem*. Die Lehre von der Inkorporation in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Münch., 1951; *Wood S.* English Monasteries and their Patrons in the XIII<sup>th</sup> Cent. Oxf., 1955; *Feine H. E.* Kirchliche Rechtsgeschichte auf der Grundlage des Kirchenrechts von U. Stutz. Weimar, 1950. Bd. 1: Die katholische Kirche. S. 332–333, 342–343; *Landau P.* Jus Patronatus: Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jh. Köln, 1975. S. 137–144; *idem*. Inkorporation // *TRE*. 1987. Bd. 16. S. 163–166; *Gaudemet J.* Le gouvernement de l'église à l'époque classique. P., 1979. T. 2: Le gouvernement local. P. 288–289; *Каноническое право о народе Божием и о браке* / Сост.: И. Юркович. М., 2000<sup>2</sup>. С. 162.

**Е. В. Казбекова**

**И́ННА, ПИ́ННА И РИ́ММА** [греч. Ἰννά (Ἰνᾶ), Πινᾶ (Πινῶν), Ριμᾶ (Ριμᾶ)] (ок. сер. IV в.), мученики Готские (пам. 20 янв., 20 июня). Первоначальный текст Мученичества (вероятно, 2-й пол. IV в.) не сохранился; в рукописи XI в. (Paris. gr. 1488) содержится краткое извлечение из него (эпитома); также известны сказания в визант. стихных синаксарях кон. X — XIII в. (см., напр.: *SynCP. Col.* 407; Paris. gr. 1617; *Ambros.* B. 104).

Согласно эпитоме, И., П. и Р. происходили «из северной варварской страны» и были учениками ап. *Андрея Первозванного*. Они успешно проповедовали и мн. язычников обратили ко Христу. Узнав об этом, правитель уговорами и угрозами пытался убедить И., П. и Р. поклониться



идолам, но они отказались. Была суровая зима, и реку сковало льдом. Правитель приказал вбить посреди реки колья и привязать к ним мучеников. Колья постепенно уходили

Филарета, нашедшее отражение в календаре РПЦ, следует считать необоснованным.

Поскольку дата кончины И., П. и Р. была неизвестна, память первоначально отмечалась в день перенесения мощей (20 июня). Со временем в визант. синаксарях



Мученики  
Инна, Пинна и Римма.  
Миниатюра из Минеология  
Василия II. 976–1025 гг.  
(*Vat. gr.* 1613. P. 337)

появилась дата мученичества И., П. и Р. 20 янв. (летний месяц был заменен зимним на основании обстоятельств казни).

под лед, и, когда вода достигла шей мучеников, они предали души Богу. Христиане похоронили их останки. Спустя 7 лет еп. Годда перенес мощи И., П. и Р. в порт Алиск.

В заглавии эпитомы указано, что И., П. и Р. пострадали в Готии (в Минеологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) употреблено архаичное название — Скифия). Христианство среди *готов* стало активно распространяться только с IV в., а ок. сер. IV в. у этих племен за Дунаем произошла борьба между язычниками и христианами, сопровождавшаяся массовым гонением на последних (ср.: *Lenski N. The Gothic Civil War and the Date of the Gothic Conversion // GRBS. 1995. Vol. 36. N 1. P. 51–89*). Т. о., указание на связь И., П. и Р. с ап. Андреем, по всей видимости, является анахронизмом.

Проф. Е. Е. *Голубинский* предположил, что И., П. и Р. пострадали в Крыму, а их мощи были перенесены в порт Алиск или Аликс, к-рый находился на месте совр. Алушты.

Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* отождествил И., П. и Р. с мучениками *Фирсом*, Кириаком и Геллиником (Каллиником), упоминаемыми под 20 янв. в Мартирологе блж. Иеронима. Географическое указание «в Ниведуне» (город в Н. Мёзии) митр. Филарет интерпретировал как г. Нов. Дунаец на берегу Дуная и сделал вывод, что И., П. и Р. имели слав. происхождение. Однако, согласно комментарию И. *Делеэ* к Мартирологу, мч. Кириак пострадал в Никомидии, а мученики Фирс и Геллиник — в Вифинии в сер. III в. (*ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. P. 50–52*). Т. о., мнение архиеп.

ни), ставшая основным днем памяти И., П. и Р. в Элладской Православной Церкви. В календаре РПЦ сохранились обе даты. В наст. время имена И., П. и Р. употребляются как женские.

Ист.: ВHG, N 2184; PG. 117. Col. 269–272 [Минеологии Василия II]; *Delehaye H. Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 215–216, 287–288; SynCP. Col. 407, 757; Mateos. Turicon. T. 1. P. 203–204; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 3. Σ. 107–108; ЖСВ. Янв. С. 199–200; Июнь. С. 476–477.*

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Святые южных славян: описание жизни их. СПб., 1894. С. 30–33; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 19, 186; Т. 3. С. 32, 228; *Голубинский*. История РЦ. 1901. Т. 1. 1-я пол. С. 30–32; *Lucchesi G.* Innas, Rimas e Pinna // *BiblSS. Vol. 7. Col. 818; Aubert R.* Innas, Remas et Pinna // *DHGE. T. 25. Col. 1245; Σωκρότης (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 216.

Д. В. *Зайцев*

**ИННИТЦЕР** [нем. *Innitzer*] Теодор (25.12.1875, Вайперт (ныне Вейпрти), Чехия — 9.10.1955, Вена), кард., архиеп. Венский, австр. политический деятель. Род. в бедной рабочей семье. В детстве был отдан учеником на текстильную фабрику; в 1890 г. принят в местную коммунальную гимназию, с 1892 г. учился в гос. гимназиях в Кадене (ныне Кадань, Чехия) и в Эрлау (ныне Эгер, Венгрия). В 1898 г. поступил на теологический фак-т Венского ун-та, по окончании которого 25 июля 1902 г. рукоположен во пресвитера. С авг. 1902 г. служил викарием прихода в Пресбауме (близ Вены). В 1903 г. назначен классным надзирателем Венской высшей католич. ДС, где 19 июня 1906 г. был удостоен степени д-ра богословия за диссертацию, посвященную сравнительному анализу Посла-

ний ап. Павла к Ефесянам и к Колоссянам. С 1906 г. служил в венской ц. Святейшего Сердца Иисуса. В 1908 г. опубликовал труд «*Johannes der Täufer: Nach der Heiligen Schrift und der Tradition dargestellt*» (Св. Иоанн Креститель в Свящ. Писании и в Предании), за к-рый ему была присвоена должность приват-доцента кафедры экзегетики НЗ Венского ун-та. В 1911–1932 гг. являлся профессором, а с 1913 г. возглавил кафедру экзегетики НЗ. В 1918–1919, 1923–1924 и 1931–1932 гг. избирался деканом теологического фак-та, в 1928–1929 гг. — ректором Венского ун-та.

Стараниями И. было подготовлено научное переиздание работы его учителя проф. Ф. К. Пёльцля «*Kurzgefasster Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*» (Краткий комментарий на Страсти и Преображение Иисуса Христа). В трудах по экзегетике И. совмещал традиц. католич. методы трактовки Свящ. Писания с историко-критической методологией и филологическим анализом, одним из первых использовал экспертные заключения специалистов-медиков при комментировании Страстей Христовых. Занимаясь экзегетикой НЗ, И. совершал многочисленные поездки в Палестину и Эфес, а также руководил Австрийским странноприимным домом в Иерусалиме. В 1923 г. он основал миссионерское об-во «*Societas Regina Apostolorum*» (Царица Апостолов) в г. Бенарес (Индия). С 1913 по 1932 г. занимал пост генерального секретаря действовавшего в 1892–1938 гг. в Вене «Общества Льва XIII» (*Leo-Gesellschaft*), которое объединяло австр. католич. интеллигенцию. Ведя научную и пастырскую деятельность, И. являлся также редактором изданий «*Der Seelsorger*» (Пастырь), «*Christlich-pädagogischen Blätter*» (Христианские педагогические тетради) и «*Theologischen Studien der Leo-Gesellschaft*» (Богословские исследования «Общества Льва XIII»). 11 июня 1921 г. папой Римским *Бенедиктом XV* удостоен титула папского камергера.

В 1929–1930 гг. по приглашению вице-канцлера Австрии И. Шобера И. занимал пост федерального министра по социальным делам и добился внесения изменений в пенсионное законодательство страны, к-рые были направлены на смягчение последствий инфляции и экономического кризиса. 17 янв. 1931 г. папой



Римским *Пиет XI* возведен в достоинство прелата папского двора.

19 сент. 1932 г. назначен архиепископом Венским. Епископское рукоположение И., состоявшееся 16 окт. того же года в венском кафедральном соборе св. Стефана, возглавил нунций в Австрии титулярный Сидский архиеп. Энрике Сибилия. 27 окт. вступил в управление архиеп-ством, торжественная интронизация И. состоялась 30 окт. в соборе св. Стефана. С 1932 по 1949 г. также являлся апостольским администратором австр. федеральной земли Бургенланд. 13 марта 1933 г. возведен в достоинство кардинала, 16 марта получил титул кардинала-пресвитера рим. ц. св. Хрисогона и назначен членом Конгрегаций по делам Вост. Церкви, пропаганды веры и церемониала. 17 марта кардинал получил от папы паллий. 18 окт. того же года назначен кардиналом-протектором *Тевтонского ордена*.

И. поддерживал политику диктатуры, проводившуюся правительствами Э. Дольфуса (1932–1934) и К. Шушника (1934–1938), однако в условиях сложной социально-политической ситуации в стране призывал клириков воздерживаться от к.-л. политических выступлений, в т. ч. от критики герм. национал-социализма. Тем не менее И. открыто приветствовал аншлюс Австрии Третьим рейхом (12 марта 1938) и 15 марта был принят в Вене А. Гитлером. 18 марта И. и др. австр. епископы подписали составленную буд. гауляйтером Вены Й. Бюркелем «Торжественную декларацию» (*Feierliche Erklärung*), одобрявшую нацистскую политику Германии и заявлявшую о поддержке австр. епископатам аншлюса. В декларации содержались призывы голосовать на плебисците за присоединение страны к Третьему рейху (10 апр. 1938). И. добавил к своей подписи фразу: «Хайль Гитлер!», а затем отдал распоряжение вывесить 20 апр. 1938 г. по случаю дня рождения Гитлера на католич. храмах флаги Третьего рейха со свастикой и совершить торжественные богослужения. Декларация австр. епископов стала широко использоваться властями на территории всего рейха для противопоставления энциклике папы Пия XI «*Mit brennender Sorge*», содержащей резкую критику нацизма. Декларация вызвала негативную реакцию Папского престола; 6 апр. И. прибыл для объяснений

в Рим, где по требованию папы и гос. секретаря Ватикана кард. Эудженио Пачелли (буд. папа *Пий XII*) составил заявление, в к-ром указал, что декларация не является для католиков обязательной «по совести» и не оправдывает к.-л. нарушений «Божественного закона, свободы и прав Церкви». Газ. «*Osservatore Romano*», опубликовавшая заявление И., также подчеркнула, что «Торжественная декларация» была подписана без одобрения Папского престола.

Вскоре после аншлюса И. выступил против принятых нацистскими властями законодательных изменений, допускавших гражданский брак и развод, а также ущемлявших деятельность католич. школ. 7 окт. 1938 г. в соборе св. Стефана И. обратился с проповедью к католической молодежи, где подчеркнул, что для католиков есть только один истинный «фюрер» — Иисус Христос. На следующий день ок. 100 членов гитлерюгенда разгромили дворец архиепископа, во время нападения нацистов И. и несколько сотрудников курии архиеп-ства были ранены. Протесты кардинала и венские события ускорили аннулирование нацистскими властями конкордата, после к-рого последовали постепенное закрытие католич. учреждений, ликвидация католич. прессы и массовые преследования духовенства.

Отойдя от участия в политической жизни, кардинал сосредоточился на сплочении католич. Церкви в Австрии и на оказании помощи пострадавшим от нацистского режима. Благодаря созданной И. в 1940 г. «службе архиепископства по работе с католиками неарийского происхождения» были спасены мн. австр. евреи и цыгане, к-рым оказывалось содействие в эмиграции в США и Бразилию. Также в этот период И. поддерживал различные преобразования в приходской жизни, в т. ч. развитие *литургического движения* и распространение предложенной пресв. П. Паршем формы мессы, допускавшей более активное участие прихожан в богослужении (т. н. *Betsingmesse*), исполнение общиной отдельных песнопений на нем. языке.

По окончании второй мировой войны кардинал сосредоточился на вопросах восстановления и нормализации жизни католич. Церкви в Австрии. Стараниями И. к 1952 г. был восстановлен пострадавший от бомбардировок и пожара венский

кафедральный собор св. Стефана. 8 окт. 1945 г. по инициативе И. для развития диалога между научными и церковными кругами была открыта Венская католич. академия. С 1950 г. Венским архиеп-ством фактически управлял *коадьютор* титулярный Маронийский архиеп. Франц Яхим, что было связано с преклонным возрастом И. и его сложным положением в австр. обществе, где мн. католики критически отзывались о его поддержке правительств Дольфуса и Шушника и о приветствии аншлюса Австрии.

Погребен в кафедральном соборе св. Стефана в Вене.

Соч.: Johannes der Täufer: Nach der Hl. Schrift und der Tradition. W., 1908; Die Parabeln der Evangelien. W.; P., 1909; Was ist uns die Bibel? W., 1919; Die Religion der Erde in Einzeldarstellungen. Lpz.; W., 1929 (совм. с: F. Wilke); Er ist auferstanden! Bilder. W., 1949 (совм. с: J. von Fuhrich); Was tun wir selbst? W., 1951 (совм. с: F. Jachym).

Лит.: *Ruegenau A. H.* Theodor Innitzer — Wiener neuer Kardinal-Erzbischof. W., 1933; Kardinal Innitzer: 1875–1945. W., 1945; *Mühldorf K.* Unser Kardinal-Erzbischof Dr. Theodor Innitzer: Ein Erinnerungsbuch. W., 1956; *Kosnetter J.* Theodor Kardinal Innitzer zum Gedächtnis. W., 1957; *Krexner M.* Theodor Kardinal Innitzer (1875–1955): Vorläufige Biographie in Daten. W., 1978; *Liebmann M.* Kardinal Innitzer u. der Anschluss: Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938. Graz, 1982; *idem.* Theodor Innitzer u. der Anschluss: Österreichs Kirche 1938. Graz, 1988; *Loidl F.* Geschichte des Erzbistums Wien. W., 1983; *Reimann V.* Innitzer: Kardinal zwischen Hitler u. Rom. W., 1988; *Butterweck H.* Österreichs Kardinäle: Von Anton Gruscha bis Christoph Schönborn. W., 2000.

А. Г. Крысов

## ИННОКЕНТИЕВ КОМЕЛЬСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился на берегу р. Еды, к юго-востоку от Вологды, недалеко от места схождения дорог, ведущих в Вологду из Москвы и из Галича. Основан прп. *Иннокентием* Комельским в кон. XV в. О первых годах существования обители известно из «Завета» (см.: *Нил Сорский*. 2005. С. 320–321), составленного прп. *Иннокентием* перед кончиной (1491?). К этому времени в мон-ре еще не было храма. Прп. *Иннокентий* завещал возвести его и освятить во имя «*Иоанна Предтечи*, крестителя Господня, третье обречение честныа его главы, еже есть маяя 25». По «Завету», кельи ушедших из мон-ря или умерших насельников оставались собственностью игумена и братии. Монахам запрещалось торговать кельями или менять их, «но кийждо в своих келиах

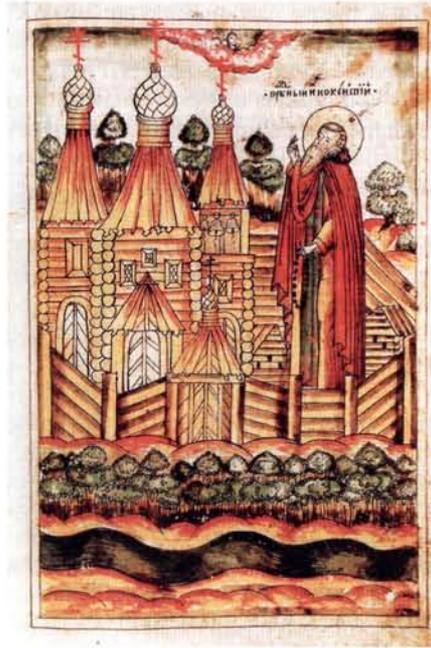


живет». Это свидетельствует, что при жизни основателя обитель была скорее скитом, а не общежительным мон-рем.

И. К. м. упоминается в разъезжей грамоте от 8 дек. 1536 г., определявшей границы владений соседнего *Павлова Обнорского монастыря*: «На розъезде были... Инокентьевы пустыни строитель Варлам... да Инокентьевы пустыни крестьянин Неклюд Опарин» (*Капитанов*. 1996. С. 147). Последний, возможно, был основателем дер. Неклюдово, к-рая позже числилась в вотчине мон-ря. Т. о., в 30-х гг. XVI в. у И. К. м. уже была вотчина и, следов., обитель уже была общежительной.

В 1538 г. территория Комельской вол. была разорена казанскими татарами, мон-рь, стоявший на дороге, по к-рой со стороны Костромы и Галича двигались татары, пострадал одним из первых. Об этом свидетельствуют Житие прп. Иннокентия и более подробно Житие прп. Павла Обнорского: «А тогда их воеводы стояли на волоку на Леском (через Лежский Волок проходила дорога, связывавшая Вологду с Галичем и Костромой.— *И. Ш.*), и пришли во Инокентиеву пустынь безвестно, и ту церковь великого Иоанна Предтечи сожгли и келии, и три старца посекали. И... христиан пустыни тоя мечю предаша, а иные в плен отведоша. Неции же от них убежаша, многие раны о себе носящее, бежаша ко обители преподобного Павла и возвесташа вся ту живущем» (*ГИМ. Увар. № 1247(107) (134). Л. 64 об.*). Т. о., к моменту нашествия казанских татар церковь, которую завещал построить прп. Иннокентий, уже существовала, в монастыре кроме строителя жили не менее 3 старцев, значительным было число принадлежавших обители крестьян.

К сер.— 2-й пол. XVI в. И. К. м. был восстановлен, о чем свидетельствуют упоминания в жалованной грамоте 1623 г., а также в жалованных грамотах, ранее данных обители царями *Иоанном IV Васильевичем* Грозным и его сыном *Феодором Иоанновичем* (*РГАДА. Ф. 281. Ед. хр. 120/2691. Л. 1; Капитанов и др.* 1968. С. 215). В 1604 г., когда правительство собирало войско для борьбы с *Лжедмитрием I* и из монастырей Вологодского у. рекрутировались даточные люди, И. К. м. выставил в войско монастырского службу.



Прп. Инокентий Комельский,  
с видом Спасо-Преображенского мон-ря.  
Миниатюра из сборника  
*Житий Вологодских святых*.  
Коп. XVII — нач. XVIII в.  
(*ГИМ. Увар. № 107. Л. 64*)

В период Смуты И. К. м. вновь был разорен. С 22 по 25 сент. 1612 г. отряд, отделившийся от войска гетмана Хоткевича, громил Вологду. Город был взят «изгоном», как позже писал архиепископ Вологодский и Великопермский, «пропили Вологду воеводы» (*Соловьев*. Соч. М., 1989. Кн. 4. Т. 8. С. 665). Поляки спешили к Вологде, и большая часть мон-рей Комельской вол. осталась нетронутой, однако, из-за того что И. К. м. находился у дороги из Галича, по которой двигались захватчики, он вновь пострадал. Как сообщал настоятель в челобитной 1623 г., «приходили на Вологду польские и литовские люди, и тот-де монастырь разорили, и братие посекали, и та-де жалованная грамота и иные крепости в монастыре згорели» (*РГАДА. Ф. 281. Ед. хр. 120/2691. Л. 1*).

Окончание Смуты не привело к восстановлению мирной жизни на территории Комельской вол. Регион продолжал нести урон от набегов казачьих отрядов и в период восстановления Русского гос-ва в 1613–1617 гг. Вотчина И. К. м. в этот период также пострадала: в дер. Ржище в 1614/15 г. казаки убили крестьянина, а крестьянин в дер. Дворцы погиб в 1616/17 г. от рук «литовских людей». Запустение в вотчине И. К. м. за годы Смуты и после Смутного вре-

мени оказалось самым длительным в юж. части Вологодского у. К 1620 г. во владениях мон-ря стали пустошами более половины деревень, а в оставшихся деревнях 40% крестьян перешли в разряд бобылей. Только к сер. XVII в. экономическое состояние обители постепенно улучшилось. В вологодской степени среди 23 обителей И. К. м. занимал лишь 17-е место. Относительное благополучие И. К. м. во 2-й пол. XVII в. связано, вероятно, с покровительством боярыни Е. Б. Хворостининой (супруги Ф. Ю. Хворостинина, любимца царя *Алексея Михайловича*) и ее дочери (супруги дядьки Петра I Бориса Алексеевича Голицына). Их имена зафиксированы в монастырской описи 1701 г. Среди вкладчиков обители отмечены и др. жители Москвы — стольник И. А. Нарбеков, клирик Никольской ц. в Кошелях свящ. Доментиан Архипов, подьячий Патриаршего разряда Ю. М. Подгорский.

Первое подробное описание И. К. м. содержится в сотной грамоте, данной в 1621 г. игум. Геннадью. 29 сент. 1623 г. игум. Геннадий получил от царя Михаила Феодоровича новую жалованную грамоту вместо утраченных в Смутное время. По ней игумен «з братиею, или хто по нем иные игумены и братия в монастыре будут» получали налоговые льготы: «Монастырские вотчины наших никаких податей, и денежных поборов, и казачьих хлебных запасов, и кормов не давати, oprичь ямских денег, и стрелецких хлебных запасов, и городового и острожного дела». Мон-рь и его владения освобождались также от воеводского суда «oprичь душегубства, и розбоя, и татьбы с поличным... и ведает и судит своих монастырских людей и крестьян игумен з братиею сами во всем, или кому прикажут». В случае если в судебном деле участвовали люди, жившие вне монастырской вотчины, то назначался смешный суд. «А в духовном деле игумена з братиею судит богомолец наш архиепископ Вологодский и Великопермский». Грамота защищала обитель от произвола светских властей: «Воеводы наши, и дьяки, и всякие ратные и проезжие люди в наших монастырских селех и деревнях силно не ставятца и подвод, и проводников, и кормов своих и конских у них не емлют, а кому у них лучитца ставити, и они корм свои и конской купят у них, как им продадут».



При проезде по монастырским дорогам без товара к Москве монастырские люди освобождались от всех дорожных пошлин (РГАДА. Ф. 281. Ед. хр. 120/2691. Л. 1, 2). В 1632 г. мон-рь получил еще одну сотную грамоту.

**Настоятели и насельники.** В 20-х — нач. 30-х гг. XVII в. настоятелем был игум. Геннадий, затем Геласий (1656), Макарий (1659), Феодосий (1661), Авраамий (1665), Афанасий (1676–1680), игумены Павел (1686), Филарет (1691–1695), Иосиф (1696–1698) (*Строев. Списки иерархов. Стб. 761*). В нач. XVIII в. монастырь возглавлял игум. Акила, в 1723 г. игуменом был назначен Макарий (Хворостин), в 1729 и 1738 гг. настоятелем был Сергей, в 1752 г. — Тихон (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Ед. хр. 1810. Л. 2 об.). На момент составления сотной грамоты 1621 г. в мон-ре имелись 4 кельи, в к-рых могли жить помимо игумена от 3 до 6 чел. В 1632 г. постриженников было столько же, только к кон. XVII в. их число (вместе с игуменом) возросло до 16. В кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVIII в. в И. К. м. проживали 6 монахов под управлением иеромонаха. Кроме того, в обители жили церковнослужители из белого духовенства — священник, диакон, головщик, канонарх, пономарь и звонарь (РГАДА. Ф. 280. Оп. 5. № 695. Л. 18).

В 20-х гг. XVII в. в вотчине И. К. м. жили служебник и монастырские детеныши (как правило, осиротевшие дети и подростки, к-рые, вырастая, работали в обители), в нач. 30-х гг. — слуга, служебник, монастырские детеныши, к 1701 г. числилось 7 слуг. В нач. XVIII в. служба Марк Яковлев «явил у переписки» царскую грамоту, по которой слугам, «буде они служни дети, а отцы их на службах великих государей бывали, а иные и побиты, а они в том монастыре служат на отцовских и братьинных местах по-прежнему, и денежное и хлебное жалованье велено давать, збирая с крестьян». В 1752 г. слуги И. К. м. подали епископу Вологодскому и Белозерскому прошение о выдаче им хлебного и денежного жалованья, как это было указано в документах XVII в., поскольку монастырские крестьяне, на которых была возложена данная обязанность, выполнять ее отказались и «чинятся ему, игумену, не послушны» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Ед. хр. 1810).

В нач. XVIII в. служебники, выполнявшие различные хозяйственные работы, были самой многочисленной категорией населения обители (19 чел.). Большинство (14 чел.) были выходцами из вотчинных крестьян, были также дети служебников (2 чел.) и священника (1 чел.) и отставной стрелец. По ведомости кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVIII в., в И. К. м. проживали 5 слуг, к-рые обрабатывали по 2 дес. пашни. Перечислены по трое больничных, келейников, конюхов, по двое поваров и скотников, трапезник, житенной, подкеларник, польщик, хлебопекарь, ясельничий, портной. Они получали от 20 до 90 к. Также за монастырский счет жили отставные капитан и гвардии солдат.

**Храмы и другие постройки.** До разорения казанскими татарами 1538 г. в И. К. м. была, по всей видимости, одна церковь — в честь Третьего обретения главы Иоанна Предтечи. Позже был выстроен Преображенский храм с трапезой, к-рый и стал соборным. В 20-х гг. XVII в. обе церкви оставались деревянными. В писцовой книге 1627–1632 гг. упоминается также часовня, где почивали мощи прп. Иннокентия (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 14728. Л. 658–658 об.); видимо, ее построили над могилой преподобного в 20-х — нач. 30-х гг. XVII в. Наиболее ранний из сохранившихся списков Жития прп. Иннокентия относится к нач. 30-х гг. XVII в. Возможно, именно в это время интерес к наследию святого в его обители возрос. В 1691/92 г. в И. К. м. случился пожар, в котором, вероятно, пострадали мн. монастырские здания, в частности казенная келья. К 1701 г. в И. К. м. стояла теплая Преображенская ц. с трапезой и келарской. Напротив трапезы и келарской располагалась рубленая брусная паперть, «над всходами два шатра», под церковью были холодные «житья». В храме среди других икон «по левую сторону северных дверей» имелся образ прп. Иннокентия, «писан на золоте». В холодной «клетчатой» Предтеченской ц. в «книгохранительном аналое» располагалась б-ка, в отдельном сундуке хранились ризы. Над могилой прп. Иннокентия Комельского стояла часовня «с подволокою и с папертью». Над гробницей находился образ святого.

В нач. XVIII в. в обители также имелись 6-стенная колокольня с 3 колоколами и с железными часами, новая настоятельская келья с пере-

рубом, казенная келья, 7 старых монашеских келий «с сенми и засеньями», хлебная и 2 поварни. Напротив казенной кельи располагался амбар, где вместе со старыми, пришедшими в негодность вещами хранились и монастырские документы. Обитель была обнесена деревянной рубленой 4-угольной оградой (221 саж.) с небольшими башенками. Над рубленными в брус монастырскими воротами возвышался шатер. На одной стороне ворот находился образ Всемилостивого Спаса в Деисусе с различными святыми на 7 досках. На др. стороне был написан образ «Обретение честные главы Иоанна Предтечи» также с неск. святыми. В стене близ св. ворот были сделаны 30 небольших помещений для приезжавших паломников и ярмарочных торговцев. За оградой располагался конюшенный двор с избой, 2 сениками и чуланами, вокруг этих строений стояли сараи. В конюшенном дворе жил служебник, который отвечал за сохранность того, что находилось во дворе. За монастырем же находился скотный двор с 2 избами и сениками, вокруг к-рых также располагались сараи, 7 хлебных житниц.

К нач. 20-х гг. XVIII в. строения обветшали. В описи 1723 г. ветхими названы Преображенская и Предтеченская церкви, а также вся утварь. После 1701 г. на месте часовни над могилой прп. Иннокентия была возведена ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы. Количество колоколов на колокольне увеличилось до 5. В обители имелись игуменская келья и 9 братских келий, казенный амбар, обветшавшие ограда («все огнило и валитца порознь») и 3 житницы. В ведомости кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVIII в. названы 3 деревянные церкви с 3 престолами. При одной из них (видимо, Преображенской) находилась братская трапеза, под ней — теплый погреб. В обители имелись 2 настоятельские кельи с сенями «длиною на 12, поперек на 3» сажени, а также 3 монашеские и больничная кельи 23×3 саж., казенная келья с амбаром 10×3 саж., 2 поваренные кельи 10×3 саж., «хлебная» келья 6×4 саж. и «магазин» (помещения для складирования запасов) 3×3 саж. Ограда длиной 230 саж. была поставлена заново, так же как и большинство строений. Каких-либо ветхих зданий ведомость не называет. За мон-рем находились 2 деревянных «магазена» (7×3 саж.).





В Вологде на ул. Изосимский Крюк И. К. м. имел двор, упоминавшийся с 1627 г.: «Двор монастырской Никентьевы пустыни, и изстари их монастырское, живет их дворник, их же монастырский бобыль Ондришка Васильев» (Источники истории г. Вологды. 1904. С. 114). В 1678 г. на монастырском дворе в Вологде жил служебник Аксён Исаков (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 14741. Л. 114–114 об.). В 1701–1702 гг. дворником при вологодском дворе был Иван Аксёнов. В 1711–1712 гг. двор выглядел следующим образом: «В длину 15 сажен полтора аршина, поперег по лицу 10 сажен с четью. Хором: изба, против сенник прирубной с перерубом, под ним анбар, за ним стая конская, под ней сеновня, у задних ворот баня. За двором огород в длину 68 сажен полтора аршина, поперег с двором равно».

**Библиотека**, включавшая к 1701 г. чуть менее 50 томов, содержала по большей части богослужебные книги. В ней хранились также Шестоднев (М., XVII в.), 2 толковых Евангелия (рукописное и печатное; Евангелие с толкованиями блж. Феофилакта Болгарского в XVII в. в Москве издавалось в 1649 и 1698), рукописный Измарагд. Из сочинений отцов Церкви и подвижников названы «Почтения» прп. *Ефрема Сирина* (рукописная и 2 печатные; книга выходила в 1647 и 1667), «О священстве» свт. *Иоанна Златоуста* (печатная, 2 экз.; 1664), «Симеон Новый Богослов» и «Петр Дамаскин» (обе рукописные). Житийная лит-ра представлена лишь «Николаевым житием». Имелись также «Меч духовный» (К., 1666, 1686) архиеп. *Лазаря (Барановича)* и «Обед душевный» (М., 1681) *Симеона Полоцкого*. Среди печатных книг упоминается и «Филистимовая, полууставье», т. е. Часослов, или Псалтирь с воследованием, принадлежавшая ранее «Филистиму» (очевидно, искаженное «Филикиссим»). Однако она могла быть и рукописной, поскольку переписчик тут же указывает: «Сендик родительской», который в описи 1723 г. назван письменным.

К 1723 г. в библиотеке появились новые книги, не отмеченные в описи 1701 г., — «Чиновник новой» (1721), «Тетрадь печатная прибавочная ектений о победе над сопостаты христоименитому воинству» (М., 1701, 1704, 1722), «Тетрадь, служба о победе, Богом дарованной, под Полта-

вой над шведским королем» (М., не ранее сер. 1709) архиеп. *Феофилакта (Лопатинского)*, «Почтения» прп. Ефрема Сирина и аввы Дорофея (1652), «Зерцало мирозрительное» — «Диоптра, или Зерцало живота во мире сем человеческого» (Кутеин, 1651) дубенского игум. Виталия, Киево-Печерский патерик (вероятно, К., 1702) и рукописное Житие прп. Иннокентия. Возможно, санкционировав строительство церкви над захоронением прп. Иннокентия и снабдив обитель его Житием, духовные власти надеялись, что пример начальника обители станет духовной опорой для насельников мон-ря, переживавших сложное время.

Из содержания описей монастырского имущества и сохранившихся источников можно составить представление об **архиве** И. К. м. в XVII — нач. XVIII в. Среди документации много грамот, касающихся монастырского землевладения. Это прежде всего царская жалованная грамота 1625 г., а также материалы писцового делопроизводства — сотные грамоты и выписи из писцовых и межевых книг 1632, 1651, 1675/76 гг. (оригинал и список из вологодских межевых книг на земли Павлова и Иннокентиева мон-рей 1675/76 г. хранятся в РГАДА (Ф. 281. № 2921, 2933)). Важную роль играли и документы, касающиеся налогообложения монастырских крестьян. Это царские грамоты 1677 и 1680 гг. об уплате монастырскими крестьянами ямских и полоняничных денег, грамота 1687 г. об освобождении нищих, живших в монастырской вотчине, от уплаты денежного налога, грамота 1690 г. о сборе с монастырских крестьян конских пошлинных денег в монастырскую казну, грамота 1691 г. об освобождении нищих крестьян от сбора денег на покупку конских кормов и грамота 1701 г. об освобождении нищих крестьян от сбора денег в корабельное строение. Грамоты Вологодских архиереев устанавливали размер оброка, к-рый должны были платить обители вотчинные крестьяне (1656/57), и освобождали от натурального оброка вотчинных крестьян, к-рые делали «монастырское зделье» (1692/93). Межевые и полюбовные записи 1628, 1671, 1674, 1681, 1691 и 1692 гг. регулировали земельные споры мон-ря с соседями. Мировая запись 1677 г. разрешала конфликт между обителью, иноземцем В. Иовлевым и посадским че-

ловеком Я. Манойловым — «в бою и увечье игумена и слуг и смертном убийстве слуги», по меновой записи 1695 г. И. К. м. приобрел часть пустоши Ивашево. В описи 1723 г. отмечен др. документ — грамота архиеп. Вологодскому и Белозерскому Гавриилу о владении мон-ря землей (1695).

В описи имущества И. К. м. упоминаются и др. документы, находившиеся в составе архива, но несохранившиеся. Это царские указы и грамоты из приказа Большого двorca об уплате налогов и о размере жалованья монастырским слугам, царские указы о переводе монастырских крестьян в даточные, в плотники, в кирпичники, отписи из Конюшенного приказа в полевных деньгах. Среди внутривотчинных документов в описи упоминается вкладная книга 1656–1701 гг. В архиве хранилось большое количество заемных кабал на крестьян, слуг и помещиков, причем отдельно записаны кабалы на крестьян обители, отдельно на помещиков и на крестьян др. владельцев. В архиве имелись также платежные отписи, приходные и расходные книги мирских старост, монастырских житников и дворников, живших в монастырском дворе в Вологде, сметные списки, «что в... монастыре и в вотчине денежного и хлебного приходу и расходу». Наиболее важные документы хранились в «подголовке» (особом сундуке), находившемся в ведении казначея. Именно эти документы подробно переписал составитель описи. Часть материалов, очевидно менее значимых, находилась в «коробье».

Об исходившей из И. К. м. документации позволяют судить материалы, сохранившиеся в др. архивах. Среди них — челобитные архиеп. Вологодскому и Великопермскому Симону крестьянина и келаря монастыря 1667 и 1669 гг. (ГАВО. Ф. 1260. № 1623, 1795), сметная выписка старца Иоасафа о соляном промысле 1693 г. (РГБ. Ф. 37. № 427/26), судебное дело против игум. Акилы 1705 г., прошение слуг обители на имя Вологодского и Белозерского архиепископа о выдаче им хлебного и денежного жалованья 1752 г. (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Ед. хр. 1810) и др. Сохранилась лишь ничтожная часть обширного монастырского архива.

**Материальное обеспечение.** В нач. 20-х гг. XVII в. вотчину И. К. м. составляли 36 селений, но жилыми из





них были лишь 12. В деревнях мон-ря располагалось 55 крестьянских дворов, в к-рых жили 55 дворовладельцев, а также 4 монастырских двора, где жили слуги, служебники и детеныши, и 3 двора церковнослужителей. К 1627–1630 гг. количество крестьянских дворов уменьшилось до 53, в них жил 71 крестьянин. В сер. XVII в. в вотчине обители находилось 130 крестьянских дворов, в 1701 г. — 32 жилые деревни, а в них 127 крестьянских дворов с численностью зависимого населения 569 мужчин.

Основу материального обеспечения И. К. м. составляли земельные угодья. В 20-х гг. XVII в. обитель владела 1582,5 дес. Из них 15,75 дес. приходилось на пашню, которую обрабатывали вотчинные крестьяне, и 3,75 дес. — на пашню «наездом», которую пахали монастырские служебники и детеныши. Огромное количество земли И. К. м. находилось в запустении — 1389 дес. бывшей пашни поросли лесом. Непашенный лес занимал 22,5 дес. земельной площади. Ок. 55 дес. приходилось на сенокосные угодья. На протяжении XVII в. земельные владения обители увеличивались. Так, в 1694/95 г. И. К. м. из поместья А. М. Скорбеева перешла половина пустоши Ивашево. Часть дохода И. К. м. получал от сдачи в аренду своих угодий, в первую очередь сенокосных. Так, в нач. XVIII в. в аренду монастырским крестьянам отдавались 10 пожен, арендная плата за них составляла от 8 алтын 2 денег до 1 р. с полтиной.

Большое место в хозяйстве занимало животноводство. Уже в сотной грамоте 1621 г. упоминается коровий двор. В нач. XVIII в. на монастырской конюшне было 88 лошадей, а на скотном дворе — 93 коровы, 47 овец, козел и 2 козы. В это время было развито и пчеловодство: в мон-ре находилось 5 ульев. В хозяйстве обители было также 2 мельницы. Одна из них располагалась на р. Еде, вблизи дер. Меленка, в 20-х гг. XVII в. при ней жил монастырский мельник Исачко Кузьмин. Вторая мельница находилась близ дер. Блазино, также на р. Еде: «А поставили ту мелницу Никентьева монастыря старцы по дачи тутошних крестьян блазновских. А у мельницы два колеса, а в мелничном анбаре уставлены двои жорновы, а над ними два ковши. Да у мельницы дво-

рец. А хором на нем: изба, да две житонки, да сенокна. А мелет-де та мельница в весне да в осень, в большую воду. А средь лета и в зиме не мелет» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 2. Кн. 14863. Л. 40–40 об.). Описание 1701 г. дает подробное описание мельниц: «На речке Еде того ж монастыря мельница, а на ней мельник Бориско Макаров, родом того ж монастыря служебничей сын деревни Меленки; зажитого ему на год по десяти алтын да платье. Два анбара, а в них двои жернова да толчя. Мелет в вешнее время на монастырской обиход небольшое число... Да на речке Еде под деревней Меленкой их же монастырская мельница, два анбара, а в них двои жернова да толчя. И та мельница мелет про монастырской обиход вешнюю и осеннюю водою и по малое число».

При И. К. м. проходили по меньшей мере 2 ярмарки, приуроченные к престольным праздникам — Преображению Господню и Третьему обретенению главы Иоанна Предтечи. Об одной из них, Преображенской, упоминается в приходе-расходной книге Павлова Обнорского мон-ря 1694 г. (РГАДА. Ф. 237. № 8. Л. 62 об. — 63). Нек-рое время в мон-ре изготовлялись салные свечи. По крайней мере в описи 1701 г. вместе со старинными книгами, сломанными пистолетами и «шляпой старческой» значится 15 «фурм белово железа, что салные свечи лютю». В 80–90-х гг. XVII в. И. К. м. владел соляной варницей. В 1693 г. старец Иосиф отчитывался, «сколько в котором году... соляного варенья недель было и что в приходе в котором году дров у него было». Из составленной Иосифом сметной выписи видно, что с марта 1690 по май 1693 г. варница работала лишь 17 недель. До этого времени работами на варнице руководил старец Макарий. В описи 1701 г. варница уже не упоминается.

Хозяйственный кризис в И. К. м. в кон. 80-х — 90-х гг. XVII в. привел к массовому бегству крестьян. К 1702 г. в вотчине стояли пустыми 62 двора. С 1682 по 1702 г. вотчину мон-ря покинули 72 мужчины. Из них 5 были взяты в солдаты, 1 чел. — в кирпичники, 2 — в плотники. Трое бывш. крестьян жили за счет общины — «кормились в мире». Наибольшее число монастырских крестьян покинуло свои деревни в 1686/87 и 1695/96 гг. — по 8 чел., в 1697/98 г. — 12, в 1701 г. — 16 и в 1702 г. — 11 чел.

Учитывая, что население вотчины в 1702 г. составляло 569 чел., потеря была огромной. Причиной того, что крестьяне массово уходили из своих деревень, являлось увеличение государственных налогов, связанное с военными кампаниями кон. XVII — нач. XVIII в. — Крымскими походами В. В. Голицына, Азовскими походами Петра I и Северной войной. В 1697 г. И. К. м. участвовал в «кумпанстве» по постройке судна для Азовской флотилии. На обитель пришлось примерно 1,5% суммы в 2128 р. 24 алтына 5 денег, основная часть к-рой собиралась с вотчин *Кириллова Белозерского мон-ря*, Вологодского архиерейского дома, Павлова Обнорского и Корнилиева Комельского мон-рей.

И. К. м. пытался вернуть крестьян, бежавших в Вологду и записавшихся в посадское тягло. В 1686 г. от игум. Павла в Вологодскую приказную избу поступила челобитная о возвращении бежавших в Вологду крестьян — Якушки Федотова с братьями, к-рые уже были отмечены в переписной книге Вологды 1678 г. как жители посада. Дело решалось в Москве в Новгородской четверти, и в июне 1689 г. игум. Павлу было отказано в его челобитье. В нояб. 1693 г. было решено беглых крестьян, живших на посадах Новгорода, Ярославля и Вологды, не отдавать прежним владельцам. Среди челобитчиков, к-рые не смогли вернуть своих крепостных, вновь назван И. К. м. (АИ. 1842. Т. 5. С. 396–401).

Значительная доля ответственности за охвативший И. К. м. хозяйственный кризис лежит на тех, кто возглавляли обитель. Рост налогов и трудности с возвращением беглых крестьян не привели к разорению др. вологодских обителей. Описание имущества И. К. м. 1701 г. свидетельствует о том, что дополнительным негативным фактором стало плохое управление вотчинным хозяйством. В ситуации, когда одновременно увеличились платежи в казну и уменьшилось число плательщиков, мон-рь стал занимать большие суммы денег. Наиболее крупная и, вероятно, первая по времени ссуда была взята для выплаты стрелецких денег: «Заимовали на платеж стрелецкого хлеба у иноземца Ивана Гутмана сто пятьдесят рублей, а давали ему с вершку по сту по пятидесят четвертей овса на год. Они ж на него многие работы работали и тому долгу на



расплату заняли они дому архиерейского у приказного Василья Борисова сто пятьдесят рублей, а писана та кабала в трехстах рублев». В источниках указаны еще 9 чел., у которых было взято в долг от 5 до 30 р. По этим займам обители предстояло выплачивать высокие проценты. Максимальную прибыль получил бывший строитель монастыря старец Феодот. Он дал в долг 20 р., а кабала была составлена на 44 р. При этом монастырские власти не прикладывали особых усилий для уменьшения расходов. Незадолго до 1701 г., когда И. К. м. оказался не в состоянии возвращать долги, в нем появилась новая игуменская келья. В довершение всего игум. Акила за связь с крестьянкой был лишен игуменства и отправлен в Павлов Обнорский монастырь.

Об экономическом упадке И. К. м. свидетельствует и «промемория» 1723 г., которую из канцелярии Вологодской пров. отправили в казенный приказ архиеп. Вологодского и Белозерского Павла для определения размера налогов с вологодских духовных корпораций. В ведомости указывалось всего 90 дворов, к-рые были приписаны к И. К. м. Это число было условным по сравнению с данными описи 1701 г., на к-рую идет ссылка в «промемории»: оно было занижено более чем на четверть. Платить налоги исходя из реального числа дворов мон-ря, судя по всему, не мог. Ежегодно с него брали очень небольшую для 20-х гг. XVIII в. сумму — 15 р. 1 деньгу. К 1723 г. сократились и масштабы животноводческого хозяйства. Более чем в 2 раза уменьшилось поголовье лошадей (их стало 39), почти в 4 раза меньше стало стадо коров (24), на 15 голов сократилось стадо овец, а разведением коз заниматься перестали.

В 1764 г. И. К. м. был упразднен, соборная Преображенская ц. обращена в приходскую. В 1795 г. ее причт составляли священник, диакон, дьячок и пономарь (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Ед. хр. 4377. Л. 162–162 об.). В 1830 г. прихожанами храма были 386 мужчин — экономические крестьяне из деревень, ранее принадлежавших И. К. м. (Там же. Ед. хр. 9006. Л. 4 об.). В 1787 г. над мощами прп. Иннокентия была построена новая деревянная Благовещенская ц., в 1858 г. возведен новый, каменный Преображенский храм. К нач. XX в. на месте бывш. И. К. м.

в с. Подмонастырская Слободка (Слободка) действовали 2 церкви: каменная Преображенская и деревянная Благовещенская. По рассказам старожилов расположенной рядом дер. Б. Дворища Грязовецкого р-на, Преображенский храм был закрыт вскоре после 1917 г., а разрушен в 30-х гг. XX в. В 1936 г. была закрыта и вскоре разрушена Благовещенская ц. Семью последнего священника Благовещенского храма о. Алексия выслали. По воспоминаниям местных жителей, большая икона прп. Иннокентия Комельского из Благовещен-



Крест над предполагаемым местом погребения прп. Иннокентия Комельского. Фотография. 2009 г.

ской ц. была перенесена в грязовецкий храм в честь Воздвижения Креста Господня. К 2009 г. на месте обители (в урочище Слободка на р. Еде Грязовецкого р-на Вологодской обл.) находилось кладбище. На месте Благовещенской ц. и погребения прп. Иннокентия Комельского поставлен крест, у к-рого в день памяти преподобного совершаются богослужения. Почитается источник, расположенный в 1,5 км от бывш. И. К. м. в низ по р. Еде. По преданию, он был известен еще прп. Иннокентию.

Арх.: РГБ. Ф. 37. Ед. хр. 427; ГИМ. Увар. № 107; ГИМ ОПИ. Ф. 113. № 20; РНБ. Поход. № 647, 1582; ГАВО. Ф. 496. Ед. хр. 770, 1810, 4377, 9006; Ф. 1260. Ед. хр. 1623, 1795; РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 1199; Ф. 237. Оп. 1. № 33. Л. 30–79 об.; Ф. 280. Оп. 5. № 695. Л. 18; Ф. 281. Ед. хр. 2672, 2691, 2921, 2933, 3062, 3091; Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 14728. Л. 658–658 об.; Кн. 14741. Л. 114–114 об.; Оп. 2. Кн. 14863. Л. 40–40 об. Ист.: АИ. 1842. Т. 5. С. 396–401; ДАИ. 1872. Т. 12. С. 79; Бычков А. Ф. Описание слав. и рус.

рукоп. сборников. СПб., 1878. Вып. 1; Источники истории г. Вологды и Вологодского губ. Вологда, 1904. Вып. 1. С. 114; ПСРЛ. 1959. Т. 26. С. 318; Боярские списки посл. четв. XVI — нач. XVII вв. и роспись рус. войска 1604 г. М., 1979. Ч. 2. С. 124–126; Кашианов С. М. Из истории рус. средневека. источника: Акты X–XVI вв. М., 1996. С. 147; Старая Вологда, XII — нач. XX в.: Сб. док-тов. Вологда, 2004. С. 57; Нил Сорский, прп. Сочинения. Иннокентий Комельский, прп. Сочинения / Подгот.: [Г. М. Прохоров]. СПб., 2005; Писцовые и переписные книги Вологды XVII — нач. XVIII в. / Подгот. к изд.: И. В. Пугач, М. С. Черкасова. М., 2008. Т. 2: Переписная книга Вологды 1711–1712 гг. С. 58. Лит.: ИРИ. 1812. Ч. 4. С. 301–302, 754, 755; Горчаков М., свящ. Монастырский приказ (1649–1725): Опыт ист.-юр. исслед. СПб., 1868. С. 62–65; Верюжский. Вологодские святые. 1880. Кн. 2. С. 385, 386; Кашианов С. М., Назаров В. Д., Флоря Б. Н. Хронологический перечень иммунитетных грамот XVI в. Ч. 3. Доп. // АЕ за 1966 г. 1968. С. 197–273; Иванова Л. И. Внутреннее освоение земель в России в XVI в. Л., 1985. С. 181, 217; Прохоров Г. М. Иннокентий Охлябинин (Вологодский) // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 405–406; он же. Прп. Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Соч. СПб., 2005; Румянцева В. С. Опыт классификации мон-рей в России в XVII в.: Вологодская степень // Церковь в истории России. М., 1997. Вып. 1. С. 82–100; Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции рус. монашества. М., 2003. С. 9, 10, 166; Шульгина Э. В. Лицевой сб. житий вологодских святых XVII в. // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 242–261; Шамина И. Н. Прп. Иннокентий Комельский и основанный им мон-рь // ВЦИ. 2009. № 1/2(13/14). С. 26–99.

И. Н. Шамина

**ИННОКЕНТИЙ** (Борисов Иван Алексеевич; 15.12.1800, г. Елец Орловской губ.— 26.05.1857, Одесса), свт. (пам. 25 мая, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Одесских святых), архиеп. Херсонский и Таврический, богослов, историк Церкви.

**Биография.** Род. в семье свящ. Алексия Борисова. Первоначально обучался дома под рук. отца, а также свящ. Василия Климентова, оказавшего на мальчика большое влияние. В янв. 1810 г. был принят во 2-й класс Воронежского ДУ, в сент. переведен в 3-й, в янв. 1811 г.— в 4-й класс. С нояб. 1811 г. учился в Орловской ДС, находившейся в Севске. Его товарищ по семинарии И. И. Соловьёв (впосл. Нижегородский еп. *Иеремия*), ставший одним из самых близких к И. людей, вспоминал, что он «так высоко стоял пред своими соучениками, что между им всегда первым и между вторым по нем в списках, казалось, оставался пробел для десяти и более» (*Иеремия (Соловьёв)*, 1885. С. 13). Сочинение Борисова «Притча о блудном сыне» в списках ходило по семина-

рии. Он собирался продолжать обучение в ун-те, но в 1819 г. в числе 6 лучших учеников был направлен в открытую тогда же КДА. Его ораторский талант проявился уже на студенческой скамье, когда он знакомил своих товарищей с новейшей герм. философией, зап. богословием. В сб. «Некоторые опыты упражнений воспитанников Киевской Духовной Академии, изданных по окончании первого учебного курса 1823 г.» (К., 1824) были опубликованы 4 слова и 2 студенческих сочинения Борисова: «О признаках повреждения человеческого в самой природе человека», «Особенно замечательные черты путешествия израильтян в землю обетованную» (др. его студенческие работы опублик.: Из неизданных рукописей архиеп. Иннокентия Борисова // ТКДА. 1883. № 4. С. 652–685). На последнем публичном экзамене прочитал часть курсового соч. «О нравственном характере Господа нашего Иисуса Христа», которое заслужило одобрение Киевского митр. *Евгения (Болховитинова)*. Окончил академию первым магистром (диплом от 18 дек. 1823).

С 28 авг. 1823 г. инспектор и профессор церковной истории и греч. языка СПбДС, с 15 нояб. того же года одновременно ректор Александро-Невского ДУ. 10 дек. пострижен в монашество и рукоположен во диакона, 29 дек. — во иерея. 16 окт. 1824 г. причислен к соборным иеромонахам *Александро-Невской лавры*. 24 дек. того же года переведен в СПбДА на должность бакалавра богословских наук. 2 сент. 1825 г. назначен инспектором академии, 24 сент. утвержден действительным членом академической конференции, с 6 янв. 1826 г. экстраординарный профессор. 16 марта 1826 г. возведен в сан архимандрита с присвоением степени настоятеля третьеклассного мон-ря. В СПбДА преподавал сначала обличительное, затем основное богословие. Широко используя новейшую зап. богословскую лит-ру, И. реформировал преподавание наук богословского курса и привлек к ним большое внимание студентов. Записанные им лекции И. в многочисленных списках распространялись по всей России, попадали к ректорам и преподавателям семинарий и духовных уч-щ. В лекциях И. высказал критические замечания о 1-м издании (1823) катехизиса свт. *Филарета (Дроздова)*, митр. Московского, послужившие



Свт. Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский и Таврический. 1857 г. Литография (РГБ)

«арсеналом для всех последующих возражателей против катехизиса» и «причиною исправлений, сделанных в последующих изданиях» (*Барсов Н. И.* Мнение Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического, о катехизисах митр. Филарета // ХЧ. 1885. Ч. 1. № 5/6. С. 732–740).

Чтобы поддержать ж. «Христианское чтение», к-рый был близок к закрытию, И. написал для него неск. работ: «Жизнь св. Киприана, еп. Карфагенского» (ХЧ. 1825. Ч. 17), «Жизнь св. ап. Павла» (Там же. 1826. Ч. 21, 23), «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (Там же. 1828. Ч. 29; 1830. Ч. 37). В журнале также печатались проповеди и лекции И., бóльшая их часть вышла без указания имени автора. По поручению Комиссии духовных училищ И. летом 1826 г. ревизовал Тверскую и Новгородскую семинарии с подведомственными духовными уч-щами, в мае 1827 г. — СПбДС, летом 1828 г. — Смоленскую и Могилевскую, летом 1830 г. — Архангельскую и Олонецкую семинарии с подведомственными духовными училищами. 9 мая 1827 г. определен членом Цензурного комитета при СПбДА, в 1828 г. — членом вновь образованного Комитета для цензуры духовных книг. По представлению академической конференции 3 сент. 1829 г. утвержден Комиссией духовных училищ доктором богословия (диплом от 15 окт. 1829). «Если бы еще на один лишний год остался я в Академии, — писал И. о своих многочисленных обязанностях в то время, — я бы умер» (Венок на могилу Высокопреосв. Иннокентия. 1864. С. 41).

27 авг. 1830 г. И. был назначен ректором и профессором богословских наук КДА и настоятелем *киевского Братского в честь Богоявления монастыря*. С момента создания КДА происходила частая смена ректоров, с приходом И. наступил один из самых благополучных периодов в истории академии. В 1831–1833 гг. И. читал собственный курс богословских наук: «религиозистику» (основное богословие) и догматическое богословие. В 1833–1835 гг. преподавал нравственное богословие (лекции опубл.: Сб. из лекций бывш. профессоров КДА: архим. Иннокентия, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архим. Феофана) и Я. К. Амфиатрова. К., 1869. С. 1–363). Кроме того, И. ввел новые курсы сравнительного богословия и экклезиастики (предмета о вероучении Церкви, о богослужении и об управлении Церковью). В 1836 г. Комиссия духовных уч-щ поручила И. составление конспекта богословских наук, преподаваемых в духовных академиях. В частном письме И. замечал: «Как можно мне писать по нынешнему ходу наук, когда я против сего хода и когда ход их нынешний мне кажется одним из главных зол? Не значит ли это составить план для увещавшего дома, когда его нужно вовсе перестроить?» (Из писем к К. С. Сербиновичу. 1907. С. 433). В результате И. представил план академического курса, изложив старый конспект с нек-рыми добавлениями. Лекции И., часто импровизированные, «отличались смелостью, даже некоторою самонадеянностью теоретической мысли, новым оригинальным отношением к вопросам богословской науки и живым, часто поэтическим, изложением богословских трактатов, особенно заманчивым после сухого латинского изложения научных систем» (*Певницкий В. Ф.* Речь о судьбах богосл. науки в нашем отечестве // 50-летний юбилей КДА. К., 1869. С. 193). Замечательная память позволяла ему наизусть приводить цитаты из Евангелия и мнения св. отцов Церкви на греч. и лат. языках. По словам современника, студенты «подкупали или подговаривали сторожа, чтобы он не звонил в колокольчик во время профессорских чтений Иннокентия» (*Палимпсестов И. И.* Учитель и ученик // РА. 1896. Кн. 1. № 2. С. 271). В марте 1834 г. митр. Филаретом (Дроздовым) в Святейшем Синоде



было возбуждено секретное дознание «об образе мыслей архимандрита Иннокентия». Поводом послужили его лекции в СПбДА и КДА в записи студентов. И. было предложено дать письменные объяснения по 5 вопросам, что он сделать отказался, опровергнув принадлежность текстов ему. Когда Синод вновь потребовал письменных объяснений, И. написал письмо митр. Филарету. Дознание завершилось оправданием и разрешением продолжать преподавательскую деятельность. Тогда же И. потребовал от студентов записи своих лекций, сжег их и впредь требовал подавать записи ему на просмотр.

И. ввел рус. язык вместо латыни на кафедрах богословских и философских наук. Увеличил объем преподавания философии, разделил предмет на 3 части (метафизику, эмпирическую психологию, историю систем философских) и поручил его профессорам О. М. Новицкому, В. Н. Карпову, И. Г. Михневичу, затем П. С. Авсенеvu (впосл. архим. Феофан). Поощряемый Киевским митр. Евгением (Болховитиновым), И. составил план «церковной библейской истории по внутреннему ходу веры» и указал на важность изучения в академии истории России и Русской Церкви. Открыл первую в России кафедру церковного правоведения. По инициативе И. в КДА проф. Я. К. Амфитеатров создал курс гомилетики, при академии возник Комитет для перевода и издания творений св. отцов, но первый опыт — перевод сочинения свт. Иоанна Златоуста — оказался неудачным из-за нехватки специалистов. Часто посещая лекции профессоров, И. внимательно следил за преподаванием, под его влиянием в КДА сложилась сильная академическая корпорация. И. давал студентам темы сочинений (большей частью исторические), нек-рые из сочинений перерабатывал и издавал (см.: *Августин, блж.* Христ. наука, или Основания герменевтики и церк. красноречия. К., 1835; *Григорьев Н. А.* Ист. обозрение богослужбных книг Греко-рос. Церкви. К., 1836). Поощрял занятия студентов естественной историей, астрономией и др. науками. Лучших студентов убеждал принимать монашеский постриг.

И. заботился о внутреннем и внешнем устройстве КДА: обновил старый академический корпус, усовершенствовал больницу, распорядился насадить аллею в академическом саду,

обогастил физический кабинет, пополнил б-ку, улучшил качество питания и одежды студентов. Установил традицию ежегодно 31 дек., в день кончины Киевского митр. *Петра (Могилы)*, поминать всех сотрудников и благотворителей академии, украсил академический зал портретами знаменитых ученых. Старался расширить научные связи академии, переписывался с учеными С.-Петербурга, Варшавы, Дерпта и др. Для «литературного общения академии с духовными писателями» И. с 1834 г. хлопотал об основании журнала КДА, предполагая назвать его «Благовестник», но не получил тогда поддержки митр. Филарета (Дроздова). В 1837 г. основал при академии ж. «*Воскресное чтение*», в к-ром печатались мн. проповеди и статьи И. без подписи. Стремясь к усовершенствованию книжного дела, И. безуспешно пытался добиться открытия академической типографии и учреждения в Киеве духовной цензуры. Обращал внимание на развитие проповедничества среди наставников и студентов КДА, требовал, чтобы студенты читали проповеди в *киевском Златоверхом во имя арх. Михаила мон-ре*. Знакомил их с текстами франц. проповедников, в т. ч. *Ж. Сорена*. Объяснял, что сила проповеди не «в тонком умствовании» и «красной фразе», а в силе убеждения и желания проповедника проникнуться своим призванием, требующим благоговейного и молитвенного настроения и искренней ревности о славе Божией и благе ближнего.

И. активно содействовал благоустройству Киевского ун-та св. Владимира (открыт в 1834), в период его временного закрытия (1838–1839) хлопотал о возобновлении занятий. С ректором ун-та М. А. Максимовичем И. связывала дружба. Направлял в ун-т профессоров из КДА: прот. И. М. Скворцова — на кафедру церковной истории и церковного права, Новицкого — на кафедру философии. Стремился сблизить профессоров ун-та с академической корпорацией, часто собирая их вместе у себя. По инициативе И. и Максимовича в нач. 1841 г. в Киеве готовилось открытие Об-ва истории и древностей словено-российских, но из-за их отъезда из города дело остановилось. С именем И. связана организация историко-статистических и этнографических работ в Киеве

на местном материале, вместе со Скворцовым он составил план описания церковных древностей. В последние годы ректорства И. изучал источники по истории Церкви в России, а также в Польше и др. слав. странах. Одним из первых обнаружил следы Православия в древней Польше. В сборе материала на эту тему ему помогал варшавский прот. Феофил Новицкий, результатом стали статьи «О начале христианства в Польше» (ЖМНП. 1842. № 1. Отд. 2. С. 1–46) и др. В Киеве И. начал перевод на польск. язык литургии и годового круга церковных песнопений. Задумал собрать документы по истории Юго-Зап. Руси — «Историческую библиотеку Юго-Западного края России» — и в числе первых издать сборник, посвященный истории унии (проект остался неосуществленным). В янв. 1841 г. в Киеве под его рук. возник кружок людей, готовивших богословский словарь. Тогда же был задуман сборник лучших образцов христ. проповеди всех времен — «Вертоград духовного красноречия».

С 3 окт. 1830 по 3 окт. 1836 г. И. по должности ректора присутствовал в Киевской духовной консистории. 27 янв. 1836 г. ему присвоена степень настоятеля первоклассного мон-ря. В мае 1833 г. обозревал Киевскую ДС, с 19 мая 1836 г. — духовно-учебные заведения Киевского учебного окр., преимущественно Волынскую, Кишиневскую и Воронежскую семинарии, за 3 месяца объехал 12 губерний. По возвращении И. подал прошение об увольнении от должности профессора и ректора КДА и об отпуске с целью посетить Палестину, Синай и Афон. Вместо этого был вызван в С.-Петербург, 3 нояб. 1836 г. назначен, а 18 нояб. в Синоде наречен епископом Чигиринским, викарием Киевской епархии. 21 нояб. в Казанском соборе состоялась хиротония, к-рую провели митр. Филарет (Дроздов), митр. *Иона (Василевский)* и Ярославский архиеп. *Филарет (Амфитеатров)*. Одновременно И. был назначен настоятелем киевского Златоверхого монастыря. Во время пребывания в С.-Петербурге принимал участие в совещаниях по учебной части, 28 нояб. 1836 г. на торжественном заседании Российской академии произнес речь по поводу своего избрания ее действительным членом (опубл.: Тр. Имп. Рос. академии. 1840. Ч. 1. С. 105–107). В 1837 г. поселился в Златоверхом





Свт. Иннокентий (Борисов),  
архиеп. Харьковской и Ахтырский.  
Литография. 40-е гг. XIX в. (ГИМ)

мон-ре, сосредоточив основное внимание на научной и издательской работе. В сент. 1837 г. по прошению уволен от должности профессора, а 10 окт. 1839 г. — от должности ректора КДА. Во время одной из прогулок по окрестностям Киева открыл близ с. Лесники пещеры времен прп. Феодосия Печерского. Стараниями И. участок с пещерами был передан Братскому мон-рю. Недалеко от пещер И. построил часовню, а в пещерах — церковь с земляным престолом.

В 1840 г. И. рассматривали среди кандидатов на Орловскую кафедру, а сам он намеревался посетить св. места. Указывая на необходимость присутствия в Иерусалиме российского епископата, предлагал свою кандидатуру: «Потрудиться на Востоке для блага Церкви было бы для меня не трудом, а наслаждением душевным» (Письма к Гавриилу, архиеп. Рязанскому. 1869. С. 44). Однако 31 мая 1840 г. И. был утвержден вице-президентом Вологодского тюремного комитета, а 8 марта 1841 г. назначен епископом Вологодским и Устюжским, на что, по собственному признанию, согласился «не без воспаления и в душе». Покинул Киев 4 мая того же года, 29 мая прибыл в Вологду, по дороге посетил Москву для занятий в Синодальной б-ке. В числе первоочередных дел в Вологде были обновление Софийского собора, в к-ром из-за обветшалости служили лишь 1 раз в год (и назначение нового настоятеля — прот. В. Нордова), устройство при архиерейском доме крестовой церкви, упорядочение деятельности консистории. За короткое время И. успел объехать почти всю епархию, в июле 1841 г. посетил Вел. Устюг. По его инициативе на месте, где, по преданию, молитвами блж. Прокопия Устюжского была остановлена в 18 верстах от города «туча каменная», была построена часовня, сюда ежегодно 25 июня совершался крестный ход из Вел. Устюга с чудотворной иконой Божией Матери «Одигитрия», а перед входом в Прокопиевский собор установлен один из камней с того места, где была устроена часовня. И. обратил внимание на крайне бедственное положение духовенства, особенно живущего среди коми. Сделал ряд представлений в Синод по благоустройству епархии, по улучшению духовно-учебных заведений и подбору для них

более достойных сотрудников, о переводе *Суморина в честь Преображения Господня мон-ря* из заштатного во второклассный. Установил празднование Собору Вологодских святых. Составил коллекцию древних антиминсов, самый древний из них подарил еп. *Евлампию (Пятицкому)*. По удалении из Вологды И. писал в Синод о необходимости продолжить собиранье задуманных им коллекций первопечатных книг для духовных академий: «...если где можно сделать это, то в Вологде. Это — обетованная страна Церковной Археологии во всех видах. Сколько там древнейших икон, сосудов, нот, книг, рукописей!» (Там же. С. 42). Посетил в *Димитриевом Прилуцком в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня мон-ре* ссыльного Иркутского архиеп. *Ириней (Нестеровича)*, к-рому привез синодальный указ о разрешении выезжать из обители.

31 дек. 1841 г. И. был назначен на Харьковскую и Ахтырскую кафедру. 1 февр. 1842 г. отслужил последнюю литургию в вологодском соборе, в ночь на 25 февр. прибыл в Харьков, по дороге посетил Москву, Кострому, Ярославль, Владимир, Суздаль. Свою деятельность в Харькове И. начал с обозрения епархии, исправления недостатков как в среде духовенства, так и в епархиальном управлении. Ускорил и упорядочил консисторское делопроизводство. Заботился об украшении и обновлении харьковских соборов, привлекая пожертвования, о благоустройстве архиерейского дома. Уделял внимание развитию проповедничества и собе-

седованиям с паствой, обращению старообрядцев в Православие, главным средством считал распространение образования среди старообрядцев и изучение истории раскола, чем занимался и сам. Обращал внимание на личный пример священников и строго следил за их внешним видом, особенно в местах, где были распространены старообрядчество и сектантство. Старался материально поддержать такие приходы, выхлопотав оклады некоторым причтам. Предлагал назначить для всего духовенства денежное пособие или жалованье от правительства. И. первый предложил осуществить общепархиальную свечную операцию. Обнаружив, что мн. представители духовенства, особенно причетники, не умели ни читать, ни писать, ввел специальные экзамены. Заботился о духовно-учебных заведениях, о подборе преподавателей и начальствующих, часто присутствовал на экзаменах, особенно по богословским предметам. Построил новое здание для Харьковской ДС. Летом 1843 г. И. обозревал семинарию с подведомственными ей духовными училищами. Святитель поддерживал отношения с харьковским ученым кружком, состоящим из преподавателей Харьковского ун-та. Устраивал по пятницам в своих покоях «вечера литературы духовной» — собрания светских и духовных лиц. Каждый священник имел право являться к И. в любое время. 14 апр. 1845 г. возведен в сан архиепископа, 30 марта 1846 г. имп. Николай I повелел выдавать И. в дополнение к получаемому им по штату содержанию 1 тыс. р. серебром в год, до тех пор пока он будет управлять Харьковской епархией.

Предметом особого попечения И. служили мон-ри, при нем были восстановлены *Ахтырский во имя Св. Троицы*, Святогорский в честь Успения Пресв. Богородицы (впосл. лавра) и *харьковский в честь Покрова Пресв. Богородицы* мон-ри.хлопоты об открытии Ахтырской обители, начатые в 1835 г. свт. *Мелетием (Леонтовичем)*, архиеп. Харьковским, и продолженные И., завершились торжественным открытием 2 июля 1843 г. Открытие Святогорского монастыря состоялось 15 авг. 1844 г. (см.: *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Слова, говоренные по случаю обновления Ахтырского и Святогорского мон-рей. К., 1844; *Он же.* Обновление Святогорской Успенской



общежительной пуст. СПб., 1850). И. основал Верхнехарьковский Николаевский девичий мон-рь (открыт 7 окт. 1845). Учредил 2 крестных хода с перенесением чудотворных икон Божией Матери: Озерянской иконы из Куряжского монастыря в Харьков и Ахтырской иконы из Ахтырского собора в Ахтырский во имя Св. Троицы монастырь. Стремился увеличить число крестных ходов и запрашивал у благочинных сведения об иконах, признаваемых чудотворными или явленными. При участии И. в Харькове состоялось открытие детского приюта (1842), благотворительного общества (1843), устройство водопровода, для финансирования которого он предложил провести подписку среди духовенства.

1 апр. 1847 г. И. был вызван в Синод для присутствия, указом от 10 марта 1848 г. перемещен в Херсонскую и Таврическую епархию. Покинув С.-Петербург в середине мая того же года, И. заехал в Харьков и 29 мая 1848 г. прибыл в Одессу. И. часто вызывался для присутствия в Синод (1847–1850, 1852–1853), оказывал значительное влияние на церковную и гос. политику.

И. принадлежит идея издания при Синоде офиц. периодического органа «Синодские известия», а также регионального периодического органа — епархиальных ведомостей, для к-рых он составил программу, реализованную после его кончины во мн. епархиях. Безуспешно настаивал в Синоде на замене иностранного вина, употребляемого в рус. церквях во время Евхаристии, крымским и кавказским. Намеревался учредить ДА для миссионеров, что также не было реализовано.

По просьбе министра внутренних дел гр. Л. А. Перовского составил подробную записку по евр. вопросу, представил киевскому губернатору Д. Г. Бибикову записки «О политическом значении духовенства в юго-западных губерниях России», «Об устройстве Киевского университета, по поводу происходивших на юге политических движений» и «Взгляд на управление учебными округами». Внимательно следил за развитием народного образования, обсуждая с министрами народного просвещения задачи и предмет деятельности мин-ва. Участвовал в редактировании Морского устава.

Несмотря на отъезды, отвлекавшие от управления епархией, И. успел по-

влиять на различные стороны жизни своей паствы. С самого начала пребывания в Одессе И. хлопотал об учреждении здесь вик-ства, к-рое было открыто 28 февр. 1853 г. 5 июля того же года состоялась хиротония во епископа Одесского архим. *Поликарпа (Радкевича)*. И. подготовил проект выделения из Херсонской епархии Таврической, реализованный в 1859 г., и не осуществившийся из-за Крымской войны и смерти Николая I план объединения юж. епархий в Новороссийскую или Бессарабскую митрополию, чего, по его мнению, «прямо требуют древнейшие святыни этого края; требует край, чтобы скорее походить на чисто русскую землю; требует соседство юга со славянскими племенами и даже с Кавказом».

И. немало потрудился для перестройки Преображенского кафедрального собора в Одессе, а также архиерейского дома, пострадавшего от пожара в 1851 г. К приезду И. в Одессе действовало лишь неск. правосл. храмов. При нем в сент. 1854 г. были заложены церкви в честь Входа Господня в Иерусалим и Крестовоздвиженская. По инициативе И. при кафедральном соборе и Сретенской ц. были построены и 28 апр. 1852 г. освящены каменные цистерны для сохранения дождевой воды, стекающей с крыш, в пользу немущих ввиду недостатка в Одессе пресной воды. И. стремился повысить образовательный уровень местного духовенства, назначая на священнические места в Симферополь, Севастополь и Ялту выпускников духовных академий, для Одесской ДС ходатайствовал присылать преподавателей из числа лучших выпускников духовных академий. Устраивал у себя вечера для преподавателей ДС, хлопотал об ускорении строительства нового здания семинарии. В мае 1853 г. на обратном пути из С.-Петербурга обозревал Екатеринославскую ДС. Для набора братии в Корсунский и *Бизюков Пропасной во имя сщмч. Григория, просветителя Армении*, мон-ри И. отправил посланника в Харьков, Курск, Чернигов, Киев. Выступал против дарования свободы богослужения старообрядцам в Одессе.

Разработал программу оживления церковной жизни епархии. В 1849 г. устроил крестный ход в день основания Одессы (22 авг.), к-рый стал ежегодным, особая молитва, напи-

санная И., читалась на Ришельевской пл. во время молебствия. Богомольцы несли чудотворные иконы или их копии, приобретенные И. в разных местах России и Востока. Для размещения этих икон в Одессе на берегу моря была выстроена часовня с престолом во имя Всех Российских святых (заложена 17 июня 1851). Особое значение И. придавал прославлению Касперовской чудотворной иконы Божией Матери. Первый крестный ход с участием иконы состоялся из с. Касперовка в Херсон в 1852 г. Затем И. исходатайствовал разрешение на учреждение крестного хода из Касперовки в Николаев (29 июня) и обратно (1 авг.) и разработал его церемониал, часть пути проходила по Днепру и Юж. Бугу.

Одной из главных забот И. на Херсонской кафедре стало восстановление древних христ. памятников в Крыму и основание там мон-рей. И. впервые совершил поездку по Крыму летом 1848 г. Впосл. ежегодно, а иногда дважды в год путешествовал по Крыму, любил верхом или пешком добираться до диких, неприступных мест, чтобы осмотреть развалины храмов, пещеры, источники и урочища, почитаемые с древности. 9 авг. 1849 г. жители Крыма обратились к И. с прошением принять меры к восстановлению 10 древних христ. храмов. В нояб. того же года он подал в Синод это ходатайство вместе со своей запиской о создании в Крыму «Русского Афона» (Соч. 1908. Т. 6. С. 970–979). В числе первоочередных мест, подлежащих восстановлению, И. называл Успенскую скалу близ Бахчисарая, одно из первых греч. святилищ, в к-ром уцелела высеченная в скале церковь с написанным на стене чудотворным образом Божией Матери; ц. св. Анастасии между Чатырдагом и Бахчисараем; источник св. бессребреников Космы и Дамиана (Савлух-Су); развалины 4 церквей в Херсонесе; церковь в Инкерманской скале; часовню св. Иоанна Предтечи над источником близ дороги, ведущей из Байдарской долины в Севастополь и Балаклаву; ц. св. Матфея в Судакской долине. По примеру афонского пустынножительства И. предлагал поселить в этих местах по 1 монаху и неск. «не постриженных в монашество, но истинно монашеской жизни старцев» и составить из них единое иноческое братство с центром в Бахчисарайском Успенском





скиту, «прочие же священные места с их церквами и часовнями будут почитаться его отраслями, под названием киногий». И. наметил и круг занятий братии: собрание исторических преданий, описание древностей, писание икон, прием странников, собрание целебных трав и оказание помощи больным, разведение винограда, смокв и проч. Указом Синода от 4 мая 1850 г. И. было разрешено открытие Бахчисарайского Успенского скита с киновиями. 15 авг. того же года состоялись торжественный крестный ход из Бахчисарая в Успенский скит и освящение скита. И. лично заботился о привлечении в скит истинных подвижников, назначил настоятелем архим. Поликарпа. На первоначальное обустройство скита И. выделил 8 тыс. р., а всего на восстановление крымских обителей — до 60 тыс. р. из личных средств, предлагал основать капитал, на проценты с которого будет существовать Таврическое братство. Составил описание скита (опубл.: *Мацевич*. 1907. С. 111–127). В кон. 1851 г. И. писал, что «пустынничество Таврическое» уже состоялось, но для его развития требуются мн. десятилетия. Главной проблемой была нехватка людей, способных вынести тяготы еще не обустроенной монашеской жизни. Тогда же И. представил Синоду ходатайство о передаче «священных развалин» Херсонеса и Инкермана из ведения Морского мин-ва в ведение епархии для устройства новых киногий. Первоначально намеревался построить на развалинах одной из 4 церквей в Херсонесе ц. равноап. блгв. кн. Владимира и в 1852 г. составил проект в стиле визант. базилик IX в., однако был выстроен только небольшой храм с кельями, к-рые И. освятил 28 февр. 1853 г., и открыта Херсонесская киновия (во время Крымской войны храм и кельи были разрушены). Также И. учредил в Крыму Инкерманскую, Катерлезскую, Кизилташскую и Космодамиановскую киновии, составил для Николая I по его поручению описание «О крымском источнике святых Козмы и Дамиана» (опубл.: Там же. С. 103–110). И. часто посещал Космодамиановское урочище; храм, гостиницы для богомольцев и кельи для братии были выстроены в 1857 г.

В патриаршем архиве в К-поле, в монастырях Анатолии, в Ватикане, в Вене и др. местах И. собирал све-

дения о храмах и монашествах, существовавших в Крыму, материалы для житий Крымских святых. В 1852 г. был создан Духовно-ученый комитет для описания Одесской епархии. И. распорядился, чтобы в каждой церкви была составлена ее история и затем велась летопись. По его настоянию в 1853 г. в Херсонесе были начаты раскопки гр. А. С. *Уваровым*, к-рый подробно информировал И. об их ходе. Владыка получил разрешение на устройство в Херсонесе музея найденных на раскопках христ. древностей. И. представлял в Одесское об-во истории и древностей различные сведения, в т. ч. «Краткое сведение о так называемом «Печенежском Городке», находящемся в Херсонской губернии и уезде близ Кресто-Воздвиженского Бизюкова монастыря» (1852), «Записку о раскопках, производимых в развалинах древнего Херсониса» (1854).

Считая Крым древнейшей святой России и самой уязвимой ее окраиной, И. заботился о распространении и об укреплении там Православия и об ассимиляции местных народов с русским. Стремился обратиться в Православие крымских татар, к-рых считал греками или славянами, попавшими под мусульм. иго. И. предлагал ограничить распространение ислама введением цента (1 мулла на 2 тыс. чел.) и обязательным изучением рус. языка в мусульм. (а также нем.) школах. Писал вел. кн. *Константину Николаевичу*, что Православие во мн. случаях «остается при одном титуле и прозвании, а действительными правами пользуются вероисповедания иностранные и даже нехристианские» (*Востоков*. 1878. Т. 23. № 4. С. 369–370). Обращал внимание вел. князя на ничтожное число правосл. церквей в Крыму, скудных по внешнему виду и внутреннему убранству, на бедственное положение рус. крестьян, живущих в землянках, на фоне цветущих поселений нем. колонистов, на отсутствие школ для народа и проч. Предлагал пересмотреть законодательство о вероисповеданиях. Секретным уведомлением министра внутренних дел от 10 марта 1853 г. И. был назначен членом Особого комитета для пересмотра постановлений о старообрядцах.

В начале Крымской войны И. объехал весь Крым и представил обер-прокурору гр. Н. А. *Протасову* подробный «дневник». Энергичная и

плодотворная деятельность И. в период войнынискала ему любовь паствы и армии. Во время любардировок он совершал торжественные богослужения и напутственные молебны. В апр. 1854 г. в осажденной Одессе составил особый чин елеосвящения для Страстной пятницы, к-рый совершался в Преображенском кафедральном соборе в навечерие Великой субботы. (В 1904 Таврический еп. *Николай (Зиоров)* получил разрешение совершать елеосвящение по чину, составленному И., в симферопольском соборе по случаю 50-летия Севастопольской обороны.)

В Великую субботу 10 апр. 1854 г. И. возглавил торжественное богослужение в соборе. За время войны И. неоднократно совершал поездки в Крым. В проповеди при закладке храма равноап. блгв. кн. Владимира в Севастополе (15 июля 1854) он говорил, что Крым — «это древнее и родовое достижение наше, это наследие еще св. Владимира!.. Здесь купель нашего крещения; здесь начало нашей священной истории и народных преданий. Уступить после сего страну эту, кому бы то ни было, значило для России отказаться от купели своего крещения, изменить памяти святого Владимира...» (Соч. 1908. Т. 2. С. 306).

В авг. 1854 г. по просьбе жителей Одессы и с высочайшего разрешения в Одессу была перенесена Касперовская икона Божией Матери и оставлена в Преображенском кафедральном соборе. И. каждую пятницу перед литургией совершал перед ней составленный им акафист Покрову Пресв. Богородицы. Перед иконой произносили обет сестры милосердия Крестовоздвиженской общины. Этой иконой И. благословлял войска, уходившие в Севастополь, во время молебнов солдаты покупали свечи за медные гроши и пятаки. И. распорядился хранить эти деньги, не смешивая с другими, сделать из них медный крест и установить в кафедральном соборе в память будущим поколениям. После поражения на Альме, когда началось отступление русских войск и был открыт путь на Севастополь и Симферополь, И. один, без свиты, 13 сент. 1854 г. прибыл в Симферополь, 14 сент. совершил в соборе молебен, обличая малодушие и призывая заботиться о войсках. 15 сент. послал главнокомандующему светлейшему кн. А. С. Меншикову письмо





Свт. Иннокентий (Борисов),  
архиеп. Херсонский и Таврический.  
Гравюра Л. А. Серякова. 1878 г.  
(РГБ)

с просьбой о разрешении приехать в Севастополь, помолиться с войсками и передать им копию Касперовской иконы, но получил отказ. 16 сент. произнес проповедь в соборе, благословив Симферополь и Крым Касперовской иконой, 17 сент. совершил покаянный молебен в Карасубазаре, 18 сент. прибыл в Феодосию, а затем отправился в горную часть полуострова, пробыв в Крыму до 29 сент. В июне—июле 1855 г. снова посетил Крым, наблюдал оборону Малахова кургана, под обстрелами совершал литургию и произносил проповеди (25 июня на сев. стороне Севастополя в лагерной церкви, 26 июня в Николаевском соборе), передал иконы, присланные на благословение защитникам Севастополя с разных концов России. И. заботился о госпиталях, госпитальном духовенстве и сестрах милосердия, организовал для раненых воинов сбор продовольствия, духовных книг, икон, посещал их в лазаретах Бахчисарая, Симферополя, Перекопа и др. После взятия Севастополя и возвращения англо-франц. эскадры в Одессу И. с 27 сент. до 3 окт. 1855 г. ежедневно совершал там богослужения и произносил проповеди. Когда население стало в панике покидать город, И., движимый особым почитанием Касперовской иконы Божией Матери, накануне праздника Покрова Пресв. Богородицы приказал созвать колокольным звоном жителей на Соборную пл. и со всем духовенством совершил молебен, осеняя город иконой. 2 окт. флот противника ушел, не причинив городу вреда. После окончания войны икона была возвращена в Касперовку, намерение И. о ее ежегодном перенесении в Одессу осуществилось в 1858 г., при еп. *Димитрии (Муретове)*.

Молва об И. распространилась даже среди войск противника. За пастьерское участие в благоустройении Крестовоздвиженской общины сестер милосердия он 30 апр. 1855 г. получил благодарственный рескрипт от вел. кнг. Елены Павловны. Во время посещения Одессы в кон. окт. того же года имп. Александр II благодарил владыку за его труды в военное время. После окончания войны в апр. 1856 г. И. объехал весь Крым, заботясь о восстановлении разрушенных и опустошенных мон-рей и церквей, о благоустройстве кладбищ для павших воинов. Представил в Синод подробный доклад о своей

поездке и ходатайствовал об отпуске средств на пособие лицам духовного ведомства, в т. ч. иеромонахам, служившим при госпиталях.

И. внимательно следил за положением дел на Востоке, рассматривая Херсонскую епархию как «аванпост духовный России пред Востоком». Благодаря своим знакомым еп. Поликарпу (Радкевичу), архим. *Софонии (Сокольскому)*; вполсл. архиепископ Туркестанский), архим. *Антонию (Капустину)*, неросхим. *Сергию (Веснину)* И. был хорошо осведомлен о событиях на Востоке. Через греч. дипломатических агентов в России и российских дипломатических представителей на Востоке старался направлять ход церковных, а по возможности и политических дел в русле религ. единения и мира между греками и славянами. В нояб. 1856 г. И. принял на себя попечительство над Об-вом для религиозно-нравственного воспитания болгар, находившимся тогда в стадии становления и формально утвержденным после смерти И. как Настоятельство одесских болгар, собирающих пожертвования по империи для бедных болг. правосл. церквей и уч-щ. В качестве задач об-ва И. намечал издание необходимых для болгар книг, исторических актов, поездки русских в Болгарию для ее изучения, оказание финансовой поддержки со стороны российского правительства, открытие рус. церквей и подворий (к-рые стали бы «малыми русскими сторожевыми пунктами и некоторого рода

укрепленными местами») в Болгарии, К-поле, М. Азии, особенно на Черноморском побережье, предоставление об-ву права сношений по делам его программы непосредственно с консулами. В письмах разным лицам И. доказывал, что «настала пора действовать уже не штыками и пушками, а более пером и умом». Результатом забот И. стали строительство в К-поле болг. церкви и возведение в сан епископа Лаодикийского Стефана *Ковачевича*. По инициативе И. начались сбор и отсылка в Болгарию богослужебных книг, церковных облачений и др. вещей через дипломатическую канцелярию новороссийского ген.-губернатора гр. А. Г. Строганова. Поддерживая политическое возрождение Греции, И. выделял крупные денежные пожертвования в пользу греч. церквей, распространял в Греции свои сочинения, переведенные на греческий язык. Содействовал поступлению выходцев с правосл. Востока в высшие учебные заведения России.

И. был приглашен в Москву на коронацию Александра II. В день коронации, 26 авг. 1856 г., назначен членом Синода. После возвращения из Москвы приехал в апр. 1857 г. в Крым. Во время поездки И. посетил Бахчисарайский Успенский скит, *Балаклавский во имя влч. Георгия Победоносца мон-рь*, Симферополь, Корсунский мон-рь и 11 мая, уже совсем больной, вернулся в Одессу.

И. был действительным членом Российской академии (1836) и С.-Петербургской АН (1841), Одесского об-ва истории и древностей (1840), почетным членом МДА (1844), КДА (1851), Киевского (1835), С.-Петербургского (1849), Московского (1855), Харьковского ун-тов, Датского Королевского общества сев. антиквариев (1836), Об-ва сельского хозяйства Юж. России (1851), Вольного экономического (1849), Русского географического (1851), Русского археологического (1852) об-в и др. Награжден орденами св. Анны 2-й степени, украшенным имп. короной (1829), и 1-й степени (1839), св. Владимира 3-й (1835) и 2-й (1848) степени, св. Александра Невского (1853), греч. орденом Спасителя 1-й степени (1851).

Один из просвещеннейших рус. архипастырей, И. отличался широким кругозором, универсальностью знаний и практическим умом. Хорошо разбирался в философии, естествознании, во всеобщей и в россий-



ской истории, в палеографии, археологии, географии, статистике, политической экономии, геологии, анатомии. Свободно владел франц., нем., польск., древнегреч., лат., древнеевр. языками. Б-ка И., насчитывавшая ок. 2 тыс. наименований (ок. половины на иностранных языках), в 1862 г. была передана в Херсонскую ДС и составила специальное, «Иннокентиевское» отд-ние. И. имел богатые ботаническую и минералогическую коллекции. Он был «человек чувства и воображения, натура живая, подвижная и отзывчивая» (*Барсов*. 1883. № 11/12. С. 630). Однажды, читая книгу по астрономии, И. был так «поражен величием и устройством миров, что упал ниц» (*Иеремия (Соловьёв)*. 1885. С. 7). Обладал твердой волей, был общителен, умел располагать к себе людей и влиять на них, старался привлекать к своей деятельности всех, в ком видел проблески способностей и желание трудиться. М. П. *Погодин* называл его «великим гражданином земли Русской».

**Кончина, почитание.** Перед кончиной И. велел принести ему проповеди митр. Филарета (Дроздова) и читал их. 26 мая 1857 г., в праздник Св. Троицы, в 5 ч. утра скончался на руках архим. Дионисия. 2 дня к архиерейскому дому шли люди поклониться телу И., 27 мая останки были перенесены из архиерейских покоев в крестовую церковь. Отпевание совершали Кишинёвский архиеп. *Иринарх (Попов)* и Одесский еп. Поликарп. Тело было погребено в Преображенском кафедральном соборе в Одессе, при входе в правый придел. И. был в числе др. исторических деятелей изображен на воздвигнутом в 1862 г. памятнике «Тысячелетие России» в Новгороде. В 1900 г. торжественно отмечалось 100-летие со дня его рождения. 14 дек. 1900 г. по телеграфу было передано распоряжение Синода совершить 15 дек. в духовно-учебных заведениях литургию и панихиду по случаю юбилея с освобождением учащихся от занятий. Годовщину отмечали и научные об-ва, членом к-рых состоял И. В 1907 г. праздновалось 50-летие со дня его кончины.

В 1936 г. Преображенский собор был взорван, останки И. захоронены на одесском Слободском кладбище. В 1950 г. заботами Одесского архиеп. *Никона (Петина)* останки перенесены на др. место, на могиле установлены надгробие и памятник.

В 1987 г. останки перенесены на кладбище одесского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря. В 1997 г. решением Свящ. Синода УПЦ И. был причислен к лику местночтимых святых Одесской епархии, 18 июля того же года состоялось обретение мощей, к-рые перенесли в Успенский собор Одессы. 13 дек. в Успенском соборе был совершен чин прославления И., торжество возглавил Предстоятель УПЦ митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*. 8 дек. 2005 г. имя И. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* было внесено в месяцеслов РПЦ. 7 июня 2007 г. мощи были перенесены в воссозданный Преображенский собор, нижний храм которого освящен во имя И.

**Сочинения.** Глубоко убежденный в необходимости и возможности «полной солидарности» веры и знания, религии и науки, И. стремился придать рус. богословию более самостоятельный вид и вывести его из старых «схоластических форм». Он широко использовал исторический метод в богословии. Оказал влияние на русских богословов, вокруг него сложилась богословская и проповедническая школа, к которой принадлежали архиеп. *Димитрий (Муретов)*, прот. *Ф. Ф. Сидонский*, прот. *Ф. А. Голубинский*, Черниговский архиеп. *Филарет (Гумилевский)*, Смоленский еп. *Иоанн (Соколов)* и др. Горячим поклонником И. был *А. С. Хомяков*.

В одной из первых и наиболее известных работ — «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (1-й вариант был опублик. в 1828–1830) И. дал образец применения метода, в посл. получившего широкое распространение в трудах *Ф. У. Фаррара*, *А.-М. Дидона*, *Д. К. Гейки*, *А. Эдерштейма*: иллюстрации подробностей евангельской истории данными из всеобщей истории, археологии и др. наук. При написании труда И. дал обет совершить путешествие на Синай, в Палестину и на Афон, в посл. долго не завершал сочинение «по небытию там». К работе над «Последними днями...» И. периодически возвращался. Сочинение было переработано в киевском Златоверхом мон-ре к 1840 г. и под заглавием «Голгофа, или Последние дни» отдано на просмотр Киевскому митр. *Филарету* (Амфитеатрову), который высказал ряд замечаний. В Вологде работа была окон-

чена с учетом замечаний. По-видимому, в кон. 1841 г. И. отправил ее на цензуру в С.-Петербург «не более как на пробу», а через нек-рое время попросил вернуть ему рукописи: «Хотя в них и нет ничего еретического, но обстоятельства нынешние таковы, что охотники до ересей легко могут найти в них к чему привязаться, а мне уже давно наскучило иметь дело с инквизицией» (Письма к Гавриилу, архиеп. Рязанскому. 1869. С. 47, 50). В нач. янв. 1843 г. получил отрицательную рецензию цензора *А. Райковского*. В 1856 г. И. послал рукопись архим. *Иоанну (Соколову)*, члену С.-Петербургского цензурного комитета, с просьбой просмотреть ее до офиц. представления в цензурный комитет (о замечаниях архим. *Иоанна* см.: *Кунцевич Г. З.* Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа: Соч. архиеп. *Иннокентия* (по цензурной рукописи) // ХЧ. 1907. № 3. С. 410–415). Сочинение было разрешено к печати, корректуру издания И. просматривал накануне кончины, 25 мая. «Последние дни...» вышли отдельным изданием уже после смерти автора (Од., 1857. 5 вып.).

В КДА И. задумал составить «Догматический сборник» — собрание изложений веры древней христианской и Русской Церкви (на русском языке и в подлинниках) с историческим комментарием и биографическими справками об авторах. Писал, что такой сборник «сильно благоприятствует одной нашей Церкви, для всех прочих он обличение...» (Из писем к *К. С. Сербиновичу*. 1907. С. 437). Приступив к работе в Киеве, И. занимался сборником до конца жизни. Проект, начатый по его инициативе, затем принял офиц. характер. И. ежегодно должен был докладывать в Синод о результатах, это его угнетало. Окончанию труда мешали частые перемещения И. и трудности в поиске необходимых рукописей, поэтому он вынужден был сократить изначальную программу. 1-я часть (с материалами до X в.) была отослана в С.-Петербург в сент. 1845 г., 2-я часть — в янв. 1846 г. От составления 3-й части И. уклонился и сменил название труда на «Памятник веры православной». После поправки в Синоде сборник был одобрен, частично отпечатан и отослан И. для исправления по новым замечаниям. После смерти И. рукописи и отпечатанные листы «Памятника...»





были изъяты из его бумаг по указанию Синода и отправлены в С.-Петербург. В 1860 г. они были переданы для редактирования архиеп. Филарету (Гумилевскому) и затем отправлены на рассмотрение в С.-Петербургский цензурный комитет и в конференцию СПбДА, к-рые дали положительное заключение. По требованию товарища обер-прокурора Синода кн. С. Н. Урусова «Памятник...» еще раз поручили рассмотреть проф. СПбДА И. В. *Чельцову*, к-рый нашел в нем еретические вероопределения и не рекомендовал к печати. В наст. время рукопись «Памятника...» и дополнительные материалы к ней («Времена богослужения и молитв общественных и частных по Апостольским Постановлениям», «О среде, пятке и дне воскресном по ним же», «О главных праздниках и Св. Четырдесятнице», «Об обете девства по Апостольским Постановлениям») хранятся в РГИА (Ф. 834. Оп. 3. № 2077–2078).

В 1854 г. по поручению С.-Петербургской АН И. дал отзыв на «Православно-догматическое богословие» еп. *Макария (Булгакова)*, оценив его чрезвычайно высоко и высказавшись за присуждение автору полной Демидовской премии. По суждению И., «богословие как наука подвинуто сим многоученым творением далеко вперед... и разоблачено в нем совершенно от схоластики и Латинского языка и таким образом введено в круг Русской литературы и предложено, так сказать, ко всеобщему употреблению для всех любителей богословских познаний» (23-е присуждение учрежденных П. Н. Демидовым наград, 28 мая 1854 г. СПб., 1854. С. 29–42).

И., которого называли «русским Златоустом», особенно прославился своими проповедями. По мнению мн. современников, в искусстве проповеди он сделал настоящий переворот. Известность проповедника пришла к И. уже в С.-Петербурге, где он читал проповеди в Александро-Невской лавре, Казанском соборе и др. церквях. В КДА проповедовал почти за каждым богослужением, его проповеди привлекали множество верующих. Нек-рые почитатели ходили на проповеди И. с бумагой и записывали сказанное им. В Киеве слушать его приходили поляки, в Одессе — мусульмане, караимы, иудеи, к-рых И. приглашал специально. В 1834 г. на проповеди И. обратили внимание

при имп. дворе после доклада обер-прокурора С. Д. *Нечаева* имп. Николаю I «о новом блестящем даровании красноречия духовного».

Его проповеднический талант развился гл. обр. на изучении творений свт. Иоанна Златоуста, а также Ж. Б. Боссюэ, Ж. Б. *Массийона* и др. знаменитых проповедников Запада. По одним отзывам, И. тщательно готовил свои проповеди и произносил наизусть, по другим — был преимущественно импровизатором. Его ораторские способности дополнялись прекрасной дикцией, выразительной жестикულიцией, мимикой. И. говорил просто и естественно, давая время вдуматься в слова и поражая быстротой переходов от одного предмета к другому. Любимой темой проповедей И. было искупление человека и спасительная сила страданий. 23 апр. 1857 г. в Симферополе состоялось последнее богослужение владыки, за которым он произнес проповедь о загробной жизни: «Главное поле брани для христианина есть его сердце. Внешние враги не много значат для него, если внутри нет мятежа... И против сего-то домашнего зла должны быть устремлены все силы и все мужество...» (цит. по: Венюк на могилу Высокопресв. Иннокентия. 1864. С. 16). Публицистичность, иногда даже резкость, характерная для проповедей И., призыв к состраданию к бедным дали повод к обвинениям архиерея в коммунизме. На это он отвечал: «Да, точно, я проповедую коммунизм, только не совсем такой, как на Западе. Там говорят: что твое, то мое; а я говорю: что мое, то твое! Вот разница между нашим учением».

Отдельные проповеди, слова и речи И. печатались в церковной и светской периодике: «Биржевых ведомостях», «*Вестнике Западной России*», «*Вологодских епархиальных ведомостях*», «*Гражданине*», «*Духовном вестнике*», «*Киевских епархиальных ведомостях*», «*Маяке*», «*Молве*», «*Москвитянине*», «*Отечественных записках*», «*Полтавских епархиальных ведомостях*», «*Рассвете*», «*Русском архиве*», «*Русском дневнике*», «*Русском мире*», «*Санкт-Петербургских ведомостях*», «*Северной пчеле*», «*Современнике*», «*Утре*», «*Финском вестнике*», «*Херсонских епархиальных ведомостях*», «*Христианском чтении*» и др. В Киеве были изданы популярные «седмицы» И. (Светлая седмица. К., 1835; Страстная седми-

ца. К., 1835; О великих Господских и Богородичных праздниках. К., 1835; Первая седмица Великого поста для приготовляющихся к исповеди и причащению Св. Таин. К., 1840), а также «Собрание слов, бесед и речей на разные дни и случаи, говоренных в Киевской академии» (К., 1836–1837. 2 т.) и др. Осенью 1842 г. И. занимался подготовкой сборника проповедей, произнесенных в Вологодской епархии, к-рые восстановил по памяти (Слова к пастве Вологодской, говоренные во время управления вологодскою паствою. К., 1843. X., 1860). В Харькове был издан целый ряд сборников проповедей (С нами Бог: Беседы на Рождество Христово. X., 1844; О грехе и его последствиях: Беседы на св. Четырдесятницу. X., 1844; Молитва св. Ефрема Сирина: Беседы на св. Четырдесятницу. X., 1844; Падение Адамово: Беседы на Великий пост 1847 г. СПб., 1847; Великий пост, или Беседы на св. Четырдесятницу. X., 1847; Слова, беседы и речи к пастве Харьковской, произнесенные в разные времена и разных местах. X., 1847. Т. 1; СПб., 1848. Т. 2). За время Крымской войны И. произнес ок. 40 слов и речей, к-рые были опубликованы в «Одесском вестнике», а затем перепечатаны во мн. газетах (см.: Пять слов, сказанных в Крыму по случаю нашествия на него иноплемеников. Од., 1854; Собрание слов и речей по случаю нашествия неприятельского, произнесенных в разных местах Херсонотаврической епархии. Од., 1855–1856. 2 т.). По выходе каждой новой книги И. рассылал по экземпляру друзьям, церковным иерархам, высшим светским чиновникам. «*Журнал Министерства народного просвещения*» сообщал о новой проповеди И., появившейся в печати, как о событии в интеллектуальной жизни общества. В «Москвитянине» на проповеди публиковались рецензии С. П. Шевырёва и И. В. *Киреевского*, по словам к-рого, «все выходящее из-под пера преосвященного Иннокентия принадлежит не одному богословию, оно составляет вместе богатое украшение нашей словесности вообще» (*Киреевский И. В.* ПСС. М., 1861. Т. 2. С. 205–208).

В проповедях И. избегал употребления иностранных слов, считая, что на рус. языке можно свободно выразить и «все истины ума, и все ощущения сердца». По И., «мысль и слово находятся между собою в самой





тесной связи: и мысль рождает слово, и слово рождает мысль», поэтому употребление иностранных слов замедляет «развитие русского ума, удерживает его от самобытности, самодеятельности, даже от сознания своих сил» (*Палимпсестов*. Мои воспоминания. 1888. С. 161). Указывал на важную роль духовных писателей в сохранении и развитии рус. языка.

Через проповедь И. влиял на общество, заинтересовывал его богословскими вопросами и в определенной мере дал толчок развитию «светского» богословия. Проповеди И., особенно «седмицы», были известны во всех уголках России. В некоторых местах составлялись специальные кружки для чтения его проповедей. Порой книги переписывались и распространялись в рукописях. В среде духовенства проповеди И. служили настольной книгой и руководством, на котором воспитывалось неск. поколений священнослужителей. Нередко их заучивали и произносили с кафедры как собственные. Школа проповеди И. превосходила численностью школу митр. Филарета (Дроздова), к-рый находил в проповедях И. «отлично много способности» и «утешался их силою», желая, однако, чтобы «спокойный рассудок прошел по работе живого и сильного воображения и очистил дело», «изгладил или исправил некоторые черты, чтобы недосмотренное не вредило прекрасному» (цит. по: *Левитский*. 1904. С. 22). Слава И. распространилась и за пределы России. При его жизни проповеди (прежде всего «Первая седмица Великого поста...») были переведены на франц., польск., нем., греч., серб. и арм. языки. На франц. издание вышли восторженные рецензии в «*Revue critique des livres nouveaux*» и «*Le Sémur*».

Популярность снискали и составленные И. акафисты, основу для которых он брал из западнорус. акафистников, но при этом сокращал и редактировал их. Составил и издал акафисты Страстям Господним, Покрову Пресв. Богородицы, Живоносному гробу и Воскресению Христову, арх. Михаилу, Пресв. и Животворящей Троице. В последние дни жизни составлял акафист к причащению Св. Таин. В Харькове чтение И. акафистов в крестовой церкви привлекало множество богомольцев.

Первое собрание сочинений И. издал Погодин в 1843 г. После смерти владыки право на издание сочине-

ний перешло к его брату М. А. Борису, от него к Н. Х. Палаузову, а затем к издателю М. О. Вольфу, выпустившему неск. изданий собрания сочинений тиражом в десятки тысяч экз.: в 1870–1874 гг., в 1872–1877 гг. — первое «полное» собрание в 11 томах, в 1901 г. — второе в 12 томах. Однако Вольф, печатая тексты по рукописям И., пропустил мн. тексты, напечатанные самим И. без подписи, допустил ошибки в датах и проч. Собрания сочинений И. также издавали П. П. *Сойкин* в 1907 г. и И. Л. Тузов в 1908 г. Нек-рые работы И. остались неизданными. Он подготовил материалы и составил подробную программу для следующих изданий: «Вертоград духовного красноречия» (сборник лучших проповедей всех времен и народов), «История Соборов Вселенских и Поместных, в их подлинных деяниях» (впосл. осуществлено в КазДА), «Церковный архив» (6-ка древних и новых исторических сочинений о правосл. Церкви с присоединением сборника иностранных сочинений о Русской Церкви; подробная программа была представлена И. в Синод, одобрена, впосл. осуществление поручено КДА), «История Церкви Российской в связи с историей Церкви других единоверных нам племен славянских», «Палинодия» архим. *Захарии (Копыстенского)* (И. занимался этой работой в Харькове по подлиннику из б-ки киевского Софийского собора), а также для перевода Кормчей книги на рус. язык (за этот труд И. взялся по поручению обер-прокурора Нечаева, после его отставки работа прекратилась), для подробного богословского словаря, для жизнеописания прот. И. В. *Леванды* (материалы послужили основой для издания КДА о Леванде), для редакции перевода «Православного исповедания веры» Киевского митр. Петра (Могила). По предложению И. рукописные собрания из мон-рей передавались в б-ки духовных академий, прот. Александру *Горскому* было поручено научное описание Московской синодальной б-ки.

**Переписка.** И. состоял в частной и деловой переписке с десятками архиереев, с членами имп. фамилии, со мн. высшими чиновниками: обер-прокурорами Синода кн. А. Н. *Голицыным*, Нечаевым, Протасовым и гр. А. П. *Толстым*, министрами народного просвещения гр. С. С. *Уваровым* и А. С. *Норовым*, внутренних дел Пе-

ровским, иностранных дел К. В. Несельроде, финансов А. М. Княжевичем, гос. имуществ гр. П. Д. Киселёвым, военными министрами кн. В. А. Долгоруковым и Н. О. Сухозанетом, морским министром Меншиковым, председателем Гос. совета гр. Д. Н. *Блудовым*, ген.-фельдмаршалом И. Ф. Паскевичем и мн. др. Из литераторов и ученых состоял в дружеских отношениях с Погодиным, И. В. Киреевским, О. М. *Бодянским*, К. И. *Невоструевым*, Ф. П. Литке, И. М. *Снегирёвым* и со мн. др. Сохранилась обширная переписка И. с духовными и со светскими лицами (всего свыше 3 тыс. писем; см. обзор: Перечень писем, сохранившихся в бумагах Иннокентия, архиеп. Херсонского, принесенных Имп. Публ. б-ке в дар Н. Х. Палаузовым // Отчет Имп. Публ. б-ки за 1887 г. СПб., 1890. С. 1–23; Письма разных лиц к высокопреосв. Иннокентию, архиеп. Херсонскому и Таврическому // ЦВед. 1900. № 50. С. 2057–2072; *Барсов Н. И.* К биографии Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического // РА. 1911. № 10. С. 167–190).

Во время Крымской войны вел переписку с военными лицами, в т. ч. с начальником гарнизона Севастополя гр. Д. Е. Остен-Сакеном, издавшим впосл. ряд вопросов И. по тактике Севастопольской обороны со своими ответами на них (*Остен-Сакен Д. Е.* Отрывок из переписки с Иннокентием, архиеп. Херсонским и Таврическим // Военный сб. 1862. Т. 20. № 7. С. 131–138). В архиве И. в ОР РНБ (Ф. 313. Ед. хр. 36–44) имеется ок. 500 писем к нему представителей духовенства из районов боевых действий, нек-рые из них опубликованы.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 439. № 418; Ф. 797. Оп. 8. № 2082, 23796; Ф. 834. Оп. 3. № 2077–2079; РНБ ОР. Ф. 15. № 50; № 53. Л. 56–58; Ф. 313; ГА Одесской обл. Ф. 167.

Соч.: О великих Господских и Богородичных праздниках. К., 1835. СПб., 2005; Соч. М., 1843. 3 т. СПб., 1871–1874. 6 ч. СПб.; М., 1872–1877. 11 т. СПб.; М., 1901. 12 т. СПб., 1908. 6 т. К., 2000–2003. 5 т., 6 кн.; Торжество Евангелия. СПб., 1868. Б. м., 1997; О путях промысла Божия в жизни человеческой. М., 1880, 1996; «Великий пост» в словах и поучениях Иннокентия, архиеп. Херсонского. Пг., 1915; О грехе и смерти. М., 1996; Никто да не теряет надежды: Проповеди. М., 1996; Шесть акафистов архиеп. Херсонского и Таврического Иннокентия (Борисова). М., 1997; Избр. соч. СПб., 2006; Великий пост: Духовные рассуждения на каждый день поста. М., 2007. Переписка: Письмо к А. В. Т[ерещенко] // Рус. правда: Лит. альм. на 1860 г. К., 1860. С. 66–70; Письмо к А. С. Стурдце // Херсонские Ев. 1860. № 1. С. 10–11; Переписка





с тайным советником А. С. Стурдзоу // Там же. № 8. С. 480–490; № 9. С. 553–565; Замечательные письма: Письмо ректора КДА, архим. Иннокентия // Там же. № 11. С. 742–743; Письмо к председателю Вольного экономического об-ва по случаю избрания членом сего об-ва // Там же. 1862. № 16. С. 374–376; Письмо Н. В. Гоголю // ДВ. 1864. № 4. С. 583–585; Письма к одному из соборных старцев Киево-Печерской лавры // Полтавские Ев. 1868. № 6. С. 176–178; Письма к Гавриилу [Городкову], архиеп. Рязанскому: 1829–1857. М., 1869; Два письма к редактору «Домашней Беседы» // ДБ. 1870. Вып. 45. С. 1224–1225; *Максимович М. А.* Письма о Киеве и воспоминание о Тавриде. СПб., 1871; Письма к настоятелю херсонского Успенского собора прот. о. Максиму Перепелицыну // Херсонские Ев. 1878. № 6. С. 100–104; № 21. С. 651–656; Иннокентий Борисов, архиеп. Херсонский и Таврический, в письмах к наставнику и руководителю его в детстве, свящ. В. Климентову, 1822–1855 гг. // РС. 1881. № 11. С. 575–590; Письмо по случаю появления перед Одессой союзного флота в 1854 г. // ХЧ. 1881. Ч. 1. № 5/6. С. 801–803; Письма к Макарию [Булгакову], митр. Московскому // ЦВ. 1883. № 17/18. С. 6–7; № 24. С. 3–5; № 26. С. 7–10; Письма И. Я. Болянского // ЗапООИД. 1883. Т. 13. С. 269–271; Письмо высокопреосв. Филарета [Дроздова], митр. Московского // ТКДА. 1884. № 1. С. 112–115; Письма Филарета [Амфитеатрова], митр. Киевского, и архим. Антония [Амфитеатрова], ректора Киевской академии (вплос. архиеп. Казанского) // Там же. № 4. С. 621–631; № 5. С. 69–102; № 6. С. 258–292; Письма Арсения [Москви-на], митр. Киевского // Там же. № 8. С. 583–592; Письма Димитрия [Муретова] Херсонского // Там же. С. 593–600; Пять писем М. А. Максимовича // Там же. № 9. С. 132–145; Письма Макария [Булгакова], митр. Московского // ХЧ. 1884. № 5/6. С. 798–817; Письма Гавриила [Розанова], архиеп. Тверского и Кашинского // Тверские Ев. 1884. № 14. С. 433–454; № 15. С. 473–477; Письма разных лиц архим. Иннокентию Борису // ЧОИДР. 1884. Отд. 5. Кн. 4. С. 1–67; Письма прот. В. И. Нордова // Вологодские Ев. 1885. Приб. № 17. С. 351–363; № 18. С. 367–379; Письма прот. И. М. Скворцова // ТКДА. 1885. № 6. С. 314–328; № 7. С. 472–482; № 8. С. 671–675; № 9. С. 165–167; № 10. С. 311–318; Письма Евгения [Казанцева], архиеп. Ярославского // Ярославские Ев. 1885. № 9. Стб. 136–141; Три письма из бумаг Иннокентия, архиеп. Херсонского // ПС. 1885. Ч. 2. № 2. С. 201–214; Три письма преосв. Аполлоса [Беляева] Вятского // ЦВ. 1885. № 50. С. 859–860; Письма архиеп. Ирины Нестеровича // Вологодские Ев. 1886. № 1. С. 1–10; № 2. С. 33–40; № 3. С. 42–56; Письма к разным лицам // ХЧ. 1886. Ч. 1. № 1/2. С. 226–248; Письма с Востока к преосв. Иннокентию, архиеп. Херсонскому // Там же. 1887. Ч. 1. № 1/2. С. 278–296; Письма Гавриила [Городкова], архиеп. Рязанского // Там же. № 5/6. С. 623–662; Письма архим. Новгородского Юрьева мона-рха Фотия // Там же. Ч. 2. № 11/12. С. 722–764; Мат-лы для био-гр. Иннокентия, архиеп. Херсонского: (Письма разных лиц к преосв. Иннокентию) // Там же. 1888. Ч. 1. № 1/2. С. 199–227; Ч. 2. № 11/12. С. 833–853; Письма М. П. Погодина // ЗапООИД. 1889. Т. 15. С. 808–827; Письма преосв. Евлампия [Пятиницкого], еп. Вологодского, с 1843 по 1850 г. // Вологодские Ев. 1890. № 1. С. 10–16; № 2. С. 32–40; Письма прот. Арсения Лебединцева, бывш. благочинного церковью южного берега Крыма... с доне-

сениями о ходе военных действий и состоянии церковей и духовенства во время 11-месячной осады Севастополя // Киевская старина. 1896. № 1. С. 1–9; № 2. С. 152–176; № 3. С. 263–288; № 4. С. 1–37; № 5. С. 146–175; № 6. С. 279–306; № 7. С. 30–63; Англо-франц. флот пред Одессою в 1854 г.: (Письмо к барону М. А. Корфу) // РС. 1904. № 4. С. 179–180; Из писем к К. С. Сербиновичу // РА. 1907. Кн. 2. № 8. С. 432–441; Два письма к гр. Н. А. Протасову // Там же. С. 442–444; Письма к А. И. Казначееву // Там же. С. 444–449; Из писем А. И. Казначеева // Там же. С. 449–453; Неизданные письма к А. А. Вагнеру // *М[ацевиц] Л. С.* Заметки и мат-лы для полного издания сочинений архиеп. Иннокентия Борисова. Од., 1907. С. 130–136; Письмо к А. Н. Н // Там же. С. 137–138.

Лит.: Некролог // ВЧ. 1857. № 12. С. 116–118; *Павловский М., прот.* Речь при опущении в могилу гроба члена Свят. Правительствующего Синода, преосв. Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического // Там же. С. 118–120; *Серафим, архим.* Надгробное слово, сказанное 29 мая 1857 г. // Там же. № 14. С. 132–136; Мнение покойного архиеп. Иннокентия об общественном образовании: (Из восп. В. Милонидова) // Воспитание. 1859. № 5. С. 298–301; *Муравьев А. Н.* Впечатления Украины и Севастополя. СПб., 1859. С. 60–66; *Бодя М.* Восп. о преосв. Иннокентии, архиеп. Херсонском и Таврическом // Страник. 1861. № 7. С. 1–7; *Лебединцев А. Г., прот.* Восп. о преосв. Иннокентии, архиеп. Херсонском и Таврическом // Херсонские Ев. 1862. № 1. С. 30–62; *Добровольский В. И.* Преосв. Иннокентий, архиеп. Херсонский, как проповедник // ДВ. 1862. № 4. С. 328–355; *Дюков А. Г., свящ.* Восп. о преосв. архиеп. Иннокентии и об особенно замечательных случаях, вызванных 10-го апреля (1854 г.), днем бомбардирования Одессы // Там же. С. 569–578; Венюк на могилу Высокопреосв. Иннокентия, архиеп. Таврического: Собр. восп. о нем с приложением избр. проповедей. М., 1864, 1867; Иннокентий Борисов: Архиеп. Херсонский и Таврический // Киевские Ев. 1868. № 14. С. 533–556; № 15. С. 577–585; Био-гр. заметка // Сб. из лекций бывш. профессоров КДА, архим. Иннокентия, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архим. Феодана) и Я. К. Амфитеатрова. К., 1869. С. I–VII; *Пономарев С. И.* Добрая весть: (Письмо к редактору «Киевских Ев») // Киевские Ев. 1869. № 21. С. 685–698; *он же.* К изданию сочинений преосв. Иннокентия, архиеп. Херсонского // Там же. 1870. № 8. С. 244–254; *Флоринский Н., свящ.* Восп. о преосв. Иннокентии, архиеп. Херсонском // ДЧ. 1872. Т. 1. № 6. С. 200–205; *Востоков Н. М.* Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический // РС. 1878. Т. 21. № 2. С. 193–204; № 4. С. 547–572; Т. 23. № 4. С. 367–398; 1879. Т. 25. № 5. С. 189–204; № 6. С. 367–370; Т. 26. № 9. С. 137–150; *Завадовский А.* Из восп. о преосв. Иннокентии, архиеп. Херсонском // Таврические Ев. 1880. № 2. С. 68–82; *М[ацевиц] Л. С.* Мат-лы для истории КДА // Киевская старина. 1882. Т. 1. № 3. С. 499–519; *он же.* Высокопреосв. Иннокентий Борисов, архиеп. Херсонский и Таврический: Заметки и мат-лы. Од., 1907; *он же.* Церк. установление архиеп. Иннокентия (Борисова) в Одессе в память спасения ее от нашествия англо-франц. флота в 1854–1855 гг. Од., 1907; *Барсов Н. И.* К био-гр. Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического // ХЧ. 1883. Ч. 2. № 11/12. С. 629–656; 1884. Ч. 1. № 1/2. С. 188–224; Ч. 2. № 7/8. С. 99–161; *он же.* Неск. слов об архиеп. Иннокентии Борисове,

по поводу новых мат-лов для его био-гр. // Там же. 1884. Ч. 1. № 3/4. С. 489–531; *он же.* К истории проповедей и сочинений Иннокентия, архиеп. Херсонского // ХЧ. 1886. Ч. 2. № 11/12. С. 731–760; Мат-лы для био-гр. Иннокентия Борисова, архиеп. Херсонского и Таврического // Сост. и изд.: Н. И. Барсов. СПб., 1884–1888. 2 вып.; *Гр-в А.* Восп. о пребывании в г. Устюге, в 1841 г. преосв. Иннокентия, еп. Вологодского // Вологодские Ев. 1884. № 13. С. 264–274; *[Руднев Г.]* Космодамиановская киновия в Крыму и восп. о первом настоятеле оной, игум. Макарии. Симферополь, 1884. С. 1–20, 38, 50; *Гор-цкий Н.* Восп. архиерейского пелюха о преосв. Иннокентии, бывшем еп. Вологодском // Вологодские Ев. 1885. № 16. С. 346–350; *Иеремия (Соловьев), еп.* Восп. о преосв. Иннокентии, архиеп. Херсонском и Таврическом, в Бозе почившем // Нижегородские Ев. 1885. № 24. С. 1–26; *Буткевич Т. И., свящ.* Иннокентий Борисов, бывш. архиеп. Херсонский. СПб., 1887; *Палимпсестов И. И.* Мои восп. об Иннокентии, архиеп. Херсонском и Таврическом. СПб., 1888; *он же.* К моим восп. об Иннокентии, архиеп. Херсонском и Таврическом. СПб., 1888; *он же.* Опровержение клеветы — ответ на ст. об Иннокентии Херсонском в «Русской старине» // Страник. 1889. Т. 2. № 8. С. 607–633; *он же.* Церковно-бытовая старина: К восп. об архиеп. Херсонском и Таврическом Иннокентии // Там же. 1893. № 10. С. 391–398; Записки *Муравьевича Н. Н.* // РС. 1889. Т. 61. № 2. С. 236–238; К мат-лам для био-гр. преосв. Иннокентия Херсонского // ТКДА. 1889. № 8. С. 632–646; *Попов М., свящ.* Архиеп. Иннокентий Херсонский // ИВ. 1894. Т. 56. № 4. С. 221–228; *Петровский С. В., свящ.* Семь Херсонских архиепископов: Биографии. Од., 1894. С. 32–88; *он же.* Иннокентий, архиеп. Херсонско-Таврический: К 100-летию со дня его рождения. Од., 1901; *он же.* Нек-рые исправления и дополнения к послужному списку Иннокентия, архиеп. Херсонско-Таврического // ЗапООИД. 1901. Т. 23. С. 142–170; Восп. о преосв. Иннокентии, как ректоре КДА. К., 1895; Из бумаг А. Г. Тройницкого // РА. 1896. Кн. 3. № 9. С. 146–160; *Архангельский Н.* Иннокентий, архиеп. Херсонский, как учитель христ. нравственности. Каз., 1899; *Георгий (Ярошевский), еп.* Высокопреосв. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический // Таврические Ев. 1900. № 22. С. 1599–1624; *Иванов А. В.* Восп. о высокопреосв. Иннокентии, архиеп. Херсонском и Таврическом // Там же. № 23. С. 1667–1688; *Кумтан Н., свящ.* Преосв. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический // Там же. № 24. С. 1756–1762; Преосв. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический: (В виду исполняющегося 100-летия со дня его рождения) // ЦВед. 1900. № 31. С. 1223–1236; Празднование 100-летия со дня рождения высокопреосв. Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического // Томские Ев. 1901. Ч. неофиц. № 1. С. 17–24; *Лебедев И. Н.* Преосв. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. Чернигов, 1901; Высокопреосв. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический: (В киевский период его деятельности) // Курские Ев. 1901. № 1. С. 9–16; № 2. С. 34–40; № 3. С. 58–65; *Танков А. А., прот.* Неск. восп. о высокопреосв. Иннокентии // Там же. № 1. С. 17–25; № 4. С. 97–100; № 13. С. 248–251; *Маркевич А.* Неск. слов о деятельности в Тавриде Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического // Таврические Ев. 1901. № 1. С. 26–43; № 2. С. 95–111; *Лотухин А. П.* Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский // Страник. 1901. № 1. С. 3–15; *Стефан (Архангель-*





ский), *еп.* Православно-христ. учение о храме по сочинениям Иннокентия. Х., 1902; *он же.* Крамолы и революция, по сочинениям Иннокентия, архиеп. Херсонского. Могилев, 1907. 2 т.; *он же.* Мысли Иннокентия, архиеп. Херсонского, о величии и благоденствии России: (По его проповедям). Могилев, 1907<sup>2</sup>; *Левитский Н. М.* Высокопресв. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. М., 1904; *Платон [Мансветов], архим.* Из моих восп. // Вологодские ЕВ. 1905. № 18. С. 382–388; Памяти высокопресв. Иннокентия (Борисова), архиеп. Херсонского и Таврического // Херсонские ЕВ. 1907. № 9. С. 284–301; *Спаский К. К.* Памяти пресв. Иннокентия Борисова, архиеп. Херсонского и Таврического // Там же. № 12. С. 382–395; *Сергий (Кузьмин), иером.* 200-летний юбилей архиеп. Таврического и Херсонского Иннокентия (Борисова) // Вестн. ЛДА. 1990. № 1. С. 31–32; Архиеп. Херсонский Иннокентий (Борисов) // БТ. 1992. Сб. 31. С. 69–85; *Зайцева А. В.* Пед. идеи в духовном наследии свт. Иннокентия Херсонского: АКД. Белгород, 2004; Рус. Златоуст. Жизнеописание, слова и проповеди свт. Иннокентия, архиеп. Херсонского. Единец, 2005; *Мельникова Л. В.* Патриотическая деятельность свт. Иннокентия (Борисова) в годы Крымской войны // ВЦИ. 2007. № 4(8). С. 73–88.

**Т. А. Богданова**

**Богословие.** В «Христианском чтении» за 1824 г. все статьи, в т. ч. «О бытии Божиим», опубликованы по обычаю того времени без имени автора. Однако в письме к А. И. Белоугову от 26 сент. 1824 г. И. писал, что он «по силам» участвует в этом журнале, что «статьи о бытии Божиим» и нек-рые другие принадлежат ему (см.: *Мацевич.* 1883. С. 657). Л. С. Мацевич в публикации (1883) о неизданных рукописях И. отмечает, что в 11-томном издании М. О. Вольфа 1871–1874 гг. нет никаких указаний о том, когда и где были напечатаны сочинения И., «вообще принято указывать, хотя вкратце, судьбу сочинения... Ничего этого решительно нет в издании Вольфа» (Там же. С. 659). Если спустя 2 с половиной десятилетия после кончины И. была необходимость выяснить время написания или издания его сочинений, то тем большая необходимость в этом имеет место в наст. время. Однако совр. издания (М., 2005, 2007; СПб., 2006) не содержат никаких сведений, только в «Сочинениях Иннокентия Херсонского», к-рые выпустила Киево-Печерская лавра в 2000 г., указано, что репринт сделан с издания П. П. Сойкина (1907).

В биографической заметке, помещенной в юбилейном сборнике, изданном к 50-летию КДА, говорится, что И. «два курса или четыре года» занимал богословскую кафедру и в 1831–1833 гг. читал лекции по основному (т. н. тогда религиозно-

стику — учение о религии и откровении) и догматическому богословию студентам 6-го курса, а в 1833–1835 гг. — по нравственному богословию студентам 7-го курса. «Лекции Иннокентия до сих пор окружены какою-то таинственностью, — говорит далее. — Они известны были только его непосредственным слушателям, и от них иногда в рукописях переходили к другим: эти рукописные лекции Иннокентия были своего рода редкостью и обращались в самом ограниченном кругу читателей» (Сб. из лекций бывш. профессоров КДА. К., 1869. С. II–III). Возможно, это было вызвано тем, что лекции И. в свое время считались либеральными, молва об их свободном духе дошла и до высшей администрации; однако при внимательном рассмотрении все опасения были отброшены. «Либерализм их состоял в свежей оригинальной форме их, отступающей от пробитой колеи, и в смелом введении в раскрытие богословской системы философского и иногда поэтического элемента», — говорится в той же заметке (Там же. С. VI).

Сочинения по догматическому богословию, печатавшиеся как отдельные трактаты, по всей видимости, представляют собой в основном разделы курса лекций, прочитанного И. в КДА в 1831–1833 гг. (хотя, возможно, отдельные разделы были созданы раньше). Собственноручно составленный им конспект начинается пролегоменами, раскрывающими задачу богословской науки; затем И. логически переходит к постановке вопроса, что есть религия, в частности христианская. На первый взгляд конспект И. как бы повторяет конспект лекций, прочитанных первым ректором воссозданной в 1819 г. КДА архим. *Моисеем (Богдановым-Платоновым-Антиповым;* с 1832 архиеп. Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии), однако конспект И. отличается тем, что открывает весь состав богословских наук: общее учение о христ. религии у И. является «узлом», в к-ром объединяются и получают свое специфическое значение отдельные богословские науки. С т. зр. совр. И. богословов-систематиков, религия может рассматриваться или сама в себе (религиозистика), или так, как она проявляется в обществе (экклезиастика). Отсюда следуют и 2 группы богословских наук. 1-я включает догматическое

и нравственное богословие; предмет догматики — богопознание (theognosis), предмет нравственного богословия — богозаконие (theonomia). Во 2-ю группу входит литургика, к-рая излагает «обряды внешнего богопочитания», и иерархика, сообщающая о лицах, совершающих эти обряды (*Ястребов.* 1900. С. 535).

Первый опыт систематического изложения догматики в России принадлежит архиеп. *Феофану (Прокоровичу)*, преподававшему в Киево-Могилянской академии с 1712 по 1715 г. План, по которому построена система Феофана (Прокоровича), в основном соответствует предмету догматического богословия: Бог в Самом Себе и в отношении к миру. Однако в частности он несовершенен: в 1-й части из учения о Св. Троице выделено самостоятельный трактат учение о Св. Духе (хотя это оправдывается целями антизап. полемики); 2-я часть включает темы, целиком взятые из «лютеранской схоластики», что не может быть оправдано с т. зр. догматов христ. веры; о Церкви как институте новозаветном сказано вскользь и т. п. Такой оставалась догматика до преобразования КДА в 1819 г. Конспект архим. Моисея представляет иной план: в нем он следует католич. догматисту М. М. Добмайеру (*Dobmayer M. Systema theologiae catholicae. Solisbaci, 1807–1818. 6 t.*). В плане архим. Моисея догматика делится на 3 части: в 1-ю входят 7 членов, в которых раскрываются понятие о Боге, способ богопознания, учение о существе Божиим, учение о Св. Троице, учение о творении мира и промышленности Божиим о нем, учение о духах и антропология; 2-я часть делится на 3 члена — о первородном грехе, о Христе Спасителе и о спасении; 3-я часть также делится на 3 члена — об определении Суда Божия, об исполнении божественного определения в смерти каждого человека и об исполнении божественного определения в конце мира. И. в своем конспекте догматики следует конспекту архим. Моисея в делении на 3 части, но в основание их кладет общую идею, связывающую их в органическое целое (*Ястребов.* С. 550–551). Он критикует системы протестант. богословов Г. Ф. К. Генке, К. Ф. Аммона, Г. А. Шотта за отсутствие внутреннего единства, отрывочность. «Почему, напр., наши Ириней (Фальковский) и Феофилакт (Горский), —





отмечает И., — помещают известное число трактатов в своей системе? Да просто потому, что так делали схоластики». Объединяющей идеей, «средоточием, куда должны сходитьсь и действительно сходятся все истины веры», И. считал идею Царства Божия. Основываясь на этой идее, можно делить христ. учение, согласно И., на 3 части: учение о Боге как основателе нравственного царства; учение о Боге как восстановителе этого царства; учение о Боге как Судии Своего Царства (Там же. С. 552–553).

Связав т. о. весь план одной идеей, И. перерабатывает каждую из 3 частей. В начале он ставит учение о Предвечном Совете Божиим о восстановлении и спасении человека — чего не было в плане архим. Моисея; с большей четкостью раскрывает учение о пророческом, первосвященническом и царском служении Иисуса Христа; очищает учение о способах получения спасения от лютеран. наслоений (*de justificatione, vocatione, illuminatione* etc.); наконец, концепт И. в рубрике о царском служении Иисуса Христа восполняет отсутствующее в предыдущем концепте догматики учение о Церкви.

Ученик И. в КДА, вполн. митр. Московский Макарий (Булгаков), отзывался об учителе, профессоре-богослове, как о человеке гениальном (см.: *Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический*. Соч. СПб., 1907. Т. 1. С. 8); в своей догматике он, несомненно, следовал догматике И., хотя она написана более академично, с привлечением большего патристического материала, изложение каждого догмата завершается нравственным приложением его, выделенным в отдельный параграф.

**Учение об откровении.** Соч. «О религии» включает трактаты «О религии вообще», «О религии откровенной», «О религии христианской». Изложение учения об откровении И. начинается с определения откровения, раскрывает различные смыслы, обычно соединяемые с этим понятием. Согласно И., естественная религия уже есть откровение. В этом понимании откровение — изначально вложенное в человеке знание о Боге. Поскольку же естественная религия затемнена, то, если появляются люди, в умах к-рых она может проясняться, очищаться и т. п., сообщаемая ими другим религия также является откровением. Таково, счита-

ет И., учение философов о религии: это есть «особенный вид откровения Божия». Однако данная религия, говорит он, не может быть достаточной: «она не сообщит нам тайн, нужных для нашего спасения», не решит проблему зла, кроме того, она не имеет Божественного авторитета. Но, заключает И. свое рассуждение, имеются и др. смыслы откровения — «такое научение человека Богом, которое выходит из обыкновенного порядка вещей, предполагает непосредственное отношение Бога к человеку» (О религии. 2000. С. 125). Со всей основательностью, согласно И., можно утверждать, напр., что ветхозаветные патриархи знали больше, чем сообщается в Пятикнижии Моисея. Так, у Моисея нигде не упомянуто, «чтобы Авраам видел день Иисуса и радовался; но Иисус Христос ясно говорит об этом (Ин 8. 56. — *Авт.*)» (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 18–19).

**О христианской религии.** Христ. религия и есть откровение в полном смысле слова. Христианская религия — сверхъестественна, она выходит за пределы человеческого разума (О религии христианской. 2000. С. 274). И. приводит различные доказательства ее Божественного происхождения. Источниками откровения он называет непосредственное озарение от Св. Духа, явление мужей, посланных Богом, Предание и Свящ. Писание. Но поскольку не все способны пользоваться 4 источниками, то, согласно И., нужен 5-й, «слова людей, которое бы передавало религию не знающим письмен» — пастыри и учителя, они «даны Самим Богом, на них Святой Дух переходит чрез рукоположение преемственно от Апостолов. Они составляют иерархию, или же представительную Церковь» (Там же. С. 257). В этом правосл. Церковь согласна с католической, но отличается от нее «тем, что не приписывает им дара непогрешимости». Дар этот должен быть во всей Церкви, но невозможно показать, сколько этого дара в к.-л. Церкви или в отдельном ее члене (Там же. С. 235). Предназначение иерархии состоит в том, чтобы совершать таинства, «судить совесть», но главное, считает И., «передавать живым голосом» Предание и Писание (Там же. С. 257), что вполне соответствует его собственному искусству проповедника. Иерархия выступает в отношении источников рели-

гии, как их понимает И., в качестве «истолкователей», «свидетелей» и даже «судей»; последнее особенно выразилось на Вселенских Соборах — сама Церковь является здесь судьей (Там же. С. 258–259). И. присоединяется к утверждению еп. *Иринея (Фальковского)*, что Церковь вся непогрешима. Апостолы говорят, что «Церковь никогда не осудит: «Врата ада не одолеют ее». В сем заключается ее непогрешимость, т. е. заблуждения и обманы сатанинские ее не совратят. Следовательно, мы должны верить такой непогрешимости, хотя она для нас таинственна. Напротив, принимать католическое мнение неприлично. Ибо в таком случае действие Св. Духа подчиняется математическим расчетам, а это нелепо» (Там же). Согласно И., католики полагают, что «представительная Церковь» обладает непогрешимостью, «вполне» — папа, а «по частям» епископы, эта непогрешимость, по И., выражается в письменных или устных «собраниях» папы и епископов — отсюда понятно, что И. говорит о непогрешимости относительно вероучения (Там же. С. 259).

Отвечая на вопрос, почему христианство «раздробилось на столько Церквей или же сект», а не осталось в первоначальном единстве, И. выдвигает следующие причины: 1) христианская религия изложена на человеческом языке, к-рый по своей неопределенности может быть поводом к разномыслию, к тому же ум человека, берясь судить о христ. таинствах, во многом заблуждается (Там же. С. 283); 2) естественная разность умов, отсюда разность взглядов: можно привести к соглашению миллионы людей, чтобы они одно говорили и понимали, но нельзя заставить даже 2 человек одинаково представлять одну и ту же вещь. Эту причину подкрепляет другая — страсти людей. И. считает страсти главной причиной разделения христиан; она действовала, полагает он, уже с апостольского времени. Т. о., заключает И., в самой христианской религии можно усмотреть только возможность разделения, а не причину, возможность же эта приводится в действительность людьми (Там же. С. 284–285).

«Наша Греко-Российская Церковь отличается от всех прочих. Самая большая разность, — согласно И., — с индипендентами и со всеми мечтательными обществами; средняя —





с протестантами; самая меньшая по отношению к обрядам, но самая большая по отношению к иерархии — с католиками» (Там же. С. 292). И. перечисляет источники церковного учения, разделив их на 3 группы: общие для всех христ. Церквей — Апостольский, Никео-Константинопольский и Афанасиев Символы веры, Определения Вселенских Соборов; общие для всех Восточных Церквей — богослужебные книги, «Православное исповедание веры» митр. *Петра (Могила)*, «О вере и жизни христианской» К-польского патриарха *Геннадия II Схолария*, учение отцов Церкви, Формула Православия и др.; образцы вероисповедания, принадлежащие Российской Церкви, — Катехизисы, в т. ч. Катехизис митр. *Петра (Могила)*, Чин обращения (составленный по случаю принятия правосл. веры первой супругой имп. Павла I) и др. (Там же. С. 297–298).

**О Боге.** Существо Божие, пишет И., имеет две стороны: единство природы и троичность Лиц, т. е. Бог в Самом Себе и Бог в трех Лицах. И. полагает, что первая — философская, естественная, «ибо разум учит о Боге вообще и Его свойствах», вторая есть собственно христианская.

1. Бог в Самом Себе. 1. Познание Бога необходимо человеку. Поскольку «все законы и цели связаны в Боге», человек не может познать ни мир внутренний, ни мир внешний без познания Бога. О важности богопознания, подчеркивает И., учит Свящ. Писание; он приводит слова Христа из Ин 17. 3: «Се же есть... живот вечный, да знают Тебе единого» (синодальный перевод: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого...»). «Судя по этому, — полагает И., — можно видеть, сколь важно познание Бога; если с ним живет блаженство, то без него — смерть, мучение» (О Боге вообще. 2000. С. 10). Понятие о Боге необходимо человеку как существу нравственному. Люди живут большей частью подражанием: незнающие Бога подражают своим предкам, знавшим Его; такие люди бессознательно пользуются «благоденствием веры». Однако познание Бога — эта самая важная истина — в настоящей жизни не раскрывается полностью, ибо «сия жизнь в отношении к вечному существованию есть ничто» (Там же. С. 13).

Какие пути указывает Свящ. Писание для познания Бога? И. называет 3: разум, совесть и внешнюю при-

роду. «О всех сих трех путях Священное Писание говорит, что ни одним из них, даже последним, не достигается полное познание о Боге, и что всякое познание о Боге в сей жизни останется неполным и несовершенным» (Там же. С. 14–15). Свою мысль И. утверждает словами ап. Павла из Послания к Коринфянам (1 Кор 13. 12). И. перечисляет причины, предоставляемые Свящ. Писанием, по которым мы не можем достичь полного познания Бога: непостижимость Существа Божия, для Его выражения у нас нет ни мыслей, ни слов; ограниченность умов познающих, сопровождающаяся ограниченностью их сил, чувственностью и грубостью телесной природы. В подтверждение последней причины И. приводит слова из НЗ и ВЗ: пребывая в теле, мы отходим от Бога (ср.: 2 Кор 5. 6); «мы едва можем постигать и то, что на земле... а что на небесах — кто исследовал?» (Прем 9. 16). Итак, наше познание Бога несовершенно, повторяет И., но оно совершенно в отношении к цели — нашему спасению. Человек в земной жизни может познать волю Божию настолько, чтобы сообразовать с ней свою; он может познать средства достижения нравственного совершенствования (О Боге вообще. 2000. С. 16).

Мы верим, что наш ум познает вещи истинным образом, говорит И., по сходству законов внешнего мира с законами мира внутреннего. Да и сам внешний мир Бог сотворил по известному образцу, а «образец откуда Он мог снять, если не с Самого Себя?». И. ссылается на слова апостола Павла: «невидимое Божие в мире видимо есть» (ср.: Рим 1. 20) (О Боге вообще. 2000. С. 24).

2. О существе Божиим. Свящ. Писание, указывает И., касается Существа Божия только «случайно и отрицательно» (т. е. апофатически): говорит, что Он не есть, но не говорит, что Он есть. Все положительные названия не выражают Существа Божия, это лишь приблизительные названия — «эмблемы Божества». 1-е по времени, важности и по «приблизительности» (близости) наименование Бога — Иегова. Этим названием выражается свойство Божие — «то, что Он есть от Себя» (Там же. С. 17) и равен только Самому Себе (об имени Иегова см. в ст. *Имя Божие*. Раздел «Священное имя יהוה (Яхве) в Пятикнижии»). 2-е наименование

Бога в Свящ. Писании — Свет (Ин 1. 9). Оно прежде всего означает, согласно И., такое свойство Бога, как чистота, и служит нравственной цели; выражает ли это название существо Божие, И. не может сказать, хотя он приводит из Ин 8. 12 слова: «Аз есмь свет миру», за к-рыми — (по синодальному перев.) «кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» — здесь «свет» связан с «жизнью». 3-е наименование — Огонь: «Бог наш есть огонь поядующий» (Евр 12. 29); это наименование выражает могущество Божие; в нравственном смысле — «души человеческие, отрешившись от тела, должны жить в первых силах природы, то есть в огне, который для чистых может быть приятен, а для грешных ужасен» (О Боге вообще. 2000. С. 19). 4-е наименование — «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 8); по И., «существа Божия оно не выражает, а выражает сторону Его нравственную» (О Боге вообще. 2000. С. 19). 5-е наименование — Дух. Оно выражает существо Божие настолько, насколько нам это необходимо. Иисус Христос, употребив это наименование, как говорит И., «для практической цели», яснее всех др. названий выразил им существо Божие, ибо «под именем Духа Иисус Христос заключил следующее понятие о Боге: Бог есть существо бестелесное, умное, нравственно-свободное и могущественное» (Там же. С. 20). Из всех перечисленных «символов» (как их называет И.) Божества последний «самый лучший и обильнейший». Вместе с тем И. подчеркивает, что Свящ. Писание во мн. местах указывает, «что Бог непостижим (Ис 40. 18) и что в мире нет ничего, похожего на Него (46. 5), способного к выражению Его сущности» (Там же. С. 20).

Отношение Бога к миру изображается в ВЗ со стороны Его всемогущества — Он Творец и Судия. В НЗ преимущественно говорится об отношении Бога к человеческому роду — Бог представляется Отцом всего человеческого рода. Когда же в ВЗ Бог представляется Отцом, то это имеет отношение только к евр. народу (Там же. С. 22).

Все названия Бога основываются на аналогии, они взяты из внутреннего и внешнего мира. «Человек похож на Бога, ибо сотворен по образу и по подобию Божию, а мир похож на человека» (Там же. С. 24).





Свойства бытия Божия, раскрывающиеся в мире: беспредельность, вечность, мудрость, благодать. Всякое существо, пишет И., представляется разуму существующим относительно закона причинности, относительно пространства и времени. Хотя разум привык придерживаться законов причинности (или «винословия», в терминологии И.), но перед Богом «останавливается». О Боге, полагает И., можно сказать: ни от кого, нигде и никогда — или положительно: от Себя, везде, всегда. При этом И. ссылается на Ин 5. 26 («Отец имеет жизнь в Самом Себе»), Рим 11. 35 («Ибо все из Него, Им и к Нему»). Т. о., первое условие бытия (или свойство) Божия по Свящ. Писанию, заключает И., есть самобытность, независимость. Это свойство Бога у пророков, напр., доведено до крайности: «По их учению, Бог творит добро и зло, объемлет благоденствие и бедствия, что по обыкновенному понятию кажется неприлично, хотя сим выражается не более, как совершенная независимость бытия Божия» (О Боге вообще. 2000. С. 29).

Второе условие (или свойство) бытия Божия — беспредельность, неизмеримость, вездесущие (у И. — вездесуществование). Об этом свидетельствуют мн. места Свящ. Писания (Пс 138. 7; др.). Человеку трудно понять, как это Бог везде присутствует, т. к. его рассудок воспринимает пространство по частям. Здесь есть тайна, отмечает И.: как Бог, «будучи беспределен, проявляется в пределах каждой вещи?» (О Боге вообще. 2000. С. 29–30). Однако понятие вездесущия Божия имелось уже в ВЗ, отмечает И.: Лаван, принося клятву Иакову, говорит: «...Бог свидетель между мною и тобою» (Быт 31. 44) (О Боге вообще. 2000. С. 31).

Третье условие (или свойство) бытия Божия есть возвышение над временем — вечность и сходное с вечностью свойство неизменяемости (Откр 4. 8: «Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет»; Пс 89. 3; др.; Числ 23. 19: «Бог... не сын человеческий, чтоб ему изменяться»; Ис 46. 10; др.) (О Боге вообще. 2000. С. 31–33). Ум человека, говорит И., не может понять, как, сотворив мир, Бог не претерпел никаких изменений. Свящ. Писание не касается этого вопроса. Некоторые новейшие философы, замечает И., на основании подобных неразрешимых вопросов, к-рые составляют божественную тайну, стали говорить, что философия должна окончиться верой, что есть рубеж, дальше к-рого она идти не может (Там же. С. 34).

3. Об уме Божиим. В нашем рассудке, отмечает И., много такого, что не может быть отнесено к Богу: память, воображение, логические умозаключения и т. п. — это принадлежит временной, переходящей, слабой твари (Там же. С. 40). Законы причинности и тождества также не могут быть отнесены к Богу, ибо их действие обусловлено пространством и временем. Поскольку наше ведение делится на 3 вида: ведение прошедшего, настоящего и будущего, на этом основании и Свящ. Писание, полагает И., приписывает Богу знание прошедшего, настоящего, будущего, кроме того, и «знание будущего условного» — того, что могло бы быть, но никогда не будет (ср.: 1 Цар 23. 10–13; Мф 11. 20–24) (О Боге вообще. 2000. С. 38).

«...Ведение Божие выше пространства и времени, следовательно, наше будущее для Него не есть будущее; а как совместить с этим свободные действия существ ограниченных, это — тайна! Чтобы видеть, что Божие представление не уничтожает нашей свободы, для этого нужно выйти из круга времени и перейти в вечность; но мы не можем дойти даже до рубежа нашего времени. Бог видит и наше время, и Свою вечность, а мы видим одно только свое время. И потому нам невозможно понять, как временное соединяется с вечным» (Там же. С. 44). Свящ. Писание представляет Бога источником всякой премудрости, Творцом ума: у Бога просят мудрости, и Он дарует ее (ср.: Дан 2. 21–23; Иак 1. 5). Только в Боге истина самостоятельная, во всех др. существах — производная (О Боге вообще. 2000. С. 47).

4. О воле Божией. В Свящ. Писании слово «воля», говорит И., заменяется «желанием» (θέλημα; 1 Кор 1. 1), «произволением» (βουλή), любовью (ἀγάπη; 1 Ин 4. 8; χάρις; Гал 1. 15). В Боге воля — сила действующая. Рассудок и воля в человеке не могут быть без знания и желания, знание отлично от рассудка, а желание от воли. «В Боге нет сего различия. И потому, если Священное Писание приписывает уму Божию знание, а воле — желание, то сим хочет сказать только то, что созерцание Божие не есть праздное, но всегда сопровождается действием — волею» (О Боге

вообще. 2000. С. 49). Свящ. Писание, отмечает И., представляет Бога или с волей действующей, или с волей страждущей: Его воля в добре — производящая, в зле — допускающая. Т. е. по отношению к добру воля Божия представляется неограниченной, а к злу — самоограничивающей. Как это может быть? — тайна. И. предлагает только согласиться с тем, что такое самоограничение воли Божией есть. И. сам же опровергает некорректное утверждение, «что где твари свободные, там нет Божия всемогущества», следующим утверждением: «И это есть величайший дар для человека, что Бог ради него отказался от чего-то» (Там же. С. 50) — Бог предоставил свободу человеку именно в силу Своего всемогущества и любви к Своему творению. У Бога один путь — одни законы добра. В Боге свобода есть вместе с тем и нравственная необходимость: Он всегда действует наилучшим образом, для Него не существует области зла. Святость Бога, по И., есть тождественность ума с волей. Святость Бога не похожа на святость человека: она не является временным стремлением к добру, связанным с борьбой. «Бог не искушает злом и Сам не искушается никим...» (Иак 1. 13). Доброделатель, приписываемая Богу в Свящ. Писании, заключает И., приводя 1 Петр 2. 9, «означает нравственную силу совершенства» (О Боге вообще. 2000. С. 52–53).

Бог обращается к человеку с правдой, к-рую дает через законы, естественным образом — через творение и провидение и «положительным» — через откровение. Поэтому в Свящ. Писании после премудрости Божией, отмечает И., со всей полнотой изображается правосудие Божие (Пс 18. 10; 118. 7; 144. 5–7; Еккл 12. 14; Мф 11. 22; др.).

Праведная воля Бога любвеобильна: «Благ Господь во всем, и щедроты Его — на всех делах Его» (Пс 144. 9); в Его благодати нуждается падший человек. Поэтому, утверждает И., столь многочисленны места Свящ. Писания, где говорится об этом свойстве Бога (Пс 134. 3; 135; 142. 10; Неем 9. 17, 31; Мф 19. 17; Рим 2. 4; 2 Кор 1. 3; 1 Тим 6. 17; др.). Поскольку Бог есть жизнь, говорит И., Его обращение к добру и отвращение от зла выражается в действиях — в наградах и наказаниях, этого требует существо Божие и Его свойство правды. Но вместе с тем, продолжает





И., Бог имеет целью и улучшение нравственных существ (не только человека, но и ангелов). 1-я цель больше видна в ВЗ, 2-я — в НЗ, «здесь Бог является Отцом, как бы забывающим Себя и старающимся о благе детей» (О Боге вообще. 2000. С. 56–57).

II. Пресв. Троица. И. начинает изложение учения о Пресв. Троице с учения Церкви о троичности, «ибо ум частного человека лучше и безопаснее может познавать его из Писания, руководствуясь умом всей Церкви» (Там же. С. 67). Развитие этого церковного учения осуществлялось веками, в выработке *Апостольского, Афанасиева, Никео-Константинопольского* Символов веры, в борьбе с ересями гностических сект (см. *Гностицизм, модализма, арианства*). И. по пунктам излагает учение о Пресв. Троице: 1. «...В Боге есть различие, несмотря на единство природы... каждое Лицо отлично друг от друга, не как свойство или действие, или отношение одного и того же существа, но как Лицо или Существо самостоятельное, имеющее Свое разумение, Свою волю и мужество — Свой образ действия». 2. Они отличаются тем, что Первое в отношении ко Второму есть производитель — родитель, в отношении к Третьему есть «изводитель» — «вдыхатель». «Второе отличается от Первого тем, что Оно производится Им, от Третьего — тем, что Оно исходит от Отца образом сыновства, а не исхождения, рождается, а не исходит. Третье отличается от Первого тем, что Оно от Него исходит, от Второго — тем, что Оно исходит от Отца образом исхождения, а не образом рождения — исходит, а не рождается». Церковь наша, говорит И., придерживается ясного места в Свящ. Писании, Ин 15. 26: «...Дух истины, Который от Отца исходит...» 3. Эти три особенные Лица — достойные поклонения, Божественные. Отвергая мысль, что родивший и произведший существовал прежде рожденного и произведенного, Церковь учит, что «в Боге нет ничего производного или производящего, но все Лица в Боге равны». 4. «...Эти три Существа существуют не порознь, а в одной натуре, составляют одно, единосущны; существование их общее» (О Боге вообще. 2000. С. 72–73).

Догматические вопросы И. рассматривал и в своих проповедях.

Так, в проповеди на 2-ю Неделю Великого поста (пам. свт. Григория Паламы) И. излагает учение о различии в Боге сущности и энергий.

В ВЗ учение о Св. Троице, отмечает И., изложено только в виде намеков (см.: Пс 32. 6; Ис 61. 1; яснее в Притч 9. 1–5 и Прем 2. 18–20). В НЗ, когда повелевается крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа (Мф 28. 19), — все три Лица ставятся наравне; когда апостолы желают любви и благодати, они желают от Пресв. Троицы (см.: 2 Кор 13. 13; 1 Петр 1. 2) — «здесь показываются личные отношения Божественных Лиц ко спасению нашему: Отец предрасположил, Дух Святой освятил, а Сын искупил» (О Боге вообще. 2000. С. 78).

И. специально останавливается на вопросе об исхождении Св. Духа. В тексте Свящ. Писания указывается, что Св. Дух исходит от одного Отца, и до VIII в., отмечает И., вся Церковь придерживалась этого учения. И. резко выступает против *Filioque*, введенного Римским папой Николаем I в учение католич. Церкви (Там же. С. 84–87).

После четкого изложения И. учения о Боге едином и троичном вызывает удивление внезапное рассуждение о том, что «во всем мире светит троица»: в основании внешнего мира — пространство, время, существо; в мире явлений — теплота, свет, тяжесть; в человеке — дух, душа, тело; троякость суждений, троякость способностей и проч. (Там же. С. 101). Скорее всего такие «аналогии», а также нравственное приложение того или иного вероучительного положения служили задачам катехезы, которым И. уделял большое внимание. Присоединенные к строгому изложению догматического учения, они вызвали резкие замечания некоторых богословов, напр. прот. Георгия Флоровского, который писал, что «вместо богословия у Иннокентия всегда только психология» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. П., 1988. С. 197).

**О мире.** I. Сотворение мира. В «Учении о сотворении мира» И. пишет о том, что ответы на вопросы: откуда мир? что он есть? что будет с ним? — дает Откровение. Мир получает начало от Бога, он сотворен из ничего, его основа в Боге, причина — воля Божия. В ВЗ Бог прежде всего называется Творцом (Быт 1. 1). В творении мира участвуют все три Лица

Св. Троицы, но преимущество отдается Второму Лицу: «Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1. 3; ср.: Кол 1. 16; Евр 1. 2). И Св. Духу, отмечает И., усвоается творение мира, но не так прямо: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс 32. 6; ср.: Быт 1. 2) (Учение о сотворении мира. 2000. С. 109, 110). Свящ. Писание, говорит И., свидетельствует, что мир произошел от воли Божией, но как это возможно? — «сей способ есть тайна», «верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр 11. 3); «невидимое» здесь то же, что «не сущее» (ср.: 2 Мак 7. 28), поясняет И. (Учение о сотворении мира. 2000. С. 112–113). Какова цель мира? По ап. Павлу, «все из Него, Им и к Нему» (Рим 11. 36). «Таким образом, главная цель мира есть Бог», — заключает И. Но все же часть мира существует и для человека. И. предлагает различать главную цель, общие цели — для разумных существ (духов и человека), цели частные — для человека и частнейшие — для растительного и животного царств (Учение о сотворении мира. 2000. С. 116). Когда произошел мир? На этот вопрос И. отвечает, ссылаясь на Евр 1. 2 («и веки сотворил»): «У нас «когда» означает время, а под словом «мир» мы заключаем и время; следовательно, спрашивая, когда мир произошел, мы спрашиваем: когда произошло время?» (Учение о сотворении мира. 2000. С. 117). Мир произошел не *in tempore* (во времени), как утверждал блж. Августин, а *cum tempore* (со временем), уточняет И. (ср. у митр. Макария (Булгакова): «...во времени, или точнее, вместе со временем» — Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 360). И. пытается дать ответ на вопрос, «чем же деятельность Божия упражнялась прежде?» — «Тем же, чем теперь. Ибо мир есть как бы отголосок деятельности Божией, которая собственно заключается в Боге. Его деятельность упражнялась... произведением Сына и Святого Духа» (Учение о сотворении мира. 2000. С. 118).

По Писанию, утверждает И., мир произошел «не так давно: около шести тысяч лет считается его существованию» (Там же). Идет ли в таком случае речь о первозданном мире или о восстановлении мира, ведь





если была райская жизнь, то она должна бы продолжаться длительное время, и если нек-рые ангелы пали, то было же время, когда они жили сообразно прежнему состоянию. Так думали не только язычники, но нек-рые отцы Церкви, напр. свт. *Василий Великий*, слова к-рого И. цитирует: «Было нечто, как вероятно, и прежде сего мира... Еще ранее бытия мира было некоторое состояние приличное премирным силам, превышшее времени, вечное, присно продолжающееся» (*Basil. Magn. Hom. in Hex. 1*). И. приводит сказания древних народов, результаты совр. ему геологических и астрономических открытий, но в итоге заключает, что «нет ни исторических, ни геологических, ни астрономических доказательств, на основании которых можно бы сказать, что мир старше, нежели мы думаем» (Учение о сотворении мира. 2000. С. 124). Свящ. Писание, подчеркивает И., говорит, что мир от Бога, и передает порядок его творения (Быт 1. 1–31). И. называет библейский рассказ о сотворении мира «историко-антропоморфическим»: человек не только описать, но даже и представить себе не может, как произошло творение мира. В рассказе повторяется «и увидел Бог, что это хорошо» (Быт 1. 8, 10, 12 и др.). Повторяется для того, отмечает И., чтобы показать, что сотворенное Богом хорошо и совершенно. И. считает, что это, без сомнения, направлено против учения «дуалистов о злом начале». Под совершенством, полагает он, разумеется, что мир в целом и каждая тварь в отдельности имеют все необходимое для своего существования (Учение о сотворении мира. 2000. С. 132).

Бытие мира поддерживается Богом. Это поддержание называют Промыслом или Провидением Божиим (О Промысле или Провидении. 2000. С. 135). Прежде всего это — сохранение мира, сохранение бытия и формы. Мест, подтверждающих, что не только бытие, но и силы вещей поддерживаются Богом, в Свящ. Писании достаточно много, отмечает И. Напр., Пс 18. 6–7: Бог поставил жилище солнцу, оно выходит «как жених из брачного чертога своего», чтобы «пробежать поприще»; Иов 9. 7: «скажет солнцу, — и не взойдет, и на звезды налагает печать».

Еще одно действие Промысла — управление, т. е. направление к своим целям, что особенно необходимо

в нравственном мире, подчеркивает И.: существа нравственные, обладая свободой, могут достигать цели и не достигать, извращать ее или совершенно удаляться от нее. Но и в физическом мире законы совершенно необходимы. Из-за многочисленности их И. останавливается лишь на нескольких местах Свящ. Писания, подтверждающих эти положения. Притч 16. 9: «Сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его»; 1 Кор 12. 6: «...Бог один и тот же, производящий всё во всех» и др. Бог управляет человеком, но при этом свобода человека не нарушается. Тайну такого совмещения, говорит И., человек не может познать, ибо не может познать всего мира, да если бы и познал весь мир, то существа Божия познать не может (О Промысле или Провидении. 2000. С. 142).

Христианская религия, заключает И., учением о сотворении и Промысле «ниспровергла неправильные понятия о мире, опасные для нравственности, и представила мир, по его бытию и действиям, совершенно подчиненным Богу. ...Кроме того, учение христианское ниспровергло судьбу, на которой помещан весь мир древний; никто ее не понимал, а все к ней обращались» (Там же. С. 147).

II. Духи. Важность учения о духовном мире, к-рое содержит Свящ. Писание, И. видит в том, что 1) в этом мире яснее выразились совершенства Божии, «здесь более всего виден Бог-Промыслитель и Владыка вселенной»; 2) люди на какое-то время получают здесь бытие, а затем должны перейти в другой мир; 3) этот мир имеет отношение к людям: большая часть ангелов помогают им, а другие вредят. Множество мест в Свящ. Писании (Мф 26. 53; Деян 7. 37; 1 Тим 5. 21; Евр 1. 4–5; др.) подтверждают существование ангелов — духовных существ, если, отмечает И., не совсем свободных от материальности, то несравненно менее нас подверженных ей. Сам Иисус Христос говорит о них как существах реальных: «Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» — Ин 1. 51) (О существах высших человека, или О духах. 2000. С. 151, 153).

Ни греч. *ἀγγελος*, ни евр. *מַלְאָכִים* не выражают природы ангелов, указывает И., ее лучше и яснее выражает имя дух. Называя ангелов духами,

Свящ. Писание противопоставляет их материи, т. е. говорит об их бестелесности и невидимости. Мысль о бестелесности ангелов, полагает И., выражает Иисус Христос, когда говорит, что по воскресении люди будут подобны ангелам. Но Свящ. Писание «отделяет от них только грубость телесную; но уничтожает ли совершенно телесность — этого не видно» (Там же. С. 155–156). Поэтому-то, продолжает И., нек-рые отцы Церкви (свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, Климент Александрийский, Ориген, блж. Августин) наделяли их телесностью, представляли тела ангелов светоносными, основываясь на Мф 28. 3; Лк 2. 9; Мк 16. 5; Деян 1. 10; 2 Кор 11. 14.

III. Человек. Трактат «О человеке» И. начинает с того, как изображает человека Свящ. Писание. Прежде всего Свящ. Писание дает человеку знание о прошедшем его состоянии и о будущем, т. е. о том, чего человек сам по себе знать не может. И. разбирает учение о составных частях человека, показывая, что Свящ. Писание везде утверждает двусоставность человеческого существа, о трехсоставности говорится лишь в 1 Фес 5. 23 и Евр 4. 12. «Правда, св. Писание постоянно различает в душе человека две стороны (но не две части), высшую и низшую, и указывает на высшую сторону как на орудие сообщения с миром духовным» (О человеке. 1869. С. 97). «...В человеке дух с душою как бы слиты в одно, а большая противоположность представляется в нем между духом и телом — видимым и невидимым. Но трехсоставность состава человеческого всегда давала себя чувствовать» (Нравственная антропология. 1869. С. 291). Область духа — «нечто недоступное, божественное». Дух не мог намного повредиться, ибо «он служит связью между Богом и нами» (Там же. С. 292).

В ВЗ состояние первобытных людей предстает как состояние детское, но детство это духовное, и оно, отмечает И., во мн. отношениях выше нашего совершеннoleтия. Первобытный человек был в др. отношении к природе, он не был подвержен влиянию стихий и был бессмертен (Там же. С. 114). Согласно Писанию, говорит И., сотворен был один человек, «только в двух видах, — Адам и Ева». Одной четы было достаточно, чтобы населить Землю (Там же. С. 116, 117). При ответе на вопрос, откуда берут-





ся человеческие души, И. рассматривает теории происхождения души: 1) предсуществование (praeexistentia) душ — души сотворены раньше тела, вместе с душой Адама или раньше (так считали Ориген и все теософы и мистики, говорит И.); 2) творение (creatianismus) душ — душа непосредственно творится Богом, когда готово тело, одни считали, что спустя несколько месяцев от зачатия, другие — при рождении (свт. Григорий Богослов, свт. Василий Великий, блж. Иероним Стридонский); 3) переходение (traducianismus) душ — душу дети получают от родителей, так же как и тело (Тертуллиан, блж. Августин и др.). Предсуществование отвергается христианами, а креационизм и традиционизм, согласно И., «принимаются безразлично» (Там же. С. 119–120). Однако «мнение о перехождении душ от родителей к детям как будто вероятнее двух других мнений», отмечает И. (Там же. С. 125): оно объясняет переход первородного греха, а также сходство детей с родителями в совершенствах и недостатках (Там же. С. 124–125). «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3. 6) — это изречение Иисуса Христа служит основой учения Церкви о том, «что грех Адама переходит к потомкам путем рождения; что он изглаживается только благодатью; что кто не крещен, тот остается с первородным грехом; что вследствие первого греха получена склонность к злу в уме и воле людей; что все люди подвержены греху и наказанию, но что при всем том есть также в людях склонность к добру; и образ Божий хотя потерян в нас, но не совсем» (О человеке. 1869. С. 138–139). Свящ. Писание, отмечает И., ясно говорит о всеобщем повреждении людей «по природе» (Еф 2. 3). Никем, кроме Бога, это зло не может быть исправлено — что подтверждает все учение о Воплощении (О человеке. 1869. С. 141). Однако в католич. Церкви возникло учение о безгрешности Девы Марии, хотя оно и не является, отмечает И., догматическим (это учение было утверждено как догмат католич. Церкви папой Пием IX в 1854), но католики твердо придерживаются его. Правосл. Церковь этого учения не принимает, и хотя празднует 9 дек. зачатие Пресв. Девы, но праздник не тот, что католический: он «посвящен Церковью в воспоминание начала

нашего спасения». «Правда, — продолжает И., — у нас есть молитва: «Нескверная, неблазная» (молитва повечерия. — Авт.) и пр., составленная в честь Богородицы. В ней нельзя ли находить мысли католической? Нет. Это выражение употреблено для усиления мысли о святости и непорочности жизни Пресв. Девы, а не для выражения того, будто бы Она была изъята из всеобщей наследственной порчи» (Там же. С. 156–157).

И. называет личные грехи людей «деятельными». Обыкновенно они разделяются на грехи против Бога, против ближнего и против самих себя; а также — на «грехи опущения, когда только оставляется добро, и на грехи положительные, когда производится зло». И. считает неправильным разделение грехов по важности — на смертные и несмертные, ибо «всякое преступление закона одинаково важно» (Там же. С. 160). Грешат все люди. «Мало того, что человек грешит, — грех в нем живет, соделался в нем чем-то самостоятельным, живым, постоянным, имеющим личность, как господин, законодатель» (Нравственная антропология. 1869. С. 283). Следствиями грехов являются мучение совести, ослабление природы человека и даже иногда помрачение ума. Самостоятельно, без помощи Бога, человек не может перестать грешить, тем более уничтожить последствия греха (О человеке. 1869. С. 161–163).

IV. Учение о кончине мира. Трактат «О последней судьбе человека и мира» И. начинает с определения смерти. Обыкновенно смертью называют то состояние, когда прекращается жизнь тела и освобождается душа от тела. Но это определение не выражает сущности смерти, а только ее видимую сторону, утверждает И. Свящ. Писание называет смерть «отшествием» (2 Тим 4. 6), «разрешением» (Флп 1. 23), «...водворяясь в теле, мы устранены от Господа... желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2 Кор 5. 6, 8). Все образы смерти представляют лишь отношение смерти к буд. жизни и ее «внешний вид», а что составляет ее существо — Свящ. Писание оставило в тайне. Освещение этого вопроса принесло бы вред людям: смешались бы 2 мира, пришла бы в упадок житейская деятельность; была бы не так свободна нравственная деятельность, ибо когда каждо-

му воочию предстал бы ад, все избегали бы зла; нек-рые вознамерились бы поскорее перейти в другой мир (О последней судьбе человека и мира. 1869. С. 166).

Свящ. Писание (Быт 3. 19; Рим 5. 12; 6. 23; 8. 2) свидетельствует, что смерть происходит от греха. Смерть была допущена по необходимым законам, для высоких целей, во всем мире, и не только в животном царстве, но и в растительном (О последней судьбе человека и мира. 1869. С. 167).

Правосл. Церковь, беря за основание Евр 9. 27 («И как человекам положено однажды умереть, а потом суд»), учит, что тотчас по разлучении души от тела происходит частный суд и «дух возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл 12. 7). И. отмечает, что эти места Свящ. Писания «не совсем решительны»: их можно относить и к последнему суду, на этом основании некоторые и отвергали частный суд (митр. Макарий (Булгаков) относительно Евр 9. 27 замечает: «Апостол, очевидно, не полагает никакого промежутка между смертью и судом, и след. разуметь не всеобщий суд, а частный» — Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 526). «На рубеже другого мира должно пробудиться в душе решительное сознание, и она должна решительно осудить себя» — вот почему частный суд необходим, и он есть, утверждает И. (О последней судьбе человека и мира. 1869. С. 180).

О состоянии душ до суда окончательного, говорит И., в Свящ. Писании почти нет указаний, однако об этом существовали различные мнения, основное из них: души святых находятся со Христом в ангельском мире; души грешных — в аду; первые наслаждаются блаженством, вторые терпят мучения, хотя и блаженство и мучения до соединения их с телами еще не полные. Но есть и «среднее мнение»: «Думают, как и должно думать, — подчеркивает И., — что те души, которые перешли в тот мир в состоянии нравственно-смешанном, имеют и физическое состояние смешанное; т. е., как они отчасти добры, а отчасти худы, то и по внешнему своему состоянию отчасти счастливы, а отчасти несчастны... одни полагают местопребывание их на мытарствах, а другие в легкой стороне ада». В учении католич. Церкви для таких душ предназначено чистилище (Там же. С. 181).





По смерти нет покаяния, ибо душа, отрешившись от тела, теряет полностью самостоятельности. Тело «сообщает душе нашей вес, и таким образом управляет ее или к небу, или к аду», однако это не касается праведников: у них физическая несамостоятельность восполняется нравственной мощью (Там же. С. 186). И. предлагает представить возможность существования промежуточного, духовно-вещественного тела, которое в смерти душа уносит с собой в другой мир «и там образует его», оно «принимает вид, сообразный свойствам души»; он приводит различные сравнения смерти с летаргическим сном, с «магнетическим» (гипнотическим) сном и проч., что вынудило редактора сборника, в котором был помещен трактат, сделать примечание о «шаткости и зыбкости» нек-рых мыслей в разделе, с к-рыми можно не соглашаться, но «и сам профессор все шаткие мысли и не твердые выводы свои называет своими личными соображениями и мнениями, а не общим богословским учением» (Там же. С. 193).

Перед концом мира сначала наступит тишина, говорит И., к-рая всегда бывает перед великими событиями, она вызовет дремоту и беспечность; затем произойдет движение во всех мирах: в ангельском подвигнутся силы небесные; в физическом померкнут светила; «в мире человеческом умножатся лжехристы, увеличатся заблуждения и пороки, явится антихрист». Конец мира «будут сопровождать следующие события: 1) воскресение мертвых; 2) явление Господа на суд и самый суд; 3) превращение мира и 4) распределение последней участи, или же наград и наказаний» (Там же. С. 197–198).

При конце мира воскреснут все умершие, а живые изменятся «во мгновение ока» (1 Кор 15. 52). «Учение о воскресении мертвых есть отличительная черта христианства, есть самое ясное учение Писания о бессмертии человечества», говорит И. Христианство утвердило истину бессмертия не только души, но и тела. Буд. тело, по учению ап. Павла, будет духовно: оно не будет подлежать брачным отношениям; не будет нуждаться в питании (ср.: 1 Кор 15. 35–53). «Это качество показывает совершенное отличие будущего тела, славного, от нынешнего, ничтожного» (О последней судьбе человека и мира. 1869. С. 200–201).

На последнем, Страшном Суде будет судим весь мир. Согласно И., христиане будут судимы по евангельскому закону, иудеи по закону Моисея, язычники «по внутреннему закону сердца» (ср.: Рим 2. 14–16); но «может быть, до всеобщего суда евангелие делается законом всеобщим, — может быть, все обратятся ко Христу» (Там же. С. 206–207). 1-я часть рассуждения И., о том, как будут судимы иудеи и язычники, не находит подтверждения ни в Свящ. Писании, ни в вероучительных документах. В Свящ. Писании говорится, перед концом времен «проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф 24. 14; ср. о признаках, предшествующих Второму пришествию Христа, со ссылкой на Мф 24. 14 в «Православном исповедании веры»: «Проповедано будет Евангелие всем народам» — Отв. 58); «проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лк 24. 47). Еп. Сильвестр (Малеванский), останавливаясь на «многозначительных признаках» Второго пришествия Иисуса Христа, указанных Им Самим, подробно разъясняет притчу о добром семени и плевелах: и пшеница, и плевелы будут оставаться на земле, пока не возрастут вполне, тогда наступит жатва. Кончина благодатного Царства Христова и Его Второе пришествие последуют тогда, «когда посеянное Им доброе семя, означающее собою сынов царствия, возрастет до окончательной полноты своей», т. е. когда совершится «вступление в царство Христово всех из существующих на земле народов, к нему способных и к принятию его готовых, которые несомненно перед кончиною мира будут и окончательно закончат собою определенный круг избранных Божиих» — это явится «более частным», по выражению еп. Сильвестра, признаком кончины мира и Второго пришествия Христа (Сильвестр [Малеванский], еп. Богословие. Т. 5. С. 325–326).

Следствием Суда будет вечная блаженная жизнь для праведников и вечные мучения для грешников. Души праведных, хотя и находятся на Небесах уже после частного суда, до последнего Суда не получают совершенной награды, равно и души осужденных не получают совершенного наказания (Православное ис-

поведание веры. Отв. 68). Однако каждый праведник будет наслаждаться блаженной жизнью по мере своих заслуг (ср.: Мф 16. 27; 5. 19): «Кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка; и кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника» (Мф 10. 41), ибо «в доме Отца... обителей много» (Ин 14. 2). Однако И. говорит, что блаженство праведников «еще не будет совершенное до некоторого времени» уже после Страшного Суда, ссылаясь на Откр 22. 2, где при описании Небесного Града упоминается «древо жизни», означающее, по мнению И., «зависимость от видимого мира»; такое положение, считает он, будет полезно для праведников, ибо они не забудут о своей тварности (О последней судьбе человека и мира. 1869. С. 209). Вместе с тем И. полагает, что положение праведника может изменяться, блаженство увеличиваться, но только тогда, «когда пища духа — его познания умножаются» (Там же. С. 210).

#### Учение о спасении человека.

1. Иисус Христос — Искупитель. 1. Учение о двух состояниях (природах) Христа есть учение метафизическое, о двух состояниях — историческое, о трех «должностях» — историко-догматическое, говорит И.; изложение христологии он начинает с истории. Иисус Христос есть Лицо Божественное, поэтому Ему всегда должно быть в состоянии славы. Между тем состоянию славы предшествует состояние бесславия, когда, унижившись, «сделавшись подобным человекам», Он «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 7–8). Где оканчивается состояние унижения и начинается состояние прославления? Одни считают, что бесславное состояние заканчивается погребением, другие — сошествием в ад. Это деление имеет основание, но, полагает И., «мы видим, что время унижения было иногда временем славы, и эпоха славы соединена с унижением. Различие их состоит только в том, что в первом состоянии меньше славы, нежели унижения, а во втором — меньше унижения, нежели славы» (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 50). Так, зачатие Иисуса Христа во чреве Девы — черта Его унижения, но возвешение этого события архангелом — явление Его





славы; Он унижается повитием в яслях, но в то же время восхваляется ангелами и волхвами; безгрешный, Он, как грешник, принимает крещение водой, но в то же время Отец Небесный называет Его Сыном Возлюбленным и проч. Это смешение славы с унижением особенно открылось на Голгофе. Уничужение пешло в состояние славное — «мысль эта, — говорит И., — еще не утверждена, но она должна иметь основание». Следы унижения в состоянии славы заметны, напр., в том, что Он вознесен «с нашим телом, и притом с телом израненным». И все-таки предел, к-рый отделяет эти состояния, — сошествие в ад, утверждает И. Об этом событии, как о событии другого мира, мало известно. Ап. Петр говорит о нем не прямо (1 Петр 3. 18–19; он говорит «в утешение страждущих христиан» и потому не намеренно), и его слова были по-разному истолкованы, даже как иносказание о болезни Иисуса Христа. В воскресном тропаре (тропаре пасхальных часов) поется: «Во гробе плотски, во аде же с душою», — т. е. утверждается, что Иисус Христос сошел Своим духом, а плоть Его была в то время во гробе» (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 54). И. разбирает различные мнения о цели сошествия Христа в ад. Иисус Христос сошел в ад, чтобы извести из него праведные души ветхозаветных патриархов и пророков — «это верование есть как бы догмат нашей Церкви» (Там же. С. 56). Учение о сошествии в ад имеет большое значение, «оно говорит также, что приложение заслуг Искупителя не ограничивается здесь — сею жизнью, но возможно и для умерших, не слышавших евангельской проповеди» (Там же. С. 65). И. замечает, что жизнь ветхозаветных праведников не была такой, как жизнь новозаветных праведников, но вряд ли можно допустить, что они находились в загробном мире «в оценении», — они совершенствовались, явление Богочеловека и Его проповедь прибавили им совершенства. Этот переход из худшего состояния в лучшее и «есть то изведение праведников из ада, которое многими принимается», — утверждает И. (Там же. С. 66).

Дальнейшие виды прославления Иисуса Христа — Его воскресение из мертвых, вознесение и «седение одесную» Бога Отца. Все события жизни Искупителя находятся в со-

вершенной гармонии, отмечает И. Его рождение от Девы было необходимо, ибо «отнять грех мог только Тот, Кто Сам безгрешен», но, чтобы быть безгрешным, надлежало родиться иным путем: не от похоти плотской, «но от Бога — от Святого Духа» (Там же. С. 69). Иисус Христос явился, чтобы примирить «землю с Небом, иудеев с язычниками, совокупить всех в одно», — это открылось уже при яслях: здесь и ангелы, и языческие волхвы, и иудеи.

2. Не вызывает никакого сомнения, говорит И., что Иисус Христос имеет природу (натуру) божественную и природу человеческую (Там же. С. 74–76). Церковь назвала соединение этих природ соединением личным, ипостасным (Там же. С. 79). И. подвергает критике *эбионитов*, *гностиков*, *Нестория*, *монофизитов* (см. *Монофизитство*), *евтихиан* (см. *Евтихий*, ересарх), *докетов* (см. *Докетизм*), *ариан*, *тритеистов* и проч. Источник ересей — вне Писания, отмечает И., к Писанию еретики прибегали, чтобы найти подтверждение своим идеям. Так, ересь, к-рая лишила Иисуса Христа божественности, имела корни в иудействе — большая часть иудеев имела понятие о Мессии как о простом человеке (Там же. С. 80–83).

Церковь утвердила, отмечает И., что «Божество соединилось с человечеством нераздельно, неслиянно, непреложно» (Там же. С. 81). Природам присуще *communicatio naturarum* (лат. — общение природ): «Божество сообщает все человечеству, рассматриваемому даже в абстракте, а человечество сообщает Божеству, только рассматриваемому в конкрете, то есть сообщает той, так сказать, точке Божества, которою оно прикасается человечеству или Божеству, соединенному с человечеством в лице Иисуса Христа, а не Божеству вообще». *Communicatio idiomatum vel proprietatum* (общение свойств, или особенностей) принимается с ограничением: только «дейательные» (*operativa*) божественные свойства сообщаются человеческой природе, а покоящиеся (*immutabilia*) не сообщаются, ибо она не может принять их. *Communio aeternitatis* (лат., греч. — общение действий) «состоит в том, что Божеству Иисуса Христа приписывается то, что собственно принадлежит человечеству, и наоборот»; напр., Иисус Христос творил чудеса как Бог, но

их относят Ему и как человеку, распят по человечеству, но говорят, что распят Бог (Там же. С. 88–89). «В самом же деле не вводится антропоморфизма, и натура человеческая не возводится до обращения ее в Божественную, ибо то и другое — натура Божественная и человеческая, по учению Писания и Церкви, остаются по соединении тем же, чем были до соединения. Человечество Иисуса Христа имеет только ту особенность, что не имеет своей личности: по учению Церкви, две натуры сии соединились в одно лицо» (Там же. С. 91–92).

3. Деятельность Иисуса Христа делят на 3 вида: на «должность» (в терминологии И.; Иисус Христос Сам чаще всего, по признанию И., называет делом) пророческую (учительную), священническую и царскую (правительную). Такого деления нет в Свящ. Писании, его употребляют богословы, хотя по отдельности в Свящ. Писании говорится о всех должностях, напр. о священстве Иисуса Христа: «Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Евр 5. 6; 7. 17; 7. 21; ср.: 6. 20; 7. 11, 15). Эти должности описывают всю деятельность Иисуса Христа; отчасти они входят одна в другую, напр. пророческая может совмещаться со священнической, царская также может совмещаться со священнической — на этом основании некоторые отказались от подобного рассмотрения (введенного, по мнению И., лютеран. богословами в XVII в.; однако «три служения» встречаются уже в патристике — у Евсевия Кесарийского (PG. 52. Col. 790; 56. Col. 405), свт. Кирилла Иерусалимского (PG. 33. Col. 680, 692), свт. Иоанна Златоуста (PG. 63. Col. 103); в XIV в. у Никифора Ксанфопула (PG. 145. Col. 628–632)). И. предпочитает «удержать оное: с сих сторон можно точнее осмотреть сие учение» (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 100–101).

Иисус Христос — «просветитель рода человеческого: на земле видимо, и с Неба — невидимо» (Там же. С. 104). На земле Он учил три с половиной года. Христос проповедовал и иудеям, и язычникам, но преимущественно иудеям, ибо за столь короткий срок Ему нужно было подготовить учеников, к-рые могли бы благовествовать всем, и эллинам, и евреям. Иудеи пророчествованиями и обетованиями были подготовлены





к восприятию Его учения. Предмет проповеди Иисуса Христа — «учение о необходимости нравственной перемены, покаяния и о необходимости веры» (Там же. С. 108).

Во искупление людей от грехов Иисус Христос принял смерть. «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились» (1 Петр 2. 24). «...Он представляется, — указывает И., — в виде Примирителя, освободившего нас от рабства греху и диаволу посредством выкупа — ценою Своей крови» (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 122). Этот выкуп дан не диаволу, а «собственно Божью правосудию», для того «принесена жертва правосудию Божью, чтобы диавол не мог уже клеветать на Бога и людей» (Там же. С. 123; ср.: Рим 3. 25). Метафора «цена крови» была понятна, говорит И., иудеям: по их законам жертвенная кровь искупляла даже от смерти, — но и у др. народов были законы, требовавшие искупления кровью от наказания.

Иисус Христос примиряет человека с Богом, сперва в Самом Себе, соединив божество с человечеством, «потом вне Себя, ибо на кресте вражда Бога с человеком убита. Каким образом? В крови Иисуса Христа потушен гнев Божий, и потому Бог смотрит на сию кровь как на жертву удовлетворения, покрывающую все наши слабости, а мы смотрим на нее как на свидетельство умиловленного и вознагражденного правосудия Божия» (Там же. С. 124; ср.: Кол 2. 13–14). Иисус Христос предстает первосвященником, приносящим жертву за грехи мира. Этот символ также был понятен, замечает И. Ветхозаветные первосвященники приносили жертву сначала за свои грехи, потом за грехи народа (Евр 7. 27). Христос свободен от необходимости Сам очищаться от грехов (ср.: Евр 7. 28), и Он однажды принес в жертву Себя Самого за грехи людей (ср.: Евр 7. 27).

Итак, Свящ. Писание свидетельствует, заключает И., что Иисус Христос «есть Примиритель, убивший на кресте вражду нашу; есть Первосвященник, принесший Себя в жертву за грехи мира и таким образом освятивший Церковь; есть Страдалец, претерпевший для нас и отдавший нам все Свои награды; есть Ходатай, испукавший нас от раб-

ства, греха и смерти. Отсюда видно, что все сосредотачивается в смерти Иисуса Христа. Поистине, это — «велия благочестия тайна!» (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 126–127). Это учение подвергали искажениям *пелагиане*, П. *Абеляр*, *социниане*, не принимая того, что превьшает ум, замечает И.

II. Царство Иисуса Христа. Царскую, или правительную, деятельность, в отличие от учительной и священнической, Господь осуществляет «с Неба». Почему же Он не положил начала Своего Царства на земле? Апостолы, по замечанию И., лишь случайно касаются этого вопроса (см.: Деян 3. 21; 1 Кор 15. 25). Если бы Царство Спасителя было на земле, весь мир, рассуждает И., должен был бы измениться, он превратился бы в «мир чудес» (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 145–147).

«Иисус Христос царствует уже несколько сот лет», — говорит И.; Его власти подчинил Бог все, «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних...» (Флп 2. 10). Цель Царства — истребить порчу: из мира физического — смерть, из мира духовного — грех. Царство видимое, утверждает И., является собой Церковь, к-рую создал Иисус Христос и к-рая до конца мира будет под непосредственным управлением Самого Иисуса Христа и Святого Духа (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 152). Существо Церкви состоит в приведении человека к исправлению на основании евангельского закона, приведении его к свету, в другой мир — Царство благодатное. «...Церковь от Лица Иисуса Христа учит, исправляет и самое Лицо Его представляет чувственно»; в богослужении, обрядах Церковь представляет жизнь и деятельность Иисуса Христа; одна литургия заключила в себе то, что совершалось в продолжение веков (Там же. С. 153–154). Христос управляет Своим Царством непосредственно через таинства и через людей. Управление Его двоякое: духовное, нравственное, и физическое, явное. О таинственном соединении Иисуса Христа с верными говорит, напр., приводимое Им сравнение, Себя с лозой, а учеников с ветвями (Ин 15. 5). Действие Промысла в истории И. относит к управлению Господом Своим Царством.

Условия вступления в Царство Христово — вера и дела. Надо прежде поверить, что Царство это существует, а потом поступать так, как требуют его законы, с помощью благодати. «Дверь», через к-рую входят в Царство Христово, есть Крещение (Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. 2003. С. 164).

Соч.: Нравственная антропология // Сб. из лекций бывш. профессоров КДА: архим. Иннокентия, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архим. Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изд. Академией по случаю 50-летнего юбилея ее. К., 1869. С. 280–363; О последней судьбе человека и мира (De novissimis) // Там же. С. 164–211 (перезид.: Соч. К., 2003<sup>р</sup>. Т. 5. С. 257–316); О человеке // Там же. С. 93–163; О религии // Соч. СПб., 1907. К., 2000<sup>р</sup>. Т. 1. Ч. 1: О религии вообще. С. 23–120; Ч. 2: О религии откровенной. С. 121–174; Ч. 3: О религии христианской. С. 175–300; О Боге вообще как учредителе царства нравственного, или небесного // Соч. СПб., 1907. К., 2000<sup>р</sup>. Т. 2. Ч. 1: О Боге вообще. С. 7–104; Ч. 2: Учение о сотворении мира. С. 105–132; Ч. 3: О Промысле или Провидении. С. 133–148; Ч. 4: О существах высших человека, или О духах. С. 149–194; Иисус Христос — Искупитель человеческого рода // Соч. СПб., 1907. К., 2003<sup>р</sup>. Т. 5. С. 7–256.

Лит.: *Мацевич Л. С.* Из неизданных рукописей архиеп. Иннокентия // ТКДА. 1883. Т. 1. № 4. С. 652–662; *Ястребов М. Ф.* Высокопресвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия КДА // ТКДА. 1900. Т. 3. № 12. С. 522–566.

*Л. В. Литвинова*

**Иконография.** Два живописных портрета И., относящихся к киевскому периоду его служения, хранятся в собрании НКПМКЗ. На поясном портрете, вероятно происходящем из КДА, святитель изображен в рясе и черном клобуке, с панагией и наперсным крестом. Он представлен в сравнительно молодом возрасте, с длинными рыжеватыми волосами и бородой, в бытность его (судя по панагии с образом в.м. Варвары) епископом Чигиринским, викарием Киевской епархии, и настоятелем Златоверхого Михайловского монастыря в 1836–1841 гг. Небольшой по размерам портрет из бывш. собрания ЦАМ КДА выделяется камерным характером — И. в свободной позе, с непокрытой головой, в черной рясе, с панагией на груди. Он задумчиво сидит, подпирая голову рукой, за столом, на к-ром лежит Евангелие.

Сохранился поясной портрет И., написанный во время его недолгого пребывания на Вологодской кафедре, судя по оригинальному художественному решению, в 1841 г. или немного позднее (ВГИАХМЗ; из архиерейского дома). Святитель показан сидящим в кресле вполоборота вправо, в черной рясе (с синими обшлагами) и в клобуке, правая рука на подлокотнике кресла, в левой, с четками на запястье, — небольшая раскрытая книга. На груди — панагия с об-



разом Пресв. Богородицы, стоящей на полумесяце; представлены также награды: орден св. Анны 1-й степени со звездой и орден св. Владимира 3-й степени. У И. характерные широкие скулы, прямой нос, небольшие светлые глаза, густые волнистые волосы, лежащие на плечах, и окладистая, рыжеватая борода без проседи. На фоне более поздняя надпись: «Иннокентий Епископ Вологодский. 1841–1842». Ко времени служения И. в Харьковской епархии относится литография нач. 40-х гг. XIX в. (ГИМ): И. с книгой в левой руке, на груди – панagia и крест.

Два портрета И. (писанный маслом и акварельный) экспонировались в 1907 г. на выставке, посвященной свт. Филарету (Дроздову), митр. Московскому (Каталог выст. в память митр. Филарета по случаю 40-летия его кончины. М., 1907.



Свт. Иннокентий (Борисов),  
архиеп. Херсонский и Таврический.  
Литография П. Ф. Бореля.  
Сер. – 3-я четв. XIX в. (ЦАК МДА)

С. 11). В одном из залов Румянцевского музея в Москве была представлена галерея из 302 портретов-копий рус. деятелей, среди них имелось и графическое изображение И. Его портреты находились также в собраниях Д. Г. Бибилова, М. П. Погодина и др. (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 231, 241).

Известно неск. эстампов сер. – 3-й четв. XIX в. с изображением И. в сане архиепископа Херсонского, в т. ч. приложенных к изданиям его сочинений (Там же. Т. 2. Стб. 997–998). Литография П. Ф. Бореля была издана в мастерской А. Э. Мюнстера в С.-Петербурге (ЦАК МДА) с пометой: «Съ Фотогр. рисунка» – и с факсимиле автографа И. (см. также: Там же. Т. 4. Стб. 142; РГБ ОР. Ф. 213. К. 112. Ед. 10). Он представлен в небольшом повороте влево, в рясе и клобуке с крестом, с панагией на груди. Эстампы аналогичного извода (на панагии образ Спасителя) выполнены в Мос-

кве в мастерской К. Эргота (ЦАК МДА, см. вкл. в кн.: Избр. поучения 12 архипастырей Рус. Церкви, с их портретами. М., 1861), в С.-Петербурге в серии худож. листов В. Ф. Тимма (1857). Др. лист Бореля 60-х гг. XIX в. (ЦАК МДА) вышел из литографской мастерской А. И. Траншеля.

На с.-петербургской литографии И. Корелина по рис. А. Козлова, напечатанной в год смерти И. (1857, ЦАК МДА), он показан почти фронтально, по пояс, с четками в левой руке, внизу посвященные ему стихотворные строки («Твой взорь орлиный въ тайны духа...»). Подобный портрет (руки не изображены) исполнен по рис. Дейнерта в литографии В. Дарленга (редакция Российской военной хроники) и помещено в изд.: Портреты лиц, отличившихся заслугами и командовавших действующими частями в войне 1853, 1854, 1855 и 1856 гг. СПб., 1859. Тетр. 17 (экземпляр в собрании Нововалаамского монастыря в Финляндии). Наконец, еще один эстамп – погрудный образ с панагией и крестом – награвирован Л. А. Серяковым в Нишце для ж. «Русская старина» (1878, ЦАК МДА, РГБ; см.: Русские деятели в портретах, гравированных Л. Серяковым. СПб., 1882, 1886<sup>2</sup>). Скульптурный образ И. работы М. А. Чижова включен в группу просветителей в нижнем ярусе памятника «Тысячелетие России» в Новгороде (1862, автор проекта М. О. Микенин).

После канонизации И. на основе его портретов созданы иконописные образы в визант. и древнерус. стиле, напр. поясная икона святителя в саккосе, омофоре и митре, с благословляющей десницей, Евангелие в левой руке (до 2007, мастерская ПСТГУ; см.: Искусство Церкви: Факт-церк. художеств ПСТГУ: 1992–2007. М., 2007. С. 66). Др. поясной извод – И. в архиерейской мантии и клобуке – представлен в медальоне на фреске св. ворот Святогорской Успенской лавры на Украине (2006, иконописец А. Н. Солдатов). Иконы святителя получили особое распространение в епархиях, где он жил и служил.

Лит.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 997–998; Т. 4. Стб. 130, 142, 154, 231, 241, 295, 811; *Петров И. И.* Указатель Церк.-археол. музея при КДА. К., 1897<sup>2</sup>. С. 168; *Духовные светочи России*. С. 168–169. Кат. 151; Каталог збереження пам'яток Київського Церковно-археологічного музею, 1872–1922 рр. К., 2002. С. 43. № 88.

Я. Э. Зеленина, Е. В. Лопухина

**ИННОКЕНТИЙ** (Вениаминов Иван Евсеевич; 26.08.1797, с. Анга Верхоленинского у. Иркутской губ. – 31.03.1879, Москва), свт. (пам. 31 марта, 23 сент., 10 июня – в Соборе Сибирских святых, 5 окт. – в Соборе Московских святителей),

митр. Московский и Коломенский, миссионер. Род. в семье пономаря церкви с. Анга Евсевия Попова. В 6-летнем возрасте лишился отца и был отдан на воспитание дяде,



Свт. Иннокентий (Вениаминов).  
Икона. 70-е гг. XX в.  
Иконописец мон. Иулиания (Соколова)  
(ц. в честь иконы Божией Матери  
«Знамение», Москва)

диака Димитрию Попову. В 1806 г. переехал в Иркутск и через год поступил в семинарию, где учился до 1818 г. и был одним из лучших учеников. В 1814 г. ректор архим. Павел (Некрасов) присвоил юноше новую фамилию – Вениаминов в память о недавно скончавшемся Иркутском еп. *Вениамине (Багрянском)*. В 1817 г. Иван женился на дочери священника Е. И. Шаринной. В семье было 7 детей, один из которых стал впоследствии протоиереем (см. Г. И. *Вениаминов*). 13 мая 1817 г. рукоположен во диакона для служения в Благовещенской ц. Иркутска, 18 мая 1821 г. – во иерея к той же церкви. В 1818 г. назначен учителем 1-го класса церковноприходской школы, снискал расположение прихожан.

В 1823 г. Иркутский еп. *Михаил (Бурдуков)* получил предписание от Святейшего Синода отправить на Алеутские о-ва, входившие в состав владений России, миссионера для христ. просвещения местных жителей. Никто из местного духовенства не хотел ехать, предложение принял лишь священник Иоанн. 7 мая 1823 г. он вместе с семьей выехал из Иркутска. Путь пролегал по р. Лене, затем от Качуги до Якутска, на лошадях до Охотска, далее по Охотскому м. и Тихому океану до о-ва Баранова (Ситка). 29 июля 1824 г. священник Иоанн прибыл на о-в Уналашка. К моменту его

приезда многие алеуты были крещены, но не имели наставника. Вениаминов возвел на о-ве Уналашка деревянную ц. в честь Вознесения Господня, соорудил престол, иконостас, который покрыл позолотой. Ему помогали алеуты, обученные им плотничеству, столярному и кузнечному делу, каменной кладке. 29 июня 1826 г. освятил церковь и совершил в ней 1-ю литургию. Насадил на безлесном острове рощу (сохр., охраняется местными властями). В 1826–1833 гг. инспектировал свой приход (острова Уналашка, Прибылова и Лисьи), проводил пастырские беседы, крещения. В 1829 г. совершил 2 плавания на Аляску в сел. Нушагак, где проповедовал среди лисьевских алеутов. Для местных жителей свт. Иоанн открыл воскресные и церковноприходские школы, больницы, богадельни, сиротский дом, помогал строить удобные деревянные жилища.

Он отмечал в алеутском народе нек-рые качества, создававшие благодатную почву для усвоения христ. учения. В результате распространения Православия исчезали такие обычаи, как убийство престарелых родителей, алеуты отказывались от многоженства и беспорядочных половых связей, старались жить по новым нравственным правилам. Одним из слагаемых успеха проповеди пастыря было то, что он избегал насилия в вопросах веры: терпеливо ждал, когда местные жители добровольно изъявят желание креститься, не поощрял крещеных подарками. Свт. Иоанн считал важным сохранять национальную самобытность народов, не подчинять миссионерскую проповедь задаче русификации: «...надобно стараться вывесть дикаря из его грязной жизни; но, очищая нечистоту с его тела, надобно быть осторожным, чтобы не содрать с него и природной его кожи и тем не изуродовать его. Надобно выводить дикарей из мрака невежества на свет познаний, но осторожно, чтобы не ослепить их...» (Творения. 1888. Т. 3. С. 485).

Свт. Иоанн освоил алеутский язык, создал алеутский алфавит на кириллической основе, сформулировал основы грамматики. При помощи алеута И. Панькова перевел на алеутский язык «Начатки христианского учения, или Краткую священную историю, и Краткий катехизис» свт. *Филарета (Дроздова)*, митр. Мос-

ковского (книга изд. в С.-Петербурге в 1834 и стала 1-й опубликованной на алеутском языке). Перевел Евангелие от Матфея, наиболее употребительные молитвы и церковные песнопения, составил и в 1836 г. опубликовал 1-й алеутский букварь. Среди проповедей свт. Иоанна на Алеутских о-вах наиболее известны «Слово на день святителя Николая и тезоименитства государя императора Николая Павловича» (1827), «Слово в неделю Сыропустную и в день святителя Иннокен-



Свт. Иннокентий (Вениаминов) (справа), его сын свтц. *Гавриил* и внук *Евсевий*. Фотография. 1879 г.

тия» (1828), «Слово в великий пяток» (1836), «Слово в неделю пятую Святого поста» (1838) и др. Его главный катехизаторский труд «Указание пути в Царство Небесное» (1833) был сначала написан на алеутском языке и представлял собой огласительные беседы с алеутами; впоследствии переведен на рус. (выдержал более 50 изданий), якут., алтайский, шорский, монг. и др. языки и стал одним из лучших пособий для правосл. миссионеров.

За успешные пастырские труды свт. Иоанн в 1834 г. был награжден наперсным крестом и переведен на о-в Баранова в порт Новоархангельск — адм. центр Русской Америки. Совершал службы в ц. арх. Михаилла, собрал большие часы для колокольни. В 1834–1839 гг. проповедовал у колошей (тлинкитов), к-рые относились к Православию недоверчиво. В 1836–1837 гг. о-в Баранова был охвачен эпидемией оспы. Свт. Иоанн призывал тлинкитов делать прививки, чем не только спас, но и подвиг многих из них к обращению в Православие. На острове ор-

ганизовал неск. духовных училищ, больницу и сиротский дом. В 1836 г. совершил поездку в Калифорнию, в Форт-Росс, где служил в Троицкой часовне.

Приехав в Русскую Америку, свт. Иоанн занялся географическими, этнографическими и лингвистическими исследованиями, к-рые легли в основу ряда его трудов. Первое место среди них занимают фундаментальные 3-томные «Записки об островах Уналашкинского отдела», за к-рые автор в 1841 г. был награжден Демидовской премией. Исследование содержит материал по истории, этнографии, лингвистике, минералогии, флоре и фауне Алеутских о-вов, а также архипелага Александра. Из материалов трехтомника сложились отдельные очерки «Население русских владений в Америке и разделение его», «Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на северо-западном берегу Америки», «Способности и браки алеутов» и др. Свт. Иоанн выдвинул гипотезу, что алеуты были первым народом, населявшим Алеутские о-ва, и пришли туда из Азии. Путем опросов собрал данные о первых рус. поселениях на островах, привел статистические сведения о рус., креольском и об аборигенном населении Русской Америки. Отметил существенные сдвиги в материальной и духовной культуре алеутов и тлинкитов, вызванные рус. влиянием. Писатель И. А. Гончаров отзывался о «Записках...»: «...прочтя эти материалы, не пожелаешь никакой другой истории молодого и малоизвестного края. Нет недостатка ни в полноте, ни в отчетливости по всем частям знания: этнографии, географии, топографии, натуральной истории; но всего более обращено внимания на состояние церкви между обращенными... Книга эта еще замечательна тем, что написана прекрасным, легким и живым языком» (Гончаров. 1986. С. 533). К др. крупным научным трудам свт. Иоанна относятся «Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка» (в 1836 г. была послана в С.-Петербургскую АН; удостоилась положительной рецензии востоковеда Я. И. Шмидта и получила поощрительную премию АН) и «Замечания о колошенском и кадьякском языках и отчасти о прочих российско-американских, с присовокуплением российско-колошенского словаря». Свт. Иоанн пер-

вым исследовал неизвестные лингвистике языки, изучил их грамматику. Его анализ показал, что алеутский язык сильно отличается от языков амер. индейцев и имеет родство с эскимосскими языками («языками гренландского корня»), в XX в. этот факт стал общепризнанным.

8 нояб. 1838 г. свящ. Иоанн отправился в С.-Петербург, чтобы ходатайствовать перед Синодом об организации в Сев. Америке постоянной миссии и о разрешении печатать собственные переводы священных книг на алеутский язык. В столице в июне 1839 г. был принят Новгородским и С.-Петербургским митр. *Серафимом (Глаголевским)* и обер-прокурором Святейшего Синода гр. Н. А. *Протасовым*, к-рому представил «Обзорение православной церкви в Российских поселениях в Америке, с своим мнением об улучшении состояния оной». В «Обзорении...» свящ. Иоанн предлагал учредить в Сев. Америке постоянную миссию, увеличить количество церквей и численность причта, изменить условия работы и оплаты труда миссионеров-священников. Ввиду отдаленности территории от епархиального центра (Иркутска) он настаивал на расширении властных полномочий благочинного, чтобы тот мог перемещать священников в зависимости от нужд епархии, за недостойное поведение наказывать вплоть до запрещения в священнослужении и высылки без предварительного донесения епархиальному начальству. Свящ. Иоанн поехал для сбора пожертвований в Москву, где познакомился со свт. Филаретом (Дроздовым), с прот. И. Н. *Рождественским*, с представителями фамилий Шереметевых, Свербеевых, Чаадаевых, с благотворительницей Т. Б. *Потёмкиной*, с К. С. *Аксаковым* и А. С. *Хомяковым*. В Москве свящ. Иоанн занимался публикацией своих научных трудов и переводов. В 1839–1840 гг. вышли из печати «Краткий христианский катехизис» и Евангелие от Матфея на алеутском языке, а также «Указание пути в Царствие Небесное» и др.

25 дек. 1839 г. в С.-Петербурге Вениаминов был возведен в сан протоиерея. В нач. 1840 г. получил известие о кончине супруги в Иркутске. 30 апр. 1840 г. Синод по его записке вынес определение об образовании постоянной миссии в Сев. Америке и об «учреждении благочинническо-



Свт. Иннокентий (Вениаминов), еп. Камчатский. Портрет. 1841 г. Воспроизведение в кн. «Письма о духовной жизни». М., 2009

го ведомства над местным духовенством». Прот. Иоанну поручалось составить и представить Синоду особую инструкцию, определяющую права и обязанности духовенства в Сев. Америке. Исполняя это поручение, он в сент. 1840 г. написал «Наставление священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководства обращенных в христианскую веру» (утверждено указом Синода от 10 янв. 1841). «Наставление...» стало инструкцией для мн. поколений православных миссионеров. Прот. Иоанн требовал от них твердой веры и любви к обращаемым, смиренности и кротости в беседах и проповедях, дружелюбного отношения к тем, кто не желают принять Крещение. Он указывал: «...догматов веры и сущности деятельного учения держаться надлежит так твердо, чтобы ничего противного им не говорить и не допускать, хотя бы угрожала тебе явная смерть. Но снисхожденье новообращающимся, яко младенцам в вере, в рассуждении некоторых недостатков обрядовых необходимо надлежит оказывать, частью в ожидании утверждения их в вере и в жизни» (Избранные труды свт. *Иннокентия*. 1997. С. 171).

Митр. Филарет (Дроздов) убедил прот. Иоанна принять постриг. 29 нояб. 1840 г. в ц. прип. Сергия на Троицком подворье в Москве митр. Филарет постриг его в монашество с именем Иннокентий в честь Иркутского свт. *Иннокентия (Кульчицкого)*; 30 нояб. в той же церкви возвел

его в сан архимандрита. 1 дек. 1840 г. состоялась аудиенция И. у имп. Николая I, который сообщил, что утвердил постановление Синода от 29 нояб. 1840 г. об учреждении отдельной Камчатской епархии и решил по представлению Синода назначить И. епископом Камчатским, Курильским и Алеутским. 13 дек. состоялось наречение, а 15 дек. в Казанском соборе С.-Петербурга прошла хиротония, которую возглавил митр., экзарх Грузии *Иона (Василевский)*. 10 янв. 1841 г. И. выехал в Москву, 30 янв. побывал в *Троице-Сергиевой лавре*, МДА, где убедил некоторых студентов поехать в Америку, познакомился с инспектором академии архим. *Евсеем (Орлинским; вполс. архиепископ Могилевский)*. По пути в Америку останавливался во Владимире, в Н. Новгороде, Казани, Перми, Екатеринбурге, Томске, Тобольске, Иркутске, Якутске, служил в соборах, знакомился с местными епископами, духовенством и мирянами. 27 сент. 1841 г. прибыл на о-в Баранова в Новоархангельск, ставший центром новой епархии.

Миссионерская и просветительская деятельность И. распространялась на народы Аляски и Алеутских о-вов, а также Вост. Сибири и Дальн. Востока: якутов, тунгусов (эвенков), чукчей, камчадалов, коряков и др. В 1842 г. по его инициативе на р. Нушагак на Аляске была основана Нушагакская миссия с центром в Ново-Александровском редуте под рук. его зятя, свящ. Илии Петелина. В 1843 г. направил свящ. Романа Верещагина на р. Анадырь для миссионерской работы среди чукчей, т. о. было положено начало деятельности Анадырской миссии. В 1844 г. основал Куикпакскую миссию в междуречье Куикпака (Юкона) и Кускокуима среди юпиков и атабасков, во главе поставил свящ. прав. Иакова Нецветова. В 1845 г. И. поддержал деятельность основанной в 1841 г. Кенайской миссии, отправив на п-ов Кенай иером. Николая, приглашенного им в Америку из Вифанской ДС. Об успешной деятельности образованных им миссий И. сообщил митр. Филарету в письме от 22 июля 1847 г.: «...посильные действия и труды наших миссионеров Господь благословляет видимыми успехами. В 1845 г. и половине 1846 г. окрещены тысяча человек. В том числе более ста чукчей азиатских (в Анадырске). Самое большое число обращено в Квихпакской

миссии (298 душ), и осталось много оглашенных» (*Барсуков*, 1883. С. 238).

Необходимость личного участия в делах миссий и приходов побуждала И. отправляться в далекие рискованные путешествия по Камчатскому краю и Вост. Сибири. В 1842–1843 гг. он объехал всю епархию. Выехал из Новоархангельска 8 мая 1842 г., в пути побывал на о-вах Уналашка, Еловый (ныне Спрус), Атка, Унга, Прибылова и Беринга. 19 авг. прибыл в Петропавловск (ныне Петропавловск-Камчатский), где служил в соборе св. апостолов Петра и Павла, 17 сент. освятил в нем придельный храм. Затем совершил переход через Чукотку до Охотска на собаках и оленях. Занимался устройством епархиальных дел, организацией миссий среди местных народов. Преодолев более 5 тыс. верст, 6 сент. 1843 г. вернулся на о-в Баранова. Результаты поездки отразились в путевом журнале И., представленном им в Синод. В нем были охарактеризованы особенности усвоения Православия местными жителями, а также определены задачи миссии: утверждение благочестия в пастве, повторное обращение отпавших от Православия, просвещение язычников.

В 1845–1846 гг. И. осуществил 2-е путешествие по Камчатской епархии, 2 июня 1845 г. прибыл в Петропавловск. 1 дек. того же года открыл в Новоархангельске ДС на базе ДУ вместо закрытой им ранее семинарии в Петропавловске. В ДС обучались креолы и туземцы. Как и основанная И. в 1843 г. миссионерская школа в Новоархангельске, она послужила укреплению Православия среди алеутов, тлинкитов и креолов, населявших Аляску и примыкавшие к ней острова. 2 июля 1845 г. он писал обер-прокурору Протасову, что задачей просвещения должно стать укоренение прежде всего благочестия и нравственности среди детей: «Измерение просвещения народного числом грамотеев, кажется, очень может быть ошибочно, потому что грамотность без нравственности у простого народа есть то же, что нож у своеговольного ребенка. Кто, большею частью, причиной различных расколов? — Безнравственные грамотен. И, следовательно, кто опаснее для спокойствия Отечества? — Безнравственные грамотен» (*Избранные труды свт. Иннокентия*, 1997. С. 202). И. считал необходимым обучение детей при церквях и возложение пре-

подавания на священников под надзором благочинных и архиереев.

С мая 1846 по авг. 1847 г. И. путешествовал по Камчатке и Охотской обл. с длительной остановкой в Аяне, занимался осмотром и строительством церквей и часовен, рассматривал донесения от миссионеров Кенайской и Куикпакской миссий. К 1848 г. под наблюдением И. был возведен новый, 3-престольный кафедральный собор арх. Михаила в Новоархангельске; в 1841–1850 гг. построены церковь в архиерейском доме и церковь для тлинкитов в Новоархангельске, храмы в Кенае, Нушагаке и Куикпаке. В мае 1849 — апр. 1850 г. И. совершил 4-е путешествие для обозрения Камчатской епархии, об обстоятельствах и о результатах к-рого доложил Синоду в отчете от 5 мая 1850 г. Святитель предлагал открыть новые миссии для тлинкитов и чукчей, присылать миссионеров, выделять больше средств, оказать помощь в устройении мон-ря и правосл. братства на Камчатке, увеличить оклады клирикам камчатских и охотских церквей. Указывал на недостаток церквей на Камчатке, а также больниц и богаделен при церквях, отмечал увеличение правосл. паствы в епархии (с 16 268 чел. в 1841 до 23 130 чел. в 1849). И. посылал миссионеров на Курильские о-ва: в 1849 г. — свящ. Никиту Омфорского, в 1850 г. — иером. Сергия, к-рый через год доложил о массовом крещении курильцев.

21 апр. 1850 г. указом Синода за успешную миссионерскую деятельность И. был возведен в сан архиепископа. В ходе путешествия по Камчатке в авг. 1850 — апр. 1851 г. учредил Гижигинскую миссию во главе со свящ. Львом Поповым. С янв. по май 1852 г. неофициально был в Якутске, ознакомился с положением церковных дел в Якутской обл., которая готовилась к переводу из Иркутской епархии в Камчатскую. 9 мая 1852 г. в Якутске освятил средний придел новой, каменной ц. в честь Казанской иконы Божией Матери и свт. Николая Чудотворца. По итогам поездки 5 июня 1852 г. подал на имя ген.-губернатора Вост. Сибири Н. Н. Муравьева-Амурского «Записку о разных предметах, касающихся церквей и причтов по Якутской области», в к-рой предлагал увеличить штаты причтов, перевести на якутский язык священные книги. Указом Николая I от 26 июля 1852 г.

Якутская обл. была присоединена к Камчатской епархии. 26 дек. того же года Синод распорядился о переводе архиерейской кафедры и семинарии из Новоархангельска в Якутск.

11 сент. 1853 г. И. прибыл на место новой резиденции в Якутск, вступил в управление Спасским мон-рем. И. стремился обновить и украсить цер-



Свт. Иннокентий (Вениаминов), еп. Камчатский. Литография. 40-е гг. XIX в. (НК ПИКЗ)

кви, повысить содержание причту, помогать бедным священно- и церковнослужителям и мирянам. Учредил Комитет для перевода лит-ры на якут. и тунгусский (эвенк.) языки под председательством свящ. Дмитрия Хитрова (впосл. Уфимский еп. *Дионисий*). В 1857–1858 гг. под наблюдением И. и прот. Д. Хитрова по благословению Синода в Московской Синодальной типографии были изданы 8 книг на якут. языке, в т. ч. Евангелие, «Краткая грамматика якутского языка» прот. Д. Хитрова, труд И. «Указание пути в Царствие Небесное». Книги были привезены в Якутию для распространения, часть из них пополнила б-ку Троицкого кафедрального собора Якутска.

В янв.—февр. 1854 г. И. совершил инспекторскую поездку по Якутской обл., проехав ок. 4 тыс. верст для обозрения церквей и приходов. В апр.—мае того же года участвовал в 1-м плавании по р. Амур, в котором его сопровождал сын свящ.-миссионер Г. Вениаминов. В июле 1855 г., в ходе Крымской войны, в Аяне И. совершил молебен о даровании победы над неприятелем, подвергся кратковременному аресту английскими офицерами. По ходатайству святителя с 1855 г. Синод разрешил проведение массовых крещений в Яку-

тии и строительство часовен в Камчатской епархии. 11 февр. 1856 г. И. отправился во 2-ю миссионерскую поездку по Амуру. Архиерея сопровождали военный губернатор Забайкальской обл. М. С. Корсаков и Муравьев-Амурский. Миссионеры побывали в кит. г. Айгунь. Итогом поездки стала подробная записка И. «Нечто об Амуре» (1856), в к-рой он обосновывал цели занятия берега Амура Россией: отдаленную — использование пространств побережья для колонизации русскими этих земель — и ближайшую — обеспечение выгодных путей торговли по Амуру, открывавших возможность для снабжения Камчатки и Приморья дешевым хлебом. И. отмечал удобство Амура для судоходства, определял места предполагаемого заселения территорий и способы его проведения. 22 янв. 1857 г. в письме министру народного просвещения А. С. Норову И. обосновал идею создания Сибирского ун-та в Иркутске с целью подготовки людей для службы в Сибири. В годы службы в Якутске общался с Гончаровым, оставившим воспоминания о встречах с И. в кн. «Фрегат «Паллада»», и с кн. П. А. Кропоткиным. Гончаров называл И. «величайшим патриотом».

В авг. 1857 — янв. 1858 г. И. присутствовал на заседаниях Синода в С.-Петербурге. Добился одобрения проектов переноса кафедры Камчатской епархии из Якутска на Амур и учреждения новых вик-ств. Указом имп. Александра II от 11 янв. 1858 г. были учреждены 2 вик-ства Камчатской епархии — в Якутске и Новоархангельске. 29 марта 1859 г. в иркутском Воскресенском храме И. участвовал в хиротонии архим. Петра (Екатериновского) во епископа Новоархангельского, а 6 марта 1860 г. — архим. Павла (Попова) во епископа Якутского. 9 мая 1858 г. вместе с Муравьевым-Амурским в казначей ст-це Усть-Зейской заложил ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы. По инициативе И. Усть-Зейская ст-ца была переименована в Благовещенск, это стало началом основания города. 16 мая того же года между Россией и Китаем был заключен Айгунский договор, согласно которому земли Амурского края переходили к России. По этому поводу 18 мая в Благовещенске И. отслужил благодарственный молебен. В речи, обращенной к Муравьеву-Амурскому, отметил значение



Свт. Иннокентий (Вениаминов), митр. Московский и Коломенский. Литография. 1868 г. (ГИМ)

присоединения края как для России, так и для правосл. Церкви. 22 июня в Мариинском poste И. освятил 1-й правосл. храм на берегах Амура. Отныне умножение церквей и приходов, обустройство прихода на Амуре стали одной из его главных забот. В 1859 г. открыл 5 приходов на Амуре, направил туда священников, руководил работами по переносу архиерейской кафедры в Благовещенск. 19 июля 1859 г. в Троицком соборе Якутска И. совершил 1-ю литургию на якутском языке. По отзывам современников, это событие имело чрезвычайное значение для жизни края. Участвовал в разработке Пекинского договора, подписанного 2 нояб. 1860 г. и закрепившего за Россией Уссурийский край. В сент. 1861 г. вместе с начальником рус. эскадры на Дальн. Востоке контр-адмиралом И. Ф. Лихачевым посетил порт Хакодате в Японии, общался с начальником Японской духовной православной миссии архим. равноап. Николаем (Касаткиным; вполн. архиешкоп Японский). В 1862 г. прибыл в Благовещенск — свою новую резиденцию.

К нач. 1859 г. И. и Муравьевым-Амурским были совместно разработаны и утверждены «Правила об обеспечении духовенства в Амурской и Приморской областях». Их появление было вызвано пониманием И. общего нестроения приходской жизни: ослабления духовно-нравственной связи между пастырями и пасомыми, формального исполнения обязанностей первыми и равнодушия последних к содержанию духовенства. «Правила...» вносили

серьезные преобразования в строй церковноприходской жизни региона, вводили новые самоуправляющиеся орг-ции — всесословные церковные советы, в задачи к-рых входили удовлетворение всех нужд церквей и причта, обеспечение священно- и церковнослужителей. На советы возлагались широкие просветительные и благотворительные функции в приходе, И. считал их необходимыми для устройства гражданского быта в крае. По одобрении Синодом 23 дек. 1859 г. «Правила...» были утверждены Александром II. Инициатива Синода в распространении их на все епархии империи (кроме западных) была отклонена светскими властями. Нек-рые идеи «Правил...» отразились в положении «О приходских попечительствах при православных церквях» от 2 авг. 1864 г. Но в отличие от «Правил...», оставлявших всю церковную кассу в ведении церковных советов, положение предусматривало изъятие основной части церковных доходов в пользу консисторий и Синода. В Камчатской епархии «Правила...» не привели к ожидаемому подъему церковноприходской жизни. Единственный церковный совет был ненадолго открыт в Благовещенске. Распоряжения об открытии советов в Николаевске (ныне Николаевск-на-Амуре) и др. местах выполнены не были. В прошениях в Синод И. предлагал главным источником строительства церквей сделать казенные ассигнования ввиду пассивности и бедности прихожан. Благоклонно отзывался о кн. «Описание сельского духовенства» (Лпц., 1858) свящ. И. С. Беллюстина, считал, что «в ней правды много». И. поддерживал реформаторские начинания правительства Александра II, в т. ч. отмену крепостного права, призывал уменьшить влияние светской бюрократии на дела церковного управления, укрепить авторитет архиереев и усилить их власть, оживить приходскую жизнь. Положительно оценил факт продажи США русских владений в Америке, видел в этом путь Провидения к утверждению Православия в Америке и предлагал провести ряд неотложных мер по устройству там правосл. Церкви.

4 апр. 1865 г. И. был назначен членом Синода. После кончины митр. Филарета 5 янв. 1868 г. указом Александра II И. был назначен митрополитом Московским и Коломенским. Прибыл в Москву 25 мая того же

года. Стилль управления епархией И. отличался открытостью, доступностью, простотой обращения, мягкостью и терпимостью по отношению к людям, стремлением дать простор их творчеству и инициативе. Святитель окружил себя талантливыми помощниками, среди них — викарный еп. Дмитровский *Леонид (Краснопевков)*, ректор МДА прот. Александр *Горский*, прот. Алексей Ключарёв (впосл. Харьковский архиеп. *Амвросий*), архим. *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев)*; впосл. епископ Угличский), священники Александр *Иванцов-Платонов*, Платон Капустин и др. Среди светских сотрудников И. были губернатор Москвы кн. В. А. Долгоруков, гос. деятель П. Н. *Батюшков* и кн. В. А. Черкасский, писатели И. С. *Аксаков* и Д. Ф. *Самарин*, историки С. М. *Соловьёв* и М. П. *Погодин*, предприниматели Ф. В. Чижов, П. В. *Щанов*, В. М. Бостанжоглю, И. И. Четвериков. Выдающаяся работоспособность, исключительная память, талант администратора позволяли И. до последних месяцев жизни, несмотря на прогрессирующую потерю зрения, оставаться действующим митрополитом, держать одновременно под контролем множество разнообразных дел, о чем свидетельствуют выявленные в архивах тысячи его собственноручных резолюций.

Главная идея, которую И. пытался реализовать в последний период служения, — восстановление соборного устройства Русской Церкви, наиболее отвечающего правилам апостолов и св. отцов. Синод он планировал разгрузить от мелких дел и занять его прежде всего подготовкой достойных священнослужителей. Еп. Леонид писал, что «владыка очень скорбно говорил о том, что церковь не имеет самостоятельности, что у членов Синода подвязаны крылья и что нет никакого попечения о ее делах» (Свт. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, и его наследие. 2000. С. 4). Он пытался отстаивать свой план во время 1-го приезда в С.-Петербург в сане митрополита (нояб. 1868 — апр. 1869), но не встретил поддержки светской бюрократии. 17 янв. 1869 г. состоялась аудиенция И. у Александра II, в ходе которой святитель рассказал о нуждах епархии и поставил вопрос о соборном устройстве Церкви. Однако император не дал хода соборной реформе. Разработке теоретических

вопросов реформы церковного управления были посвящены составленные И. в С.-Петербурге записки «О порядке избрания и испытания лиц, назначаемых на епископскую кафедру» и «О разделении епархий на округа». В др. записке — «О порядке избрания и испытания лиц на священнические места» И. предложил расширить возможности получения вакансий лицам из духовного сословия и вместе с тем ужесточить испытания для кандидатов в священники с целью предотвращения попадания в духовную среду безнравственных и случайных людей. В 1869 г. пытался также реализовать проект введения общежития во всех монахах России, но не был поддержан членами Синода, к-рые ограничились рекомендацией переводить обители на общежительный устав.

И. регулярно участвовал в богослужениях в храмах столицы, в московских крестных ходах в дни главных церковных праздников. Освятил неск. церквей и приделных храмов в епархии, в т. ч. в здании московской городской больницы на Калужской ул., при Владычно-Покровской общине сестер милосердия, Воскресенскую ц. в *Новоиерусалимском в честь Воскресения Христова мон-ре*, ц. в честь Преображения Господня в Наливках и др. Святитель активно содействовал обустройству храма Христа Спасителя: при нем было окончено оштукатуривание здания, облицованы стены, созданы главный иконостас и малые иконостасы для приделов св. Александра Невского и свт. Николая Чудотворца, устроены мраморные киоты в приделных алтарях и др. В ведении И. было определение священных изображений для росписи храма. Указания святителя также легли в основу плана внутреннего устройства главного алтаря. 9 мая 1876 г. принял участие в закладке алтаря, окропил св. водой место престола и совершил молебен. И. ходатайствовал в Синоде о придании храму статуса кафедрального собора (что было реализовано после его смерти в 1880).

В новых уставах духовных семинарий и духовных уч-щ, утвержденных 14 мая 1867 г., И. видел «семя анархии в Церкви»: умаление власти епархиального архиерея, введение выборного начала и установление преобладающего светского элемента в ущерб духовному. 9 апр. и

3 мая 1869 г. отправил 2 докладные записки с критикой уставов обер-прокурору Синода Д. А. *Толстому*. На фоне распространения материалистических и позитивистских учений И. считал необходимой правильную постановку духовного образования, целью к-рого должна стать подготовка не ученых, а благочестивых пас-



Свт. Иннокентий (Вениаминов), митр. Московский и Коломенский. Портрет. Посл. треть XIX в. (Московское ЕУ)

тырей. Решительно настаивал на усилении позиций духовенства и епископата в учебном процессе и на воспитании благочестия в студентах семинарий и училищ. 6 мая 1869 г. замечания И. были отвергнуты Синодом. Духовно-учебные заведения Московской епархии пользовались большой заботой и вниманием святителя. В МДС на средства кафедры он устроил параллельные классы, отремонтировал актовй зал. В 1873 г. И. основал Московское епархиальное уч-ще иконописания и ремесел, относящихся к украшению храмов, для бедных детей и сирот близ ц. в честь иконы «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке. В 1875 г. старый Филаретовский дом призрения был преобразован им в Филаретовское жен. училище для бедных дочерей духовенства. Для пополнения доходов по духовно-учебной части взимались специальные процентные сборы с церковью епархии, выплачивались стипендии и пособия бедным ученикам. Благотельным было попечение И. над МДА. Несмотря на неполное согласие с положениями нового устава духовных академий (1869), И. способствовал его проведению в жизнь. После отмены в

МДА естественнаучных дисциплин он учредил в 1869 г. кафедру естественнаучной апологетики во главе с проф. Д. Ф. *Голубинским*, хлопотал о пенсиях и дополнительных пособиях преподавателям академии. В 1869 г. освятил первую академическую церковь в зале МДА. И. разрабатывал план преобразования духовно-судебного дела, в записке «Мысли о церковном суде» (1873) предлагал наделить архиереев всей полнотой судебной и адм. власти над причтами во вверенных им епархиях, однако проектируемая реформа не состоялась.

Во время служения в Москве И. активно занимался благотворительностью. В 70-х гг. XIX в. были основаны благотворительные учреждения в с. Остров Подольского у. (богадельня, больница и училище для бедных духовного звания) при *Узрешском во имя свт. Николая мон-ре* под рук. прот. П. Капустина и архим. прп. *Пимена (Мясникова)*, Владычно-Покровская община сестер милосердия под началом игум. Митрофании (Розен), противораскольническое братство свт. Петра митрополита, братство равноап. Марии Магдалины, к-рое покровительствовало множеству жен. учебных заведений Московской епархии, приходские попечительства при московских церквах. Митрополит прилагал усилия по созданию эмеритальной кассы для духовенства. Его забота о духовенстве выражалась и в помощи при покупке домов для причта, в приобретении и сдаче в аренду церковных земель, в хлопотах о назначении пенсий и пособий заштатным священно- и церковнослужителям. И. часто ездил по мон-рям епархии, любимым местом его посещения стала Троице-Сергиева лавра. Он заботился о ее монахах, устраивал бесплатные столовые и гостиницы для приходящих бедных богомольцев, безуспешно пытался добиться освобождения принадлежащих ей торговых заведений от налогов.

И. обратил внимание на ошибки в некоторых изданиях Синодальной типографии. По его инициативе в 1869 г. был учрежден возглавляемый им Комитет для пересмотра слав. текста Евангелия, Апостола, Следованной Псалтири, Требника и Часослова. Материалы работы комитета передавались в Синод. И. много сделал для московской паствы как просветитель. При его под-



Свт. Иннокентий (Вениаминов), митр. Московский и Коломенский. Икона. Нач. XXI в. (частное собрание)

держке в 1869 г. была основана 1-я газета московского духовенства «*Московские епархиальные ведомости*». И. наладил периодические выпуски изданий *Общества любителей духовного просвещения* — «*Чтений в Обществе любителей духовного просвещения*» и «*Воскресных бесед*». При И. б-ка об-ва впервые стала публичной, были открыты собственная типография общества и типографская школа, работали народные читальни, созданы 2 новых отдела об-ва: по распространению духовно-нравственных книг и иконоведению. И. организовал издание в Троице-Сергиевой лавре «*Троицких листков*» для народа, которые начали выходить в 1879 г.

Назначение И. на Московскую кафедру создало благоприятные условия для дальнейшего развития миссионерского дела в России. Еще 10 мая 1848 г. в письме Норову он высказал идею создания Миссионерского общества в России, подобного Миссионерскому обществу в Англии, для распространения и утверждения христианства на территории проживания подвластных народов. В 1869 г. вместо малоуспешного Миссионерского об-ва (в С.-Петербурге) И. основал *Православное миссионерское общество* (ПМО) (открыто 25 янв. 1870) с центром в Москве и стал его председателем. Привлек к сотрудничеству представителей деловых кругов, московского ученого духовенства и светской интеллигенции. Под руководством И. была создана разветвленная сеть местных комитетов ПМО, охватив-

шая к концу его жизни более половины епархий в России. Под контролем И. оказывалась помощь как духовным миссиям (Алтайской, Иркутской, Забайкальской), так и действующим миссионерам (М. И. Кабановой, Н. П. Григоровскому, И. Я. Яковлеву и др.). Влияние ПМО было распространено не только на Сибирь и Дальн. Восток, но и на Кавказский край (1878), в его попечение была отдана Японская духовная миссия (1875). Общество содействовало *Гурия Казанского свт. братству* в открытии миссионерского приюта в Казани и Переводческой комиссии. В 1874 г. И. основал периодический орган ПМО ж. «*Миссионер*». *Московский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь* при И. стал центром подготовки миссионеров. При мон-ре И. создал переводческий и издательский отделы, миссионерский архив и библиотеку, а также 1-й в России Миссионерский ин-т (1870). С 1873 г. по инициативе И. ежегодно в Неделю Православия во всех храмах империи проводились проповеди о миссионерском деле. По ходатайству святителя были введены дополнительные надбавки к годовому жалованью миссионеров за каждые 5 лет службы. В 1877 г. И. положил начало строительству миссионерской Боголюбской часовни в Москве (открылась в 1880). По предложению И. были сняты некоторые существовавшие ранее законодательные ограничения при крещении язычников (в 1880).

Будучи митрополитом Московским, И. не оставлял своим вниманием и бывшую паству. В 1870 г. благодаря его ходатайству были учреждены самостоятельные епархии: Якутская и Вилюйская (ее 1-м епископом стал свт. Дионисий (Хитров)) и Алеутская и Аляскинская (кафедру занял еп. *Иоанн (Митропольский)*). И. занимался определением штата Алеутской епархии, избранием лиц для служения в Америке. Содействовал созданию в Москве часовни *Русского вчм. Пантелеимона мон-ря*, открывшейся 11 февр. 1873 г. Сотрудничал с Московским слав. комитетом в деле помощи правосл. народам Османской империи, опекал студентов-славян в МДА, содействовал созданию в 1873 г. Сербского подворья в Москве, устройению приюта для девочек-славянок при *московском во имя прп. Алексия, человека Божия, мон-ре*. Во время русско-тур.



войны 23 апр. 1877 г. в Успенском соборе Московского Кремля И. благословил отправляющегося в действующую армию Александра II на победу над врагом. В дальнейшем служил молебны по случаю успехов рус. войск, организовывал жертвоприношения московского духовенства на нужды армии. По инициативе И. было создано Николаевское попечительство для пособия нуждающимся семействам воинов при братстве равноап. Марии Магдалины, а при Угрешском мон-ре устроена лечебница для раненых воинов. В конце жизни И. хлопотал о назначении 1-го епископа в Японию, им стал равноап. Николай (Касаткин) в 1880 г.

И. был награжден орденами св. Анны 3-й (1835) и 2-й (1840) степени, св. Александра Невского (1856) и алмазными знаками к нему (1862), св. Владимира 1-й степени (1867), св. Андрея Первозванного (1872). В 1846 г. избран членом-сотрудником, а в 1869 г. — почетным членом Русского географического общества, в 1868 г. — почетным членом Московского ун-та, в 1869 г. — почетным попечителем Об-ва любителей духовного просвещения и почетным членом Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Среди близких знакомых святителя были ученые, мореплаватели, первопроходцы Ф. П. Литке, Г. И. Невельской, К. Т. Хлебников, В. С. Завойко, Ф. П. Врангель и др.

5 апр. 1879 г. И. был погребен рядом с могилой свт. Филарета (Дроздова) в ц. во имя св. Филарета Милостивого Троице-Сергиевой лавры. И. завещал не говорить на похоронах хвалебных слов, а произнести лишь общее поучение на любимые им слова: «От Господа стопы человеку исправляются» (ср.: Пс 36. 23). Еп. Амвросий (Ключарев) при отпевании И. произнес яркую проповедь на этот стих (см.: Московские ЕВ. 1879. № 16. С. 128–130; ЖМП. 1979. № 3. С. 30–33). В советский период потомки И. подверглись политическим репрессиям. Внук святителя, прот. домовой церкви Аничкова дворца Иоанн Вениаминов, в нач. 20-х гг. XX в. был отправлен в ссылку в г. Кашин. Правнук И. И. Вениаминов был расстрелян в 1937 г., другой правнук — С. И. Вениаминов — в 1938 г. В 20-х гг. XX в. могилы И. и свт. Филарета были вскрыты, останки перезахоронены на террито-

рии лавры. В марте 1974 г. Свящ. Синод Православной Церкви в Америке обратился к Свящ. Синоду РПЦ с просьбой о канонизации И. 6 окт. 1977 г. определением Свящ. Синода РПЦ И. был причислен к лику святых. Составлена служба святителю (см.: Минея (МП). Март. Ч. 2. С. 322–339). Его мощи были обретенны и идентифицированы 12–13 окт. 1994 г. археологом С. А. Беляевым, помещены в Духовской ц. Троице-Сергиевой лавры, после освидетельствования положены в раку в Успенском соборе лавры (см.: ЖМП. 1996. № 12. С. 57–67).

В 1995 г. по благословию Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* в Москве было создано братство во имя свт. Иннокентия Московского при ц. прор. Илии в Черкизове. После прекращения его деятельности в 2002 г. в Москве было основано Свято-Иннокентиевское братство при ц. во имя вмц. Екатерины на Московском подворье Православной Церкви в Америке. По решению Свящ. Синода 1997 год был объявлен в РПЦ годом И., в России было широко отмечено 200-летие со дня его рождения. Торжества состоялись во всех епархиях, областях и храмах, к-рые были связаны с пастырской деятельностью святителя, совершены богослужения, крестные ходы, ему посвящены престолы храмов и часовни, в честь И. названы несколько улиц и площадей, проведены научно-богословские конференции, семинары и чтения. Наиболее масштабными были мероприятия в Иркутске, Якутске, Петропавловске-Камчатском и Москве. К юбилею было приурочено учреждение новых наград РПЦ — ордена и медали во имя свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского, вручаемых за миссионерские заслуги. Фонд народов Севера и портретная галерея «Скрижали Камчатки» учредили премию «Просветитель» им. И. В Благовещенске был установлен памятник И. В 1997–2005 гг. был построен храм свт. Иннокентия в Бескудникове (Москва) (освящен 15 сент. 2005). В 2007 г. на родине И., в с. Анга, открылся дом-музей святителя, там же был заложен храм во имя свт. Иннокентия. В 2009 г. по сохранившимся чертежам восстановился сгоревший в результате пожара дом свт. Иннокентия в Черкизове (Москва), где находилась загородная резиденция владыки. Со-

хранением наследия И. и памятных мест, связанных с его именем в Москве и др. городах России, занимались, в частности, историко-просветительное об-во «Русская Америка», Центр североамер. исследований ИВИ РАН, а также архим. *Иннокентий (Провсирнин)*.

1997 год был объявлен годом И. в Православной Церкви в Америке, а также в шт. Аляска, юбилей отмечался под эгидой ЮНЕСКО. В отреставрированной на деньги Правительства США ц. арх. Михаила в Ситке (Новоархангельске) создан историко-культурный заповедник — Дом рус. епископа, в честь И. названа вершина Алеутского хребта на Аляске (2507 м) — вулкан Вениаминова. Арх.: АВП РИ. Ф. 340. Оп. 874; РНБ ОР. Ф. 314; РГБ ОР. Ф. 149. К. 2. Д. 3, 5, 6; К. 4. Д. 25, 47; К. 8. Д. 2; К. 9. Д. 1; ОПИ ГИМ. Ф. 194. Д. 2–5; ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 526. Д. 919; Оп. 744. Д. 22, 1368, 1406, 1408, 1457, 1458; Оп. 746. Д. 1159, 1169; Ф. 229. Оп. 2. Д. 1232, 1245; Оп. 3. Д. 4, 18, 28, 113; РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 1487, 1512, 1515; Ф. 797. Оп. 39. Отд. 1. Ст. 2. Д. 63; РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 23483, 23486, 23489, 23491, 23505, 23517; Ф. 1207. Оп. 1. Д. 36, 1148; Univ. of Alaska, Fairbanks, USA. Alaska Native Language Center Archive. Aleut Language Collection. AL825V1825–1896, SE840V1840, EYV1830. Соч.: Алеутский букварь. М., 1836; Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на сев.-зап. берегу Америки // Сын Отечества. 1839. Т. 11. Отд. 3. С. 40–82; Население рус. владений в Америке и разделение его // ЖМВД. 1839. Ч. 34. № 12. С. 86–89; Способности и браки алеутов // Там же. 1840. Ч. 36. № 5. С. 57–66; Евангелие от Матфея: На алеутско-лисьевском и рус. языках. М., 1840; Зап. об об-вах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. 3 ч.; Указание пути в Царствие Небесное. М., 1840; Замечания о колошешском и кадьякском языках и отчасти о прочих российско-амер., с присовокуплением российско-колошешского словаря. СПб., 1846; Опыт грамматики алеутско-лисьевского яз. СПб., 1846; Слово при вступлении в управление Московской пастырь 26.05.1868 г. // ПО. 1868. № 5. С. 153–154; Творения *Иннокентия, митр. Московского и Коломенского*. М., 1886–1888. 3 т.; Письма *Иннокентия, митр. Московского и Коломенского*. М., 1897–1901. 3 т.; Административные док-ты и письма Высокопреосв. *Иннокентия, архиеп. Камчатского*, по управлению Камчатской епархией и местными духовно-учебными заведениями за 1846–1868 гг. / Сост.: В. Крылов. Каз., 1908; Путевые журналы... за 1850–1851, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1867 гг. // *Крылов В., публ.* Мат-лы для истории Камчатских церквей. Каз., 1909. С. 1–84 (2-я пар.); Journals of the Priest Ioann Veniaminov in Alaska, 1823 to 1836. Fairbanks, 1993; Письмо *И. Вениаминова* К. Т. Хлебникову: 21 дек. 1824 г. // Рус. Америка: По личным впечатлениям миссионеров, землепроходцев, моряков, исследователей и др. очевидцев. М., 1994. С. 151–189; Путевой журнал... 1827 г. // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1995. Вып. 2/3. С. 327–335; Избранные труды свт. *Иннокентия, митр. Московского*, апо-



стола Сибири и Америки. М.; Новосибир., 1997; Письмо свт. *Иннокентия (Вениаминова)* министру народного просвещения Российской империи А. С. Норову // ЖМП. 1999. № 9. С. 76–77; *Матхаилова Н. П.* Письма св. Иннокентия (Вениаминова) к М. С. Корсакову: 1851–1879 гг. // Общественное сознание и лит-ра XVI–XX вв.: Сб. науч. тр. Новосибир., 2001. С. 246–274; Быть полезным Отечеству: Сб. писем. М., 2009.

Лит.: *Громов П., прот.* Черты для будущей биографии. Иннокентия, архиеп. Камчатского // Киевские Ев. 1862. № 13. С. 454–460; *он же.* Припоминания современника о Высокопреосв. Иннокентии, митр. Московском // Иркутские Ев. 1879. № 23. С. 247–256; № 24. С. 259–269; № 25. С. 276–282; № 26. С. 283–288; № 27. С. 293–303; № 28. С. 308–316; № 29. С. 317–326; № 30. С. 329–338; № 31. С. 339–349; *Hale C. R.* Innocent of Moscow: The Apostle of Kamchatka and Alaska // American Church Review. 1877. Vol. 29. P. 402–419; *Амвросий (Ключарев), еп.* Новопоставленный Иннокентий, митр. Московский // ДЧ. 1879. Ч. 2. Кн. 5. С. 77–84; *Виноградов А., прот.* Восп. о Высокопреосв. Иннокентии, митр. Московском // Иркутские Ев. 1879. № 39. С. 441–457; Высокопреосв. Иннокентий, митр. Московский и Коломенский: Биограф. очерк // Миссионер. 1879. № 18. С. 137–143; *Голубинский Д. Ф.* Памяти Московского митр. Иннокентия // ДЧ. 1880. Ч. 2. Кн. 5. С. 96–109; *Барсуков И. П.* Иннокентий, митр. Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883; *Тур Е.* Очерк жизни и деяний Иннокентия, митр. Московского. М., 1884; *Иером. [Харагамацуй].* Очерк жизни и апостольских трудов Иннокентия, митр. Московского. М., 1886; *Сысоева Е. А.* Жизнь и подвиги Иннокентия, проповедника Евангелия на Алеутских о-вах. СПб., 1887; *Сидорский И.* Митр. Иннокентий на Крайнем Востоке // РВ. 1888. Т. 199. № 11. С. 164–191; *Фидальки В.* Московский период миссионерской деятельности высокопреосв. Иннокентия (Вениаминова) // Странник. 1891. № 4. С. 659–675; № 5. С. 83–100; *он же.* Свт. Иннокентий, митр. Московский, и его миссионерская деятельность // ЖМП. 1979. № 3. С. 70–75; № 4. С. 73–77; № 5. С. 73–77; № 6. С. 68–77; *Комаров Н. П.* Труды и заслуги покойного митр. Московского Иннокентия для правосл. рус. миссионерства // Правосл. благовестник. 1895. № 2. С. 81–88; № 3. С. 137–148; № 4. С. 189–200; *Корсунский И. Н.* Иннокентий, митр. Московский и Коломенский // ВПР. 1897. Т. 1. Ч. 2. С. 205–224; 1898. Т. 1. Ч. 1. С. 1–26, 147–172, 303–338, 427–439, 546–565; ЖПодв. Март. С. 346–355; *Муравьев А. Н.* Из записки... о Преосв. Иннокентии, архиеп. Камчатском. Пг., 1915; *Иохельсон В. И.* Алеутский яз. в освещении грамматики И. Е. Вениаминова // ИАН. Сер. 6. 1919. Т. 13. № 2. С. 133–154; № 4/7. С. 287–315; *Степанова М. В.* И. Вениаминов как этнограф // Тр. Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Н. с. 1947. Т. 2. С. 294–314; *Алексеев В.* Высокопреосв. Иннокентий, митр. Московский // ЖМП. 1949. № 7. С. 36–44; *Федорова С. Г.* Рус. население Аляски и Калифорнии: Кон. XVIII в. – 1867 г. М., 1971; *Евлогий (Смирнов), архим.* Жизнь и апостольские труды митр. Иннокентия (Вениаминова) // ЖМП. 1975. № 3. С. 58–65; *Окладников А. П.* От Анги до Уналаски: Удивительная судьба И. Попова // ВИ. 1976. № 6. С. 121–129; *он же.* Иннокентий Вениаминов // Первопроходцы. М., 1983. С. 130–161. (ЖЗЛ); Причисление к лику святых апо-

стола Сев. Америки и Сибири митр. Московского и Коломенского Иннокентия (Вениаминова) // ЖМП. 1977. № 12. С. 3; Деяние Свящ. Синода 6 окт. 1977 г. // Там же. 1978. № 1. С. 2–9; *Garrett P. D.* St. Innocent, Apostle to America. Crestwood (N. Y.), 1979; *Скупрат К. Е.* Свт. Иннокентий, митр. Московский, в последние годы своей жизни // ЖМП. 1981. № 9. С. 68–70; *Гончаров И. А.* Фрегат «Паллада». Л., 1986; *Аржапшин В. В.* Первые рус. правосл. школы в Америке // Архив РИ. 1993. Вып. 3. С. 242–250; *Пакулак Д.* Жизнь и деятельность Иннокентия, митр. Московского. Тюмень, 1994; Апостол нашего времени: Жизнь и апостольские труды митр. Иннокентия (Вениаминова): [Сб.] М., 1996; *Беляев С. А.* «В память вечную будет праведник...»: (Обретение мощей свт. Московского Филарета, свт. Московского Иннокентия и архим. Антония) // ЖМП. 1996. № 12. С. 57–67; *Широков С., свящ.* Свт. Московский Иннокентий, апостол Сибири и Америки // Там же. № 6. С. 28–38; *Августин (Никитин), архим.* Деятельность РПЦ в Сев. Америке: (К 200-летию свт. Иннокентия) // МисОб. 1997. № 8(22). С. 11–17; № 9(23). С. 9–15; *Алексий II, Патр. Московский.* Обращение (в связи с открытием юбилейного года свт. Иннокентия) // ЖМП. 1997. № 2. С. 38–39; *Курляндский И. А.* Свт. Иннокентий (Вениаминов) как церк.-обществ. мыслитель: (Новые док-ты о свт. Иннокентии (Вениаминове)) // МисОб. 1997. № 8(22). С. 6–10; *он же.* К 200-летию со дня рождения свт. Иннокентия (1797–1879) // Америк. ежег. М., 1997. С. 217–226; *он же.* Иннокентий (Вениаминов) – митр. Московский и Коломенский. М., 2002; *он же.* Митр. Московский и Коломенский Иннокентий (Вениаминов) и его отношение к вопросам церк. реформ 1860–1870-х гг. // Личность в Церкви и обществе: Мат-лы междунар. науч.-богосл. конф. М., 2003. С. 257–289; Свт. Иннокентий (Вениаминов), митр. Московский... апостол народов Сибири и Америки: Библиогр. справ. / Сост.: прот. Б. Пивоваров, О. А. Павлова. Новосибир., 1997; A Good and Faithful Servant: The Year of Saint Innocent: An Exhibit Commemorating the Bicentennial of the Birth of Ioann Veniaminov / Ed. L. Black. Fairbanks, 1997; *Близнак А., диак.* Этнографические и геогр. наблюдения в миссионерских поездках свт. Иннокентия (Вениаминова) // Научно-богосл. труды по проблемам правосл. миссии. Белгород, 1999. С. 192–196; *Поздеева И. В.* Свт. Иннокентий – организатор и руководитель перевода и издания книг на якут. яз. // Там же. С. 15–20; *Романова Н. В., Лазарева Н. Ю.* Путешествия и подвиги свт. Иннокентия, митр. Московского, апостола Америки и Сибири. М., 1999; *Шишигин Е. С.* Митр. Иннокентий (Вениаминов) и его место в истории народов Аляски, Сибири и Дальн. Востока // На службе Богу и якут. народу: Мат-лы правосл. конференций. Якутск, 2006. С. 519–525; *Алисов Л. М.* Просветитель Сибири и Америки: Жизнеописание свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского. М., 2007; *Климент (Капалин), митр.* Русская Правосл. Церковь на Аляске до 1917 г. М., 2009. С. 98–218. Мат-лы конф.: Ист. судьбы православия в Сибири: Тез. докл. и сообщ. науч. конф., посвящ. 200-летию со дня рожд. митр. Московского Иннокентия (Вениаминова) и 270-летия основания Иркутской епархии. Иркутск, 1997; Иннокентьевские чт., 1–10: [Регион.] Науч.-практ. конф. Чита, 1998–2007; Свт. Иннокентий, митр. Московский и Коломенский, Апостол Америки и Сибири, и его наследие: Мат-лы науч. конф. М., 2000; 4-е междунар.

ист. и Свято-Иннокентьевские чт. «300 лет Православия на Камчатке». Петропавловск-Камчатский, 2006.

*И. А. Курляндский*

**Иконография.** Сохранились неск. фотографий, живописных портретов, ряд гравюр и литографий с изображением И., относящихся в основном к последнему периоду его жизни. Исключение в этом ряду – небольшой по размеру и камерный по характеру портрет И. 40-х гг. XIX в. (НКПИКЗ; в 1878 передан в ЦАМ КДА в составе собрания А. Н. Мурavyёва), где он изображен сравнительно молодым, в бытность епископом



*Свт. Иннокентий (Вениаминов), митр. Московский и Коломенский. Литография. 70-е гг. XIX в. (ЦАМ МДА)*

Камчатским (существует эстамп аналогичного извода). Святитель представлен по пояс, в кресле, в небольшом повороте влево, в черном клобуке и рясе, на груди панагия с Казанским образом Божией Матери. У него небольшая борода и спадающие на плечи темные волосы, взгляд устремлен вверх, в левой руке с четками на запястье развернутой свиток с текстом: «Оудивиль Г[оспо]д[ь] м[и]л[ос]р[од]ь свою на мнѣ. Бл[а]гослови д[ух]е мо[я] Г[оспо]да и не забывай всѣхъ возда[н]и[и] Его». Ранний графический портрет 1841 г. представляет И. в профиль (Быть полезным Отечеству: Сб. писем. М., 2009. С. 206).

Др. портрет И. – посл. трети XIX в. (Московское ЕУ), очевидно, послужил основой для мн. эстампов. Это поколеное изображение сидящего вполборота вправо старца, в рясе и белом клобуке, на груди панагия и 2 ордена звезды, руки на подлокотнике кресла и на коленях; колорит монохромный. Третий живописный поясной портрет – кон. XIX – нач. XX в. (митрополичьи покои ТСЛ) представляет святителя в синей рясе и белом клобуке с крестом, с наградами – орденом св. Александра Невского и св. Владимира, с крестом в память Крымской войны, в левой руке – четки.

Портрет И. был выполнен Г. И. Беловым в сер. XIX в., на его основе сделана литография; на картине 1869 г., написанной худож. А. Кондыревым, святитель был представлен за богослужением на Амуре (не сохр.?).

Неск. эстампов относится к упомянутому иконографическому типу – поколенному изображению святителя с длинными седыми волосами и окладистой раздвоенной бородой, в рясе и клобуке, с четками в левой руке. На груди И. – панагия и 2 орденские звезды (тоновая литография 70-х гг. XIX в. с пометой: «съ Фотогр[афии] Троице Сергиевой Лавры», РГБ, ЦАК МДА); к ним могут быть добавлены наперсный крест, орденские знаки и звезды, как на с.-петербургской гравюре на стали 1894 г., изданной П. П. Протасовым (ЦАК МДА, вариант в ИРЛИ, ПД). На эстампе 1869 г., повторяющем гравюру Э. К. Даммолера (ПФА РАН. Ф. 115. Оп. 5. Ед. 62), святитель показан погрудно, в повороте влево, в клобуке и с наградами, с факсимиле автографа под изображением. На литографии с раскраской 1868 г. московской мастерской И. Гаврилова, изданной П. Н. Шараповым (ГИМ), портрет И. фронтальный (руки отсутствуют), на панагии – образ Спасителя. Известна литография И. (1868, московская мастерская А. Руднева, РГБ), на к-рой он изображен в богослужебном облачении (в архиерейской мантии, в митре, с панагией), с 2 орденами, с благословляющей десницей и с жезлом в левой руке (РГБ, ИРЛИ, ПД – из собрания Ф. А. Витберга).

Портреты И. в технике эстампа были выполнены также в 1868 г. (после назначения святителя на Московскую кафедру) в московских мастерских Руднева (3 типа изображения), Чередеева, Е. Яковлева, А. В. Морозова, А. И. Стрельцова и др. (РГБ, ЦАК МДА). Бытовали англ. гравюра с ранним портретом И. в сане епископа, литография Леонтьева по рис. худож. Кулакова (Кат. выст. в память митр. Филарета по случаю 40-летия его кончины. М., 1907. С. 9). Портреты И. помещались в изданиях его жизнеописаний, напр.: *Барсуков И. П.* Иннокентий, митр. Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883; *О жизни и подвигах Иннокентия, архиеп. Камчатского, Курильского и Алеутского, в посл. митр. Московского.* СПб., 1889<sup>2</sup>; *И[ером.] Х[араламтий]*. Очерк жизни и апостольских трудов Иннокентия, митр. Московского. М., 1912<sup>2</sup>.

Первые иконописные образы И. созданы к его прославлению в 1977 г. Святителя пишут, как правило, в богослужебном облачении – в саккосе, омофоре и митре (иногда в мантии и клобуке). К ранним произведениям принадлежит поясная икона 70-х гг. XX в. мон. *Иулианы (Соколовой)* – И. представлен с кре-

стом и жезлом в руках (как свт. Иоасаф Белгородский). Подобный образ написан ею для московского храма в честь иконы Божией Матери «Знамение» (*Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 220). На иконе работы игум. *Зинона (Теодора)* из иконостаса придела в крипте Успенского собора лавры святитель изображен с благословляющей десницей, с Евангелием в левой руке (ок. 1980). Ставший иконографическим образцом рисунок И. выполнен для Минеи МП прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной в кон. 70-х – 80-х гг. XX в. (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 206). В сер. 90-х гг. XX в. в иконописной мастерской Троице-Сергиевой лавры иером. Иннокентием (Николаевым) написан ростовой образ на крышку раки И. В ризнице лавры находится 2 поясных образа святителя кон. XX в. (мастерская Худож.-производственного предприятия «Софрино» РПЦ). На нек-рых иконах он представлен на фоне Москвы, в житии, а также в группе Московских святителей (икона ок. 2006, ЦАМ СПбДА). Его образ включается в совр. композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», «Собор Московских святых» (2004, иконописец И. В. Ватагина, ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках в Москве).

Лит.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 998; *Петров Н. И.* Указатель Церк.-археол. музея при КДА. К., 1897<sup>2</sup>. С. 54. № 2626; *Духовные светочи России*. С. 179–182. Кат. 158–159; *Каталог збережених пам'яток Київського Церковно-археологічного музею, 1872–1922 рр.* К., 2002. С. 40, 153. № 70.

*Я. Э. Зеленина, Е. В. Лопухина*

**ИННОКЕНТИЙ** (Кульчицкий Иоанн; 1680–1682, Малороссия – 27.11.1731, Иркутск), свт. (пам. 9 февр., 26 нояб., в Соборах Сибирских, С.-Петербургских, Волынских, Галицких святых), 1-й еп. Иркутский, Нерчинский и Якутский. По преданию, сын священника; предки принадлежали к мелкопоместному дворянскому роду. В 1695–1706 гг. обучался в Киево-Могилянской коллегии (с 1701 академия). Учителями И. были знаменитые в посл. церковные деятели: митр. *Иоасаф (Кроковский)*, митр. *Стефан (Яворский)*, архиеп. *Феофан (Прокопович)*. Еще до окончания академического курса осиротел. В 1706 г. в пещерной ц. прп. Антония Печерского был пострижен в монашество с именем в честь прп. Иннокентия Комельского и принят в число братии Киево-Печерской лавры. В том же году рукоположен во диакона, затем во иерея. В нач. 1710 г. митр. Стефан (Яворский) вызвал И. в Москву и назначил на долж-



*Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский. Икона. Нач. XIX в. (собор Знаменского мон-ря в Иркутске)*

ность учителя словесности Славяно-греко-латинской академии. С 1714 г. префект (инспектор) академии. Одновременно преподавал метафизику, философию и нравственное богословие, а также следил за порядком в академии. В 1719 г. И. в числе 36 монашествующих был вызван в С.-Петербург, в Александро-Невский мон-рь и назначен обер-иеромонахом в г. Або (Турку, Финляндия). По морскому уставу, составленному Петром I, в обязанности обер-иеромонаха входило еженедельное посещение каждого корабля. Под началом И. состояли все флотские иеромонахи, окормлявшие военные корабли рус. флота.

В февр. 1721 г. Святейший Синод постановил И. «в архиереи посвящать, но лучше б без титула городов, понеже сии города порубежные к Хине, чтобы иезуиты не перетолковали инако и бедства б не нанесли», т. е. Синод опасался происков иезуитов в Китае. 5 марта 1721 г. И. в присутствии царя Петра I был хиротонисан во епископа Переяславского и назначен начальником Духовной миссии в Пекине. Хиротонию в Троицком соборе Александро-Невского мон-ря совершили митр.

Рязанский и Муромский Стефан (Яворский), архиеп. Новгородский и Великолуцкий *Феодосий* (Яновский) и еп. Псковский, Изборский и Нарвский *Феофан* (Прокопович). В указе Синода при этом было сказано, что И. рукополагается во епископа «для проповеди Слова Божия и размножения ради православных восточного благочестия веры в Хинское государство, где архиерея прежде сего не бывало» (ОДДС. 1868. Т. 1: 1542–1721. Прил. XIII. Стб. СХVI). Готовясь к миссионерскому служению за границей, И. в донесении Синоду от 21 февр. 1721 г. писал: «Понеже Богу, царскому величеству и вашему Св. Синоду тако изволися, во еже бы мене нижеподписанного почет саном епископства, послать в Китай... аще возможно отделить ко мне пограничные города, Иркутск, Якутск и Нерчинск». Также И. просил для членов миссии достойного жалованья, «дабы живучи там милости у татар не брать и России бесчестия не делать», и специальную грамоту, чтобы «к хинскому императору» было «удобнее и смелее» обращаться (Там же. Прил. XII. Стб. СХIV). По указу Синода уже в марте того же года для новой миссии выделили из Патриаршей ризницы облачения, богослужебные предметы, книги всего богослужебного круга, учебники и даже митру, принадлежавшую архим. *Илариону* (Лежайскому) — начальнику 1-й миссии.

19 апр. 1721 г. И. вместе с 2 иеромонахами, 2 иеродиаконами (в т. ч. с иеродиак. Филимоном), 5 певчими, поваром и 2 служителями отправился в «Хинское царство» (Китай) (История Российской Духовной Миссии в Китае: Сб. ст. М., 1997. С. 88–89). Из С.-Петербурга до Иркутска И. и его соратники добирались более 11 месяцев. По прибытии в Иркутск в нач. марта 1722 г. И. направил неск. писем «Тушетухану владельцу мунгальскому», чтобы им было разрешено въехать в Китай. Временно остановился в *селенгинском* во имя Св. *Троицы* мон-ре, но ответа на письма так и не получил. В окт. того же года И. сообщил в Синод: «Не имам где главы приклонити: скитаюся бо, со двора во двор из дому в дом переходяще». В марте 1723 г. писал: «Со всякою покорностью извещаю, что стою на границе ни в сих, ни в тех: в Китай для означенной мной миссии не приемлют, но и писем никаких



Свт. *Иннокентий* (Кульчицкий), еп. Иркутский, с избранными святыми. Икона. 1847 г. (частное собрание)

к нам сюда не пропускают. А назад без указа св. правления ступить не смею, хотя и не без нужды пребываю». Тогда Синод принял решение о переводе И. в Селенгинск. Возможными причинами неудачного посольства в Китай явились интриги иезуитов при дворе кит. императора, не желавших допустить правосл. архиерея в Китай, неудачная редакция грамоты, посланной китайскому правительству еще до прибытия епископа в Селенгинск, в к-рой он именовался «Великим Господином» (кит. власти отказались принять духовное лицо с титулом, приравнивавшим его ко 2-му лицу гос-ва), и, наконец, жесткая позиция кит. властей, к-рые из-за нерешенных пограничных вопросов (в т. ч. о беженцах) не хотели идти ни на какие уступки рус. правительству. Вероятно, препятствием для проезда миссии в Китай послужили и интриги архим. *Антония* (Платковского), к-рый сам хотел стать начальником Пекинской миссии. И. с соратниками вынужден был жить в Селенгинском мон-ре ок. 3 лет без к.-л. средств к существованию. Ожидая конца дипломатических переговоров, святитель писал иконы, выполнял различные монастырские работы. Здесь он изучил монгольский и др. языки и начал проповедовать христианство среди языческого населения забайкальских бурят.

В февр. 1725 г. по указу Синода духовную миссию в Китай возглавил архим. *Антоний* (Платковский),

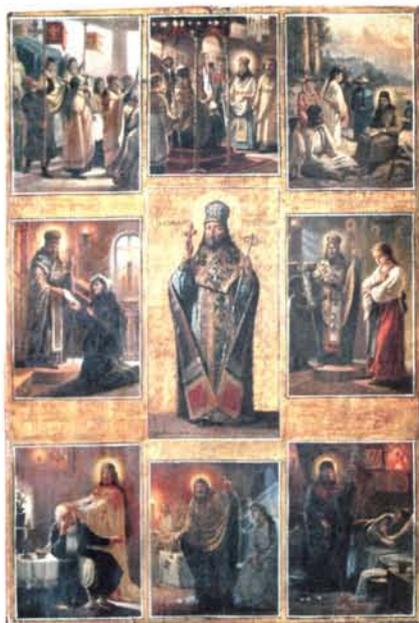
а И. было предписано выехать в Иркутск и поселиться в *иркутском* в честь *Вознесения Господня* мон-ре. Ожидая дальнейших указаний Синода, он занимался «обработкою отведенного ему огорода, беседами с посещавшими его инородцами и их детьми». В Иркутске, как и в Селенгинске, по просьбе митр. Тобольского и Сибирского *Антония* (Стаховского) И. рукополагал ставленников во иереи и во диаконы. Для получения сана им следовало бы ехать в Тобольск, но присутствие в Иркутске епископа избавляло их от дальнего путешествия.

18 янв. 1727 г. Синод издал указ о выделении из Тобольской самостоятельной Иркутской епархии и о назначении И. на Иркутскую кафедру. Получив указ, в авг. 1727 г. И. возглавил епархию. Первоначально в управление И. определялись города Иркутск и Нерчинск с уездами, пригороды Удинский и Селенгинский с уездами, иркутский Вознесенский, *Посольский* в честь *Преображения Господня*, *нерчинский* в честь *Успения Пресв. Богородицы* и *иркутский* в честь *иконы Божией Матери* «*Знамение*» мон-ри, т. е. всего 42 церкви и 4 обители. Т. о., по указу 1727 г. территория епархии была значительно меньше территории соответствующей провинции, лишь в 1731 г., после ходатайства И. о «приписке к Иркутской епархии дистриктов Ильминск и Якутск», Синод новым указом причислил к ней города Балаганск, Илимск, Якутск, Охотск с уездами, а также *Усть-Кирейский* во имя Св. *Троицы*, якут. Спасский и Селенгинский мон-ри (Иркутские ЕВ. 1896. № 15. С. 353).

Первый епископ Иркутский явился «благодатным светильником и духовным собирателем» Вост. Сибири. За короткий срок пребывания на Иркутской кафедре (4 года 10 месяцев) ему удалось заложить основные направления, определившие в дальнейшем самостоятельное развитие церковной жизни новой сибир. епархии.

Прежде всего И. упорядочил церковно-адм. устройство епархии. Учрежденный им в 1727 г. архиерейский приказ (располагался в иркутском Вознесенском монастыре) занимался деловой перепиской с приходами и мон-рями, рассмотрением ставленнических и судебных дел, обслуживанием архиерейского хозяйства; здесь собирались все необходимые

сведения, отчеты и донесения, отсюда посылались указы и распоряжения по епархии. Первоначально предполагалось, что епархия будет существовать за счет внутренних средств. Согласно указу Синода 1727 г., каждый из епархиальных храмов и монастырей обязывался вносить ежегодную плату (т. н. данные деньги),



*Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский, с 8 клеймами жития. Икона. 1888 г. Иконописец М. И. Зякин (ц. Воздвижения Креста Господня в Иркутске)*

размер которой определялся достатком прихода. Но поскольку этих денег не хватало, И. ходатайствовал об увеличении содержания епархии за счет казенных средств. Указом от 16 нояб. 1731 г. Сенат удовлетворил прошение и установил дополнительное содержание епархии (506 р. 25 к., выдавались также рожь, овес, церковное вино) (см. подробнее: Ярославские ЕВ. 1861. № 46. С. 476–477).

Много трудов И. положил на строительство новых и благоустройство имеющихся храмов и монастырей. Святителем было возведено и восстановлено 10 церквей, т. е.  $\frac{1}{5}$  всех храмов, построенных в епархии за 100 лет до правления И. Так, в Иркутске по благословенной грамоте И. от 8 мая 1729 г. была освящена ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери; начато строительство 2-престольной ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Оёк (совр. Иркутский р-н), ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы в с. Олонки (совр. Боханский р-н).

Забываясь о повышении уровня образования, И. предписал всем клирикам отдавать детей для обучения в Славяно-русскую школу при иркутском Вознесенском монастыре, в 1728 г. преобразованную им из бывш. «мунгальской» (ранее она существовала лишь как школа переводчиков). В среде приходского духовенства школьное образование не всегда считалось необходимым. Столкнувшись с трудностями по комплектованию школы, И. прибегал к крайним мерам: напр., в 1727 г. для сбора учащихся испросил 6 солдат, при помощи которых и удалось провести набор. Кроме того, епископ ввел штраф в размере 15 р. за неотправку детей духовенства в школу. Для школы святитель приобретал много книг на монг. языке, религиозных, исторических и др. И. расширил учебную программу школы: наряду с изучением кит. и монг. языков включил в нее преподавание рус. и церковнослав. языков. По преданию, он лично изготавлял для учеников т. н. чирки, иногда сам проводил занятия. Вопреки предписаниям Синода И. принимал в школу учеников из различных сословий, их число в 1730 г. достигло 35 чел. Часть своего жалованья И. передавал на содержание школы, благодаря чему увеличились годовые выплаты учителям со 100 до 150 р. Также для школьных нужд И. был вынужден обложить причт епархии особым налогом: 50 к. со священника, 30 к. с диакона, 10 к. с причетника ежегодно. Епархиальные монастыри И. призвал обеспечивать учеников всем необходимым. Так, Посольская Преображенская обитель содержала 7 учеников, ежемесячно отпуская каждому 10 алтын денег, 2 пуда муки, 5 фунтов круп, 2 фунта соли. Благодаря стараниям И. сибиряки получили доступ к образованию в стенах 1-го в Вост. Сибири учебного заведения.

Большое внимание И. уделял просвещению христ. верой бурят и др. народностей, населявших обширную Иркутскую епархию. Среди его поучений и проповедей — слова «О человеческой свободе», «Обличение пьянства и разврата», «О милосердии», «О духовной пользе испытаний». Обращения святителя в проповедях «любимцы мон», «любимые возлюбленный», «любезные слушатели» и т. п. выражают его искреннюю любовь к пастве: «Умоляю вас, любимцы мои, чтобы всем нам по-



*Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский. Икона. 2-я пол. XIX в. (ц. Казанской иконы Божией Матери, пос. Тельма Иркутской обл.)*

лучить Царство Небесное, прежде всего, человеку следует содержать правую веру во Отца, и Сына, и Святого Духа и хранить семь церковных таинств. Но послушайте, любимцы! Одна вера недостаточна для спасения, как и апостол говорит: «Вера без дел мертва есть» (Иак. 2, 20). Как человеку на одной ноге ходить нельзя, ни птице летать с одним крылом, так нельзя получить спасение одной верой без добрых дел. Если хочешь избежать мучений и желаешь быть наследником Царства Небесного, и ты твори добрые дела: вначале — смирение, а затем — пост и молитву». Этому поучению И. («О достижении Царства Небесного») созвучно творение свт. *Иннокентия (Вениаминова)* «Указание пути в Царство Небесное».

Епископ принимал некоторые пожелания прихожан и внимательно рассматривал. Напр., в нояб. 1727 г. иркутяне обратились к нему с просьбой о переносе времени совершения литургии. В Иркутске священники традиционно очень рано служили литургию, что вызывало недовольство горожан. И. удовлетворил просьбу верующих: «Понеже известно учинилось его преосвященству, что к литургии Божией весьма рано в Иркутске благовест бывает. А многие той ради вины, за неотправлением дел им врученных, слушания божественных литургии лишаются, того ради повелевается вам, чтоб в малые дни к литургии благовест был в полтора часа дни, а в великие в три часа», т. е. ок. 9 и 11 ч. утра (*Промов. 1868. С. 157–158*). При необходимости И. прибегал и к наказа-

ниям. Так, согласно представленной в Синод ведомости за 1729 г. о количестве прихожан, не посещавших исповедь, более 1,5 тыс. чел. подверглись штрафу за неявку на исповедь (РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 400. Л. 6).

За свои апостольские труды И. сподобился дара прозорливости. Так, крестьяне с. Оёк попросили его отслужить у них литургию в день их храмового праздника — 9 июня. На это приглашение святитель ответил: «Хорошо, мы съездим вперед по леду, а назад по зиме». Сначала люди не поняли странных слов святителя. Но каково же было их изумление, когда утром выпал такой снег, что обратно в Иркутск крестьяне везли своего архиерея на санях. Подчас Господь особыми знаменами указывал на избранничество святителя. Однажды во время крестного хода случился проливной дождь, все богомольцы промокли, но на облачение И. не упала ни одна капля.

Непрерывный труд, суровый климат Сибири и дальние разъезды отразились на слабом здоровье епископа; в нач. 1731 г. И. с большим трудом



Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский. Икона. XIX в. (собор Знаменского мон-ря в Иркутске)

совершал службы. Последний раз литургию отслужил 3 окт. И. был погребен в склепе Тихвинской ц. иркутского Вознесенского мон-ря.

С нач. 1755 г. зафиксированы знаменития и чудеса, происходившие по молитвам к И., причем не только у его гробницы, но и во многих городах России. Письменные свидетельства исцелений по молитвенному

ходатайству святителя поступали в Вознесенский мон-рь из Кяхты, Якутска, Тулы, С.-Петербурга и др. мест. Так, в 1785 г. в Якутске купец Павел Лебедев сломал ногу. В ночь на 3 янв. ему было видение: в комнату вошел И. с жезлом в руке и сказал: «Проси помощи у Иннокентия, что в Иркутске». В течение ночи И. еще 2 раза являлся Лебедеву, после чего сильная боль в ноге сменилась легким зудом. Утром Лебедев мог уже ходить без костыля. С благодарностью он поспешил поклониться гробнице И. (Свт. Иннокентий, 1-й еп. Иркутский, чудотворец. [Иркутск], б. г. С. 12). Упомянув многочисленные свидетельства чудес, совершенных по ходатайству И., составитель акафиста восклицает: «Радуйся, яко твоими молитвами слепцы прозреша... хромые и безногие ходити начаша... расслабленные исцелеша... от неизлечимых огневицных болезни здрави быша... радуйся, покрытых струпами уврачевавый... лишенных смысла здравым умом снабдаваеши, от страха и мечтаний томимых освобождаеши».

В 1764 г. при ремонте деревянной Тихвинской ц. Вознесенского мон-ря обнаружилось, что останки и одежды подвижника оказались нетленными, несмотря на сырость места захоронения. Во время пожара 1783 г. в Вознесенском монастыре сгорели 3 церкви и все кельи, лишь деревянная Тихвинская ц. с погребенным под алтарем святителем почти не пострадала (Иркутская летопись. 1911. С. 111). В 1800 г. граждане Иркутска подали прошение еп. Иркутскому *Вениамину (Багрянскому)* с просьбой ходатайствовать перед Синодом об открытии мощей И. и общецерковном его прославлении. Подписи под прошением оставили 389 жителей. В 1801 г. для освидетельствования мощей в Иркутск прибыл vikарий Казанской епархии еп. Свяжский *Иустин (Вишневский)*. Епископы Вениамин и Иустин дважды (29 янв. и 3 марта) осмотрели гроб и мощи. В докладе Синоду от 5 марта 1801 г. они свидетельствовали: «Тело перваго Иркутскаго епископа Иннокентия нетленное яко истинныя мощи и достойныя, чтобы для почитания народного были объявлены и открыты» (Свт. Иннокентий, 1-й еп. Иркутский, чудотворец. [Иркутск], б. г. С. 14). 5 марта 1803 г. Синод вновь запросил у еп. Вениамина, не было ли «изменений в мо-

щах». Епископ подтвердил прежний акт о нетлении мощей и прислал в Синод выписку о вновь совершенных чудесах. «Уважая описанные свидетельства и чудотворения... Синод представил на усмотрение императора Александра Павловича свое мнение: «1. Тело 1-го епископа Иркутскаго... поставить в церкви Вознесенскаго монастыря... с установлением празднования ему ноября 26-го чис-



Святители Иаков и Димитрий Ростовские, Иннокентий Иркутский. Эмалевая икона. 2-я пол. XIX в. (ИрксОХМ)

ла... 2. Всенощныя бдения и молебныя пения... и надлежащую тому святителю службу отправлять, а также и в печатаемые церковныя книги... вносить позволить». 28 окт. 1804 г. мнение Синода было утверждено Государем» (*Голубинский*. 1903. С. 176).

Указ Синода от 1 дек. 1804 г. определил открыть мощи и установить общецерковное празднование И. 26 нояб. (т. к. 27 нояб., в день представления святителя, совершается празд. иконе Божией Матери «Знамение» и в Иркутске проводится общегородской крестный ход в Знаменский мон-рь). Общецерковное прославление «проповедника веры во языцех монгольских», состоявшееся 1 дек. 1804 г., стало одним из самых знаменательных событий в истории Православия в Сибири. 2 февр. 1805 г., на праздник Сретения Господня, еп. Иркутский Вениамин (Багрянский) с сонмом духовенства переместил мощи И. из склепа на середину Тихвинской ц. 9 февр. мощи торжественно перенесли из Тихвинской ц. в Вознесенский собор. С этого времени 9 февр. празднуется обретение мощей святителя.

В 1807 г. в Иркутскую ДС поступил И. Попов — буд. свт. Иннокентий (Вениаминов), «апостол народов Америки и Сибири», в честь к-рого при пострижении в монашество он принял имя и к-рого почитал всю жизнь. Др. известный миссионер, начальник 18-й миссии в Китае митр. Пекинский и Китайский *Иннокентий (Фигуровский)*, при постриге также принял имя в честь И.

В 1863 г. обветшавший Вознесенский собор был разобран, мощи И. временно были поставлены в монастырской Успенской ц., 15 окт. 1872 г. перенесены в новый собор Вознесенского мон-ря. В сент. 1880 г. еп. Люблинский *Модест (Стрельбицкий)* обратился к архиеп. Иркутскому *Вениамину (Благоправову)* и настоятелю обители с просьбой передать ему в дар ветхую митру с главы святителя. Вместо нее еп. Модест заказал в мастерской *Екатеринбургского Новотихвинского жен. мон-ря* новую, богато украшенную митру, к-рую предлагал возложить на главу И. в благодарность за его «молитвенные пособия». В нояб. 1881 г. архиеп. Вениамин с насельниками открыл раку и заменил старую митру новой, присланной из Екатеринбурга.

В XIX в. мощи И. не раздроблялись. В ответ на просьбу своего друга архиеп. *Владимира (Петрова)* передать ему частицу мощей архиеп. Вениамин вспоминал, как при замене митры он «усмотрел, что, по крайней мере, от главы святителя решительно нельзя ничего отделить. Покров, бывший на лице его, исполнен был сильного благоухания. Я взял его себе, а отцу настоятелю предоставил покрыть снова лицо другим, новым» (*Вениамин (Благоправов)*, еп. Забайкальская миссия: Письма из Посольского монастыря. СПб., 1865. С. 158).

В XIX в. на раке с мощами лежала рукописная кн. «Житие святителя Иннокентия, первого епископа Иркутского (и описание совершенных им после смерти чудес)», в которой собрано более 100 свидетельств совершившихся по предательству И. чудесах с 1766 по 1843 г. Рукописная копия этой книги хранится в отделе редких изданий и рукописей Одесской гос. научной б-ки им. М. Горького (р.кп. 58/19. 44 л., XIX в.). Чудеса, происходившие от мощей святого и по молитвам к И. с 1766 по 1803 г., подробно описаны в «Иркутских Ев» (1905. № 2. С. 145–159;



*Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский. Фрагмент иконы «Собор русских святителей». 60-е гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира, С.-Петербург)*

№ 14. С. 498–512; № 23. С. 779–785), в посл. изданы отдельной книгой (*Громов*. 1906). По нек-рым сведениям, одну из лампад, висевшую над ракой И., пожертвовал мон-рю буд. имп. св. Николай II.

В честь святителя в Иркутске были освящены храм на железнодорожной ст. Иннокентьевская (ныне Иркутск-Сортировочный), деревянная церковь (1913–1915; закрыта в 1939) Глазковского предместья (ныне ул. Профсоюзная), Николо-Иннокентиевская ц. (1858–1859; закрыта в 1934), церковь (1914) при гражданской Кузнецовской больнице, храм (1908) при Ремесленно-воспитательной школе Трапезникова, а также церкви в г. Алзаймае (Нижеудинский р-н), в с. Аларь (Аларский р-н), в дер. Архиереевке (Усольский р-н), в с. Бадар (Тулунский р-н), в селах Белоусово и Залог (Качугский р-н), в дер. Голикова (Нижеилимский р-н), в деревнях Коты и Степановка (Иркутский р-н), в с. Красноярове и дер. Мутина (Киренский р-н), в с. Нукуты (Нукутский р-н), в с. Невон (Усть-Илимский р-н), в селах Турука и Омолой (Усть-Кутский р-н) и др.; приделы

в Вознесенском соборе и Тихвинской ц. Вознесенской обители, в Казанском кафедральном соборе, в иркутской ц. во имя святых Прокопия и Иоанна Устюжских, в Покровском храме г. Тулун и др.

Святитель издавна почитался в Енисейском крае, к-рый с учреждением Томской епархии (1832) был поделен между Тобольской и Иркутской епархиями, а с 1834 г. вошел в состав Иркутской епархии. Только в 1861 г. была образована самостоятельная Енисейская епархия. Свидетельством почитания И. стало учреждение в Красноярске братства свт. Иннокентия. В 1914 г. по ходатайству еп. Енисейского и Красноярского *Никона (Бессонова)* Синод разрешил перенести из Иркутска в Красноярск частицу мощей И. 14 июля 1914 г. святыня была торжественно принесена в красноярский Богородице-Рождественский кафедральный собор. В дни памяти И. (26 нояб. и 9 февр.) в Красноярске совершались крестные ходы из кафедрального собора в дом братства свт. Иннокентия. В воздвигнутой в нач. XIX в. Троицкой кладбищенской ц. Красноярска был устроен зимний придел во имя И.

24 янв. 1921 г. отрядом красноармейцев и сотрудниками ОГПУ мощи И. были вскрыты и вскоре вывезены из иркутской Вознесенской обители. В марте того же года по распоряжению губисполкома мощи были доставлены в Москву и выставлены в музее Народного комиссариата здравоохранения с кощунственной табличкой «Сибирская мумия». В статье, напечатанной в ж. «Революция и Церковь», говорилось: «Коллекция мумифицированных трупов на выставке Наркомздрава за 1921 год обогатилась новыми экспонатами... из Красноярска доставлен мумифицированный труп епископа Иннокентия». После закрытия выставки более 70 лет о местонахождении святыни достоверных сведений не было. В 1990 г. нетленные мощи были обнаружены в одном из подсобных помещений ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина) в Ярославле. По благословению еп. Иркутского и Читинского *Вадима (Лазебного)* в Ярославль были направлены клирики епархии. 19 авг. 1990 г., в праздник Преображения Господня, святыня была принесена в *Толгский ярославский мон-рь*. Здесь мощи положили в гроб, где прежде

покойлись останки свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, и поездом доставили в Иркутск 2 сент. 1990 г. Множество людей, несмотря на поздний час, собралось на привокзальной площади. 3 сент. мощи были поставлены в соборе иркутского Знаменского мон-ря.

С 1994 г. в декабрьские дни празднования памяти И. в Иркутске проводятся Иннокентьевские чтения (сначала ежегодно, с 2007 раз в 2 года). В 1995 г. для поощрения правосл. литераторов, живописцев, деятелей науки и искусства по благословению еп. Иркутского Вадима учреждена ежегодная премия во имя святителя (3 степени). Среди лауреатов — писатель В. Г. *Распутин*, архит. В. Т. Щер-



Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский.

Эмалевая нагрудная иконка. 2-я пол. XIX в. (частное собрание)

бин, заслуженный худож. России А. Г. Костовский и др. деятели культуры Приангарья.

В 2005 г. праздновалось 200-летие обретения мощей И. По благословению архиеп. Вадима в епархии возродилась деятельность братства свт. Иннокентия (1901–1920). Братство издавало и распространяло духовную лит-ру, организовывало б-ки и читальни, проводило религиозно-нравственные беседы и чтения. При братстве существовал благотворительный отдел, содержавший на свои средства богадельню для престарелых и бездомных, а также детская бесплатная столовая (с 1910), отдел трезвости (с 1914). В 10-х гг. XX в. братство открыло филиалы в сельских приходах. В годы первой мировой войны использовало накопленный опыт благотворительной работы для помощи беженцам. Воз-

рожденное в 2005 г. братство занимается распространением информации о жизни и трудах небесного покровителя Сибири. С 3 сент. по 8 окт. 2005 г. специальный поезд с мощами И. совершил крестный ход по маршруту Иркутск—Тайшет—Северобайкальск—Комсомольск-на-Амуре—Хабаровск—Владивосток—Биробиджан—Благовещенск—Чита—Улан-Удэ—Иркутск. В юбилейный год была издана книга-альбом В. В. Сидоренко «Первосвятитель Иркутский Иннокентий I (Кульчицкий)» (Иркутск, 2006), снят видеофильм «Свт. Иннокентий Иркутский» (М. Аристова, М. Филатова, ИГТРК, 2005).

«Светильником Церкви пресветлым, озарившим лучами доброт своих страну Сибирскую» именуется Церковь И.— одного из наиболее чтимых Сибирских святых. И. также считается покровителем Китая, будучи 1-м архиереем, назначенным кормить православных на территории этой страны.

Арх.: Житие свт. Иннокентия, первого еп. Иркутского (и описание совершенных им после смерти чудес) // Отд. редких изданий и рукописей ОГНБ. Ркп. 58/19.

Ист.: ОДДС. 1868. Т. 1: 1542–1721. Прил. XII–XIII; Иркутская летопись. Иркутск, 1911. Т. 1: Летописи П. И. Пежемского и В. А. Кротова, 1652–1856 / Предисл., доб., примеч.: И. И. Серебрянников; Летопись г. Иркутска, XVII–XIX вв. Иркутск, 1996.

Лит.: Иннокентий Святый, первый еп. Иркутский // Иркутские Ев. 1863. Приб. № 24. С. 359–364; № 25. С. 383–390; № 26. С. 399–406; Переписка посланника [С. Л.] Владиславича-Рагузинского от отправленного архим. Антония Платковского в Пекин // Там же. № 27. С. 420–427; № 28. С. 435–443; *Громов П. В., прот.* Начало христианства в Иркутске и св. Иннокентий, первый епископ Иркутский. Иркутск, 1868; *он же.* Чудеса и прославление свт. Иннокентия, первого еп. Иркутского. Иркутск, 1902; *он же.* Сказание о св. Иннокентии, первом Иркутском епископе. М., 1906; *Модест (Стрельбицкий), еп.* О проповедничестве св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца. Иркутск, 1873; *он же.* Жизнь св. Иннокентия, первого Иркутского еп. и Чудотворца. Пермь, 1878; *Савваитов П. И.* Неудавшееся посольство рус. правосл. епископа [Иннокентия Кульчицкого] в Китай. [СПб.], 1873; Житие св. Иннокентия, первого еп. Иркутского и чудотворца / Сост.: И. Кузьмичев. М., 1894; Св. Иннокентий, первый еп. Иркутский. М., 1894, 1896<sup>4</sup>; Жизнь св. Иннокентия, первого еп. Иркутского. Томск, 1895; *Соколов С. И.* Св. Иннокентий, первый епископ Иркутский: (Ист.-библиогр. очерк). Томск, 1902; *Голубинский.* Канонизация святых. 1903<sup>2</sup>. С. 173–176; *Дроздов И. Н., свящ.* Свт. Иннокентий, первый еп. Иркутский. Иркутск, 1903; *Барсукова З. Н.* Св. Иннокентий, первый Иркутский епископ: К 100-летию празднования открытого чествования его св. мощей. СПб., 1905; *Рункевич С. Г.* Александро-Невская лавра, 1713–1913. СПб.,

1913. С. 170, 174–179, 183, 189–190; *Варфоломей [Городцов], архиеп.* Сибирские святители-чудотворцы // ЖМП. 1948. № 2. С. 31–39; *Соколов Н., прот., Пивоваров Б., прот.* Краткий очерк истории Иркутской епархии: В связи с 250-летием // Там же. 1977. № 12. С. 58–60; *Соколов Н., прот.* В день памяти свт. Иннокентия, первого еп. Иркутского: Проповедь // Там же. 1978. № 2. С. 33–35; *Наумова О. Е.* Иркутская епархия: XVIII – 1-я пол. XIX вв. Иркутск, 1996. С. 32–43; *Ефимов А. Б.* Нек-рые новые мат-лы из истории Пекинской духовной миссии // Науч.-богосл. труды по проблемам правосл. миссии. Белгород, 1999. С. 45–46; *Нестор (Анисимов), митр.* Православие в Сибири: (Ист. очерк) // «Свет Христов просвещает всех!»: Сб. тр. выдающихся миссионеров РПЦ / Сост.: прот. Б. И. Пивоваров. Новосибир., 2000. С. 460–526; Биографический словарь миссионеров РПЦ / Авт.-сост.: свящ. С. Широков. М., 2004. С. 141–143; *Саников А. П.* Воздействие гос-ва на приходскую организацию в XVIII в.: (По мат-лам Иркутской епархии) // Церковь и государство: История и современность. Иркутск, 2005. С. 93–113; Первосвятитель Иркутский, еп. Иннокентий I (Кульчицкий) / Сост.: В. В. Сидоренко. Иркутск, 2006; *Бочкарев В., прот.* Во граде свт. Иннокентия // Сибирь православная. 2006. № 1(5). С. 22–40.

*Прот. Борис Пивоваров, О. А. Павлова*

**Иконография.** Принцип формирования иконографии И., как и др. рус. святых синодального периода, характеризуется использованием портретов. Есть свидетельства того, что существовали портреты, выполненные при жизни святителя. В г. Селенгинске в доме кушца Лушникова хранилось раннее изображение И. на холсте. Престарелая мать Лушникова рассказала архиеп. Иркутскому и Нерчинскому Вениамину (Благодравову), совершавшему поездку по Забайкалью в 1876 г., что сам святитель подарил этот портрет ее предкам (Поездка преосв. Вениамина, еп. Иркутского и Нерчинского, за Байкал для обозрения епархии с 21 янв. по 6 февр. 1876 г. // Иркутские Ев. 1876. № 16. Приб. С. 207).

В доме почетного гражданина Селенгинска С. Д. Старцева хранился поясной портрет И., «облаченного в мантию и клобук, кверху несколько суженный», на холсте, а также 2 отдельные, помещенные в одном киоте, писанные на холсте иконы страдающего Спасителя и скорбящей Божией Матери, к-рые были унаследованы от прадеда — современника И. Старцев рассказывал семейное предание об этих реликвиях: «Пребывая в Селенгинске, Св. Иннокентий вел уединенную келейную жизнь... Святитель досуг свой употреблял, между прочим, на иконописание под руководством одного из своих спутников — искусного живописца, для чего в квартире своей имел отдельную мастерскую. Здесь в этой мастерской и написаны икона «Страсти Господни» и портрет Святителя» (*Стуков.* 1914. С. 132–134). Проживая в пригороде, И. пешком добирался в церковь и останавливался для отдыха в доме сапожника

Колодкина, к-рого при отъезде из Селенгинска благословил иконой «Страсти Господни», а прадеда Старцева, крещенного из бурят-табунитцев, одарил портретом. Впоследствии Старцевыми приобретена была и икона «Страсти Господни». В 90-х гг. XIX в. Старцев передал святыни Забайкальской епархии, они были увезены в Читу и хранились в ц. во имя ап. Андрея Первозванного и И. при Читинском архиерейском доме.

Кроме 2 портретов, находившихся в XIX в. в семьях Лушниковых и Старцевых, известно о существовании еще одного раннего изображения И. В часовне дер. М. Еланка, в 15 верстах к западу от иркутского Вознесенского мон-ря, где располагалась монастырская занмка и где, по преданию, любил бывать И., «был древний образ Святителя на полотне, может быть, более других подходящий к подлиннику» (Промов, 1868. С. 291). Член правления Историко-археологического об-ва при Иркутской ДС свящ. А. Азлецкий, исследовавший в 1914 г. здание Малоеланской часовни, сообщил: «В часовне... есть икона на полотне св. Иннокентия, написанная масляными красками, может быть вскоре после кончины Святителя. На ней помечен 1804 г. Если даже она написана и в этом году, то, несомненно, автор ее, если сам и не видел Святителя, то слышал о нем рассказы своих родителей или других лиц, лицезревших Святителя, или мог копировать с прижизненного портрета Святителя» (В правление Ист.-археол. об-ва при Иркутской ДС // Иркутские Ев. 1914. № 19. С. 217).

В описях церковного имущества иркутских мон-рей и храмов зафиксированы иконы на холсте, среди к-рых, возможно, были портреты И. В 1834 г. в Знаменском соборе Иркутска, в палатке справа от паперти, находилась икона: «Иннокентий, писан на холсте, в рамках золоченых» (ГА Иркутской обл. Ф. 50. Оп. 1. Д. 4467. Л. 2 об.). По описи «зданиям Иркутского Вознесенского первоклассного монастыря и монастырскому имуществу», составленной в 1840 г., в настоятельском корпусе висел образ «чудотворца Иннокентия на холсте в столярной, позлащенной на полимент раме, длиною 5 четвертей [88,7 см]» (Там же. Ф. 121. Оп. 1. Д. 221. Л. 1 об.), а во 2-й келье каменного братского корпуса находилось 2 портрета И. «в рамках» (Там же. Л. 11). В описях иркутских церквей за 1845 г. упоминаются иконы на холсте: в Троицкой ц. — размером 1 аршин 4 вершка × 1 аршин (88×71 см; отмечено, что образ находится в кладовой — Там же. Ф. 271. Оп. 2. Д. 8. Л. 28 об.), в ц. Воздвижения Креста — 1×¾ аршина (71×53 см), помечено: «икона сия ветхая» (Там же. Ф. 275. Оп. 3. Д. 5. Л. 22 об.).

Прижизненный портрет (или портреты) И. мог написать художник из духов-

ной миссии, к-рый обучал святителя иконописанию. Кроме И. в Китай было послано 12 чел.: иером. Лаврентий, 2 иеродиакона — Тарасий и Серафим, иподиак. Егор Решиков, 3 певчих — Д. Савостьянов, Г. Мишенев, А. Попов и 5 подьяков — И. Плотников, Г. и М. Ключарёвы, М. Яворский и И. Лавровский (Промов П. В., прот.] Иннокентий святой, 1-й еп. Иркутский // Иркутские Ев. 1863. № 34. Приб. С. 542). Большинство из них пробыли вместе со святителем в Сибири до его кончины (ГА Иркутской обл. Ф. 50. Оп. 1. Д. 3. Л. 466–467; Оп. 7. Д. 516. Л. 149–157). Кто из них был «искусным живописцем», пока неизвестно.



Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский. Портрет. Кон. XVIII — нач. XIX в. (ИркОХМ)

Важным поводом для написания прижизненного портрета стало открытие в Иркутске архиерейской кафедры. Очевидно, мастер выбрал традиц. схему архиерейского портрета — благословляющий иерарх в архиерейской мантии, с символом власти — жезлом в левой руке. Созданию портретов И. способствовали также увековечивание его памяти после смерти в 1731 г., обретение мощей в 1764 г., их неоднократное освидетельствование при подготовке канонизации.

В наст. время известен ранний портрет И. из собрания ИркОХМ, датированный кон. XVIII — нач. XIX в. (Сибирский портрет. 1994. С. 10, 131. Ил. 5). Однако не исключено, что он написан при жизни или вскоре после кончины И. (либо является копией прижизненного портрета). На нем запечатлены напряженное запоминающееся лицо святителя с карими глазами, носом с горбинкой и короткой бородой с проседью, его живой, пристальный взгляд, скорбно опущенные уголки губ. Святитель изображен по пояс, в архиерейской мантии и черном клобуке (сужается сверху), пальцы десницы сложены в именословном благо-

словении, в левой руке — архиерейский жезл с навершием в виде змей. Нимб, обозначенный белой обводкой, и надпись слева на фоне, очевидно, выполнены после прославления И. в соответствии с распространенной практикой этого времени (Постернак О. П. Особенности перевода живописных изображений в иконные // ИХМ. М., 2000. Вып. 4. С. 198). Портрет святителя, датируемый кон. XVIII в., находится в Петропавловском соборе Томска; в Томской епархии почитали прижизненный портрет И. из с. Осиновые Колки близ Каннска, принесенный жителями из иркутского Знаменского мон-ря в 1843 г. (Сибирская икона. 1999. С. 215).

После канонизации И. было создано большое количество его икон, преимущественно в Сибири. Известно, что в 1805 г. Иркутский еп. Вениамин (Багрянский) поздравил царственный дом с торжеством прославления новоявленного святого, послав иконы И. супруге и матери имп. Александра I (Промов, 1868. С. 354–355). В Вознесенском мон-ре близ раки И. находилась пелена с его ростовым образом в мантии и клобуке, выполненная в технике золотного шитья, с молитвой по краям: «О, великий угодниче Христов, милостивый мой наставниче, благоутробия сокровище, правоверия учителю, архиереев похвала, беспомощных заступниче, отче наш, иерарше, [вятите]лю Иннокентие, моли Христа сп[аси]ти[ся] душам нашим». Икону-пелену вышила иркутянка Е. А. Постникова (ок. 1775–1854) и послала в дар царю, к-рый поблагодарил ее, пожаловал 300 р. и возвратил образ в Иркутск. Впосл. пелена оказалась в Вознесенском мон-ре (Там же. С. 306–307). В кафедральном Троицком соборе Томска хранился образ И. в серебряном окладе, написанный «на дщице, отпиленной от верхнего конца нижнего гроба», в к-ром обретенны мощи И. Др. икона на доске от гробницы была прислана в 1883 г. Иркутским архиереем в Алтайскую миссию (Сибирская икона. 1999. С. 215).

В нач. XX в. иконы И., почитавшегося защитником земли Сибирской, находились практически во всех церквях Иркутской епархии. Особенно много икон требовалось Вознесенскому мон-рю для раздачи и продажи гостям и паломникам, приходившим к мощам святителя. Так, в списке икон, образков и проч., находящихся на складе мон-ря, составленном 23 сент. 1915 г., было указано 7347 икон И., в т. ч. икон под стеклом — 640, финифтяных образков — 2301, серебряных шейных образков — 550, икон на жести — 326, изображений на бумаге — 3530 (ГА Иркутской обл. Ф. 121. Оп. 2. Д. 19. Л. 1). Ежегодно 26 нояб., в день памяти святого, множеству людей, собиравшихся в Вознесенской обители, раздавали его изображения с кратким жизнеописа-

нием. Такие раздаточные иконки в технике резцовой гравюры или литографии отпечатывались не только на бумаге, но и на шелке (образцы в собраниях ИркОХМ, Музея истории г. Иркутска).

Иконы на жесте служители монарха закупали в Москве и С.-Петербурге, где было налажено машинное производство такими фирмами, как «Жако и К°» и «Бонакер». На их фабриках в кон. XIX — нач. XX в. выпускали тысячи штампованных икон. Эмалевые образки заказывались в Ростове (ЦМиАР, ИркОХМ, частные собрания). Сведений о наличии собственной иконописной мастерской в Вознесенском монастыре в XIX в. не выявлено, но известно, что в 1898 г. здесь была открыта школа живописи (Львин Ю. П. Хроника худож. событий в Иркутске (XVII в. — 1899 г.) // Изв. Архит.-этногр. музея «Тальцы». Иркутск, 2004. Вып. 3. С. 88). Скорее всего для изготовления продаваемых в обители живописных икон привлекались иркутские мастера, получавшие заказы на наиболее востребованные типы изображений. Значительный запас иконок И. имел также Иркутский архиерейский дом, Иркутские иерархи в поездках по епархии брали с собой эти иконы для подарков.

В наст. время обнаружено более 200 икон И., что позволяет определить устойчивые особенности его иконографии. Основная часть произведений разделяется на 2 группы: одна имеет прототипом ранний портрет-икону из собрания ИркОХМ (благословляющий святитель с архиерейским жезлом в левой руке), другая — очевидно, портрет из дома Лушниковых (местонахождение неизв.), на к-ром, по описанию, И. был изображен с крестом в деснице. Этот вариант встречается на живописных иконах-портретах 1-й пол. XIX в. (ГМЗРК, см.: Колбасова Т. В. Портреты из портретной галереи Ярославского архиерейского дома в собр. Ростовского музея церк. древностей // ИКРЗ, 2003. Ростов, 2004. С. 122, 125, 135. Рис. 9), 2-й трети XIX в. (Забайкальский краевой краевед. музей им. А. К. Кузнецова, см.: Сибирский портрет. 1994. С. 132. Ил. 6). Образ И., входивший в портретную галерею КДА (Ровинский). Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 293), хранится в собрании НКПИКЗ (ок. 1869). В большинстве икон этого извода святитель не сжимает рукой конец креста (икона кон. XIX — нач. XX в., ИркОХМ), а всей ладонью прижимает его к груди, в левой руке он, как правило, держит четки (ц. Воздвижения Креста в Иркутске, Казанская ц. в пос. Тельма Усольского р-на Иркутской обл.).

Распространению такого иконографического извода, в к-ром подчеркивалась роль И. как миссионера и проповедника, способствовал гравированный эстамп, исполненный после канонизации И. в Москве в манере мастера П. П. Бекетова

(в технике пунктира). Эстампы на бумаге и на шелке, отпечатанные большими тиражами, использовались в качестве иконных образцов. Известны 2 варианта таких изображений И.: с образом Божией Матери «Знамение» (согласно надписи, «Сибирская») (1839, РГБ; см.: Духовные свечотчи России. С. 42–43. Кат. 16) или Всевидящего Ока Божия, от к-рого падает луч на фигуру И. (ГИМ, ИркОХМ; см.: Там же. С. 44. Кат. 17; Сибирский портрет. 1994. С. 131. Ил. 4).

Аналогичный лист послужил образцом для 2 икон И. 1-й пол. XIX в. (ЦМиАР), где на груди И. под мантией изображен только крест, без панагии. Одна из них происходит из Спасо-Влахернского монастыря. В отличие от гравюры слева на фоне написаны 2 ангела, поддерживающие Тихвинский образ Божией Матери как напоминание о том, что мощи И. прославились чудесами в деревянной Тихвинской ц. Вознесенского монастыря. На нек-рых иконах изображается Казанский образ Богоматери (напр., на иконе И. 1-й пол. XIX в. под записью XX в. работы местного иконописца, ризница ц. Воздвижения Креста в Иркутске) — прославление иркутской чудотворной Казанской иконы Божией Матери началось в 20-х гг. XVIII в., когда И. прибыл в Вост. Сибирь.

Внутри каждой из 2 указанных иконографических групп существует неск.



Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский. Гравюра на шелке. 1-я пол. XIX в. (ИркОХМ)

вариантов: поясные или ростовые образы; изображение И. в разных видах архиерейского облачения: в парадном богослужебном (саккос, омофор, митра, палица, наперсный крест, панагия, жезл), в малом архиерейском (мантия с омофором или без него, митра или клобук). Архиерейский жезл в руке И. бывает с разными навершиями (в виде 2 змей или буквы Т), иногда с сулоком. Наперсный

крест, как правило, является равноконечным с утолщенными концами, панагия — овальной формы с 1 или 3 подвесками. В надписях святой нередко именуется 1-м епископом Иркутским. В иконописном подлиннике В. Д. Фартусова 1910 г.



Свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский. Фрагмент иконы. 1-я пол. XIX в. (Кяхтинский краеведческий музей им. В. А. Обручева)

И. описан как «типа русского... со средней величины бородой, с проседью; в саккосе, омофоре и митре» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 87).

На портрете из ИркОХМ, на гравированных эстампах и мн. написанных в Иркутске иконах подчеркивается горбинка на носу И. — следствие травмы, полученной им во время служения священником на флоте. Важным памятником в иконографии И. является большой ростовой образ нач. XIX в. с частицей мощей (собор Знаменского монастыря в Иркутске), стилистически близкий к портретам (святитель показан в интерьере влоборота вправо, облачен в светлый с орнаментами саккос, омофор и митру, в руке жезл). Написанная на холсте икона 1-й пол. XIX в. (Кяхтинский краевед. музей им. В. А. Обручева) представляет святителя с яркими индивидуальными чертами, в мантии и расшитом орнаменте омофоре, с благословляющей десницей, с высоким жезлом в левой руке. О широте распространения икон И. свидетельствуют овальный образ ок. 1833 г. из иконостаса придела Всех святых в Воскресенском соборе Арзамаса (И. с четками в правой и с крестом в левой руке), иконы-пядницы кон. XIX — нач. XX в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ), из домового ц. мц. Александры царицы в РДМ и Вознесенского монастыря на Елеонской горе в Иерусалиме, большое полотно из Нововалаамского

мон-ря в Финляндии (после 1911; И. вместе со свт. Иоасафом Белгородским).

Известны 2 иконы И. с клеймами жития и чудес. Первая написана в окт. 1831 г. в г. Киренске Иркутской губ., о чем свидетельствует подпись (образ хранится в Лит.-краевед. музее им. В. Я. Шишкова в пос. Ербогачен Катангского р-на Иркутской обл.). В центре изображен благословляющий И., в рост, в белом богослужебном облачении, с жезлом в левой руке. На фоне вверху — образ Новозаветной Троицы и редкая композиция с группой трубящих ангелов, протягивающих И. лавровый венок. По сторонам иконы расположены 8 овальных клейм со сценами чудес и исцелений по молитвам к И., с надписями по контурам. Вторая житийная икона (ц. Воздвижения Креста в Иркутске) написана в 1888 г. М. И. Зязиным (1846–1900), к-рый с 1881 г. жил в Иркутске и преподавал рисование в учительской се-



Свт. Иннокентий (Кульчицкий),  
еп. Иркутский, с 8 клеймами чудес.

Икона. 1831 г. (Литературно-краеведческий музей им. В. Я. Шишкова, пос. Ербогачен Катангского р-на Иркутской обл.)

минарии и техническом уч-ще. Средник иконы, представляющий Иркутского чудотворца в рост, в мантии, омофоре и митре, с крестом и жезлом в руках, и 8 клейм (перенесение мощей И., поставление его во епископа, проповедь И. среди язычников и 5 его чудес) выполнены в реалистической манере. Этим же художником создана литография «Чудеса свт. Иннокентия», отпечатанная в 1888 г. в Иркутске в литографской мастерской Мишалова (хранится в редком фонде Науч. б-ки Иркутского гос. ун-та): в среднике И. показан в храме во время богослужения, с дикирием и крестом в руках. Зязиным также были выполнены настен-

ные изображения чудес И. в Вознесенском соборе мон-ря (не сохр.).

Известны иконы И. вместе с избранными святыми (1847, частное собрание; ц. Воздвижения Креста в Иркутске) в минейных циклах под 26 нояб., напр. на святцах в молитвеннике с месяцесловом кнг. М. П. Волконской, проиллюстрированном в 50-х гг. XIX в. под рук. и при участии Ф. Г. Солнцева (Молитвослов кнг. М. П. Волконской: Работы акад. живописи Ф. Солнцева / Сост.: Г. В. Аксенова. М., 1998. С. 219, 320). Хромолитография Е. И. Фесенко, изданная в Одессе, с фигурами свт. Николая Чудотворца и И. на фоне храма воспроизводит также образ Св. Троицы Ветхозаветной, написанный на срезе Мамврийского дуба, из приамурского Троицко-Николаевского мон-ря (1907, мон-рь прп. Герасима Иорданского в Иорданской долине в Палестине). Вместе со свт. Митрофаном Воронежским И. показан в одном из клейм иконы «Собор русских святителей» 60-х гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге).

Изображения И. встречаются на шитой иконе 1-й пол. XIX в. (Егорьевский ист.-худож. музей), на дробнице 1-й трети XIX в. (частное собрание, Иркутск), на стеклянной бутылочке для лампадного масла (2-я пол. XIX в., Архит.-этногр. музей «Тальцы») — прямолично, в рост, в мантии, с благословляющей десницей и с жезлом в левой руке. В ризнице иркутской Крестовоздвиженской ц. хранится икона И. 2-й пол. XIX в. из фарфора, возможно изготовленная на Переваловском фарфоровом заводе. На финифтяном образке 2-й пол. XIX в. (ИркОХМ) И. в мантии, омофоре и митре изображен вместе с Ростовскими святителями Иаковом и Димитрием.

В монументальной живописи образ И. был введен в роспись храма Христа Спасителя 70-х гг. XIX в.: в нижнем коридоре в память 26 нояб. 1812 г. (бегство армии Наполеона из России, худож. Я. С. Башилов), в зап. части храма в медальоне одной из арок (худож. Фаргусов). Он изображен также на иконе над юж. дверями со стороны алтаря в главном иконостасе храма (как тезоименитый святой свт. Иннокентия (Вениаминова), митр. Московского). И. представлен среди подвижников XVIII в. на стене 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 ряду святых в росписи юж. галереи на хорах Владимирского собора в Киеве (1885–1895), на одном из столпов Успенского собора Валдайского Иверского мон-ря (30-е гг. XIX в., оставшковские мастера И. и А. Митины). Существуют скульптурные изображения И., напр. работа И. П. Витали на больших юж. внут-



Свт. Иннокентий (Кульчицкий),  
еп. Иркутский. Икона.

Кон. XX — нач. XXI в.  
Иконописец М. Б. Лутаенко  
(собор Знаменского мон-ря  
в Иркутске)

ренних дверях Исаакиевского собора в С.-Петербурге (1846–1850).

Образ И. присутствует среди Сибирских чудотворцев на иконе письма мон. *Иулиании (Соколовой)*: «Собор святителей, в земле Российской просиявших» сер. XX в. (митрополичьи палаты ТСЛ), «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризна ТСЛ, СДМ, см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 230–239) и на их сохр. повторениях (ц. свт. Николая в Клённых в Москве). На рисованных лицевых святцах рус. святых 1959–1962 гг. мон. *Иулиании* (частное собрание, см.: *Juliana (Sokolova), nun.* Russian Saints = Святыя Руси / Ed. N. Aldošina. [Ivaskyla], 2000. P. 43) И. изображен под 26 нояб. — в рост, прямолично, в мантии, омофоре и митре, с благословляющей десницей, с Евангелием в левой руке. Рисунок И. (с крестом и Евангелием в руках) выполнен прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной для Миней МП (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 70). В отличие от мастеров XIX в. иконописцы кон. XX — нач. XXI в. стремятся запечатлеть образ И. в традиц. канонической иконографии и стилистике. Иркутский иконописец М. Б. Лутаенко работает над иконами И. разных изводов уже 15 лет. Существуют

совр. примеры решения образа Иркутского чудотворца в стиле церковной живописи XIX в.

Лит.: Громов П. В., *прот.* Начало христианства в Иркутске и св. Иннокентий, первый еп. Иркутский: Его служение, управление, кончина, чудеса и прославление. Иркутск, 1868; Замечательный образ // Иркутские Ев. 1872. № 50. Приб. С. 659; *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 998–999; Т. 4. Стб. 293; *Стуков Н.* Изображение свт. Иннокентия Иркутского и 2 иконы его, именуемые «Страсти Господни», находящиеся в Читинской домовй архиерейской церкви: (Из рапорта священника епископу) // Иркутские Ев. 1914. № 4. Приб. С. 132–134; *Пуцко В. Г.* Портретные основы иконописных изображений рус. и укр. святых синодального периода // Проблемы и традиции древнерус. искусства: Мат-лы док-тов и сообщений межзональной науч. конф. (26–28 сент. 1989 г.). Иркутск, 1990. С. 42; Иркутские иконы: Кат. / Сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 97; Сибирский портрет XVIII — нач. XX в. в собр. Иркутска, Красноярска, Кяхты, Новосибирска, Томска, Тюмени, Читы. СПб., 1994. С. 10, 131–132. Кат. 4–6; *Крючкова Т. А.* Иннокентий Иркутский и его иконы // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докладов науч. конф., дек. 1989 г. / ЦМиАР. М., 1995. С. 58–59; *она же*. История иконописания в Иркутске 1660-е гг.—1920 г.: АКД. Иркутск, 2000; *она же*. Иконы свт. Иннокентия Иркутского // Церковь и гос-во: История и современность: Мат-лы конф., Иркутск, 10–11 марта 2005 г. Иркутск, 2005. С. 32–42; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996<sup>а</sup>. С. 63, 67, 82; Духовные свечотчи России. С. 40–45. Кат. 14–21; Сибирская икона: Альбом. Омск, 1999. С. 148–149, 214–215, 227, 231, 258–259. Кат. 109, 110; *Лыдин Ю. П., Крючкова Т. А.* Иконописцы, мастера и художники Иркутска (XVII в.—1917 г.): Библиогр. слов. Иркутск, 2000. С. 402–403; *Гудина А. В.* Образы свт. Иннокентия Иркутского в г. Улан-Удэ // Известия Архит.-этногр. музея «Тальцы». Иркутск, 2006. Вып. 5. С. 78–90; *Замолотских Г. Д.* Образы свт. Иннокентия Иркутского в храмах Барнаула // Там же. С. 90–92; Каталог изображений свт. Иннокентия Иркутского: Иконы, портреты, графика, произведения декоративно-прикладного искусства / Сост.: Т. А. Крючкова; Архит.-этногр. музей «Тальцы» (в печати).

Т. А. Крючкова

**ИННОКЕНТИЙ** (Смирнов Иларион Дмитриевич; 30.05.1784, с. Павлово (ныне г. Павловский Посад) Богородского у. Московской губ.—10.10.1819, Пенза), свт. (пам. 10 окт.), еп. Пензенский и Саратовский, проповедник, церковный историк. Род. в семье Дмитрия Егорова, причетника Воскресенской ц. с. Павлова. В 1804 г. окончил Перервинскую ДС, где за кроткий нрав получил фамилию Смирнов. Затем обучался в философском и богословском классах семинарии Троице-Сергиевой лавры. С 13 февр. 1805 г. служил учителем низшего грамматического класса семинарии, с 30 авг. 1806 г.,



Свт. Иннокентий (Смирнов), еп. Пензенский. Литография П. Ж. Поль-Пети. Сер. XIX в.

после окончания семинарского курса,— учителем высшего грамматического класса. С 9 марта 1808 г. преподавал поэзию, катехизис. 8 янв. 1809 г. назначен учителем высшего красноречия и риторики, 10 авг. того же года — учителем философии и префектом (инспектором) Троицкой ДС. Во время каникул посещал *ростовский Спасо-Иаковлевский мон-рь*, сблизился со старцем иером. *Амфилохием (Яковлевым)*. Благодаря ростовскому подвижнику состоялось знакомство Смирнова с гр. А. А. Орловой-Чесменской.

13 окт. 1809 г. митр. Московским *Платоном (Левшиньм)* Смирнов был пострижен в монашество с именем в честь свт. *Иннокентия (Кульчицкого)*, еп. Иркутского, 14 окт. рукоположен во диакона, затем во иерея. 6 авг. 1810 г. возглавил *Уреишский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* в сане игумена, 14 окт. того же года — *московский в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-рь*. Решением Комиссии духовных уч-щ от 25 окт. 1811 г. И. был переведен 22 янв. 1812 г. в СПбДА бакалавром богословских наук кафедры церковной истории. 9 июня 1812 г. возведен в сан архимандрита. С 17 июля 1813 г. исполнял обязанности инспектора академии, являлся членом ее правления, а 23 сент. того же года был утвержден ректором СПбДС и профессором богословских наук СПбДА. 8 авг. 1814 г. получил ученую степень д-ра богословия. Одновременно являлся присутствующим и членом С.-Петербургской духовной консистории, членом Комитета духовной цензуры при академии,

настоятелем с.-петербургской Троице-Сергиевой пуст. и благочинным светских учебных заведений столиц, контролировал преподавание Закона Божия. В 1815 г. И. вместе с ректором СПбДА архим. св. *Филаретом (Дроздовым)* был избран директором Российского *Библейского общества* и членом Комитета по рассмотрению переводов Свящ. Писания. 2 июня 1816 г. вошел в состав Комиссии по финляндским делам, созданной для разработки положений о производстве в финляндских судебных местах «следствия о людях духовного звания греко-российского исповедания». 7 марта 1816 г. возведен в степень «первоклассного» архимандрита с оставлением настоятелем Сергиевой пуст., 7 июня назначен настоятелем *Юрьева новгородского мон-ря*. 17 апр. 1817 г. стал членом Главного правления народных уч-щ. Провел ревизию в армейской семинарии, результаты к-рой изложил в отчете, отметив хорошую постановку учебной и нравственно-воспитательной работы и сделав замечание по поводу нецелевого расходования казенных средств.

Историко-церковные и богословские работы И., подготовленные во время преподавания в академии и семинарии, имели большое значение. Переработав свои лекции, И. составил капитальный труд, изданный в 1817–1818 гг. под названием «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в., в пользу духовного юношества» (в 2 ч., тираж ок. 2500 экз.). Книга выдержала 7 переизданий (1820, 1823, 1828, 1834, 1838, 1849, 1857) и до 60-х гг. XIX в. оставалась учебным пособием для духовных школ. Эта работа является продолжением «Начертания церковно-библейской истории» свт. Филарета (Дроздова), конспекты которого И. использовал для преподавания библейской истории, а его лекции по истории II в. по Р. Х.— при изложении данного периода в своей книге. Церковная история разделена в труде И. по столетиям, каждое из к-рых освещается в 7 тематических рубриках (отделах). Предметами рассмотрения являются следующие вопросы: внешнее состояние («благоденствие») и распространение влияния Церкви в обществе, обряды и богослужения, церковная иерархия, достопамятные лица, ереси и расколы. Такая структура изложения имела определенные неудобства, что вносл.



дало повод историкам, в частности А. В. Карташёву, упрекать И. в схематизме и отсутствии живого и целостного воспроизведения истории. Среди недостатков сочинения И. назывались также отсутствие должной критичности при использовании источников, «сжатый, темный и тяжелый язык» и неполное освещение внутренней жизни Церкви (Карташев А. В. Краткий ист.-критический очерк систематической обработки рус. церк. истории // ХЧ. 1903. Июнь. С. 77–93). А. П. Лебедев, писавший о зависимости работы И. от трудов протестант. ученых Ф. Шпангейма (1632–1701) и в особенности К. Э. Вейссмана (1677–1747), вместе с тем признавал, что «Начертание...» «для своего времени было настолько хорошо, что больше того едва ли и вправду было бы требовать от автора» (Лебедев А. П. Два пионера церк.-ист. науки у нас и немногие сведения о жребиях их преемников // БВ. 1907. Май. С. 143). Жестче охарактеризовал труд И. прот. Г. Флоровский: «Книга эта писана была наспех, и не автор был виновен, если и после его смерти ее насильственно оставляли учебником в школах, кое-где даже в 60-х годах, когда она была уже явно отсталой, устарелой, непригодной (для посмертных изданий она была обработана прот. Кочетовым). Составлена она была, преимущественно, по Вейссману и Шпангейму, по Баронию и Магдебургским центуриям, — план слишком сух и дробен, изложение слишком формально» (Флоровский. Пути рус. богословия. 1991. С. 192). Однако нельзя забывать, что «Начертание...» было подготовлено в очень короткий срок по заданию Комиссии духовных уч-щ, к-рая в связи с отсутствием учебников на рус. языке в мае 1814 г. поручила академическому правлению опубликовать имеющиеся лекции по данному предмету. 8 авг. 1817 г. была издана 1-я ч. церковной истории И., к-рая заканчивалась IX в., в следующем году вышла 2-я ч. Говоря о научных трудах И., свт. Филарет (Дроздов) отмечал, что «издание сочиненной им книги по церковной истории — не одновременный, но прочный дар духовному просвещению» (Филарет Московский, свт. Собр. мнений. 1855. Т. 1. С. 352). Архиеп. Филарет (Гумилевский) считал, что церковная история И. «как ученый опыт, весьма удовлетворительна для своего вре-

мени, а по духу благочестия всегда дорогая книга» (Филарет (Гумилевский). История РЦ. 1848. Ч. 5. С. 55). И. А. Чистович замечал, что «дух истории прекрасный, но расположение материй не довольно стройно, а язык от чрезвычайной сжатости сух и тяжел» (Чистович И. А. История СПбДА. СПб., 1857. С. 239). И. понимал несовершенство своей работы. Так, вручая ученикам при расставании свои книги, И. говорил: «Когда сочините лучше, сожгите сии негодные», а также: «Я дарю вам это в память меня и для того, чтобы по времени, сличая свои труды с моими, могли сказать: вот как слабо прежде писали». В предисловии к 1-й ч. книги И. пояснял, что она написана по настоянию начальства только «для исторической кафедры в духовном училище, и потому не может удовлетворить любопытству, ищущему открытия исторических тайн или подробностей о церковных происшествиях в собственной их полноте» и что им лишь «рукою неопытной положены некоторые черты церковной истории». «Начертание...» разошлось очень быстро, и вскоре потребовалось переиздание книги, к-рое в связи со смертью автора поручили проф. СПбДА И. С. Кочетову, внесшему в книгу ряд исправлений.

И. — автор лекций на лат. языке по «Деятельному богословию», а также «Опыта изъяснения первого и второго псалмов» и «Изъяснения Символа веры». Во 2-м т. 1-го издания сочинений И. (1821), подготовленном инспектором Пензенской ДС прот. В. Алявдиным (впосл. Владимир, архиеп. Тобольский), была опубликована 1-я ч. «Деятельного богословия» под названием «Христианское нравоучение, или Богословие деятельное подлежащее». Она вошла и в 1-й т. 2-го издания (1845) сочинений И., в 3-м т. (1847) была печатана (в переводе с латинского проф. И. А. Андриевского) 2-я ч. «Деятельного богословия» под названием «Божественное правоучение, или Богословие деятельное предметное», включающая и «Христианское благоразумие». Этот труд имеет много общего с конспектом по деятельному богословию митр. Филарета (Дроздова). Считалось, что лекции И. «по основательности мыслей и ясности изложения были в ту пору лучшим руководством для изучения нравствен-

ного богословия» (Смирнов С. К. История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 24–26).

Многочисленные речи и поучения И. издавались как при его жизни, так и после смерти. Особую ценность представляют письма И. различным лицам, в частности кн. С. С. Мещерской, кн. П. С. Мещерскому, архим. Фотию (Спасскому), гр. Орловой-Чесменской, часть к-рых была опубликована, но, как правило, в сокращенном виде, без исторических подробностей. По словам архиеп. Филарета (Гумилевского), письма И. «дышат искренним благочестием и его же передают сердцу христианина». По сути они те же проповеди, к-рым И. отдавал предпочтение перед своими научными достижениями, считая проповедничество главным делом своей жизни. Именно эта сторона его таланта обратила на себя внимание с.-петербургского общества во время прохождения им в 1813–1814 гг. чреды священнослужения. Чуждый риторическим приемам, рассчитанным на внешний эффект, И. в проповедях выступал как «теплый наставник» (Филарет (Гумилевский). Обзор. 1863. Кн. 2. С. 203).

Мн. проповеди И. были посвящены критике распространившихся в нач. XIX в. мистических учений, отрицавших церковную иерархию, таинства и обряды. По поводу одного из новомодных сочинений он писал, что «слез не достанет у всякого лубомудрого и доброго человека оплакивать раны, кои сия нечестивая и совершенно бесова философия может сделать в умах и сердцах, есть ли токмо будет чтома и преподаваема в школах». Как глава Комитета духовной цензуры И. отслеживал переводные сочинения западноевроп. авторов, порой подвергал их критике. За 5 лет деятельности в комитете И. отрецензировал ок. 50 рукописей, в то время как 2 др. члена смогли рассмотреть в 4 раза меньше работ. Одним из учеников И. был архим. Фотий (Спаский), отличавшийся крайней «ревностью о благочестии» — чертой, к-рая роднила его с И. и способствовала их сближению. При этом решительная нетерпимость архим. Фотия к «духу времени» повлияла на И., к-рый при всей мягкости характера открыто выступил против новомодного «универсального христианства», сближения христ. конфессий путем распространения Библии и др. Ректор СПбДА архим. Фи-





ларет (Дроздов) безуспешно предостерегал И.: «Нам, двум архимандритам, Юрьевскому и Пустынскому, не спасти Церковь, если в чем есть погрешности». В 1815 г. И. не пропустил через духовную цензуру книгу известного нем. мистика И. Г. Юнга-Штиллинга «Победная повесть, или Торжество веры христианской», рекомендованную к печати обер-прокурором Святейшего Синода и министром народного просвещения кн. А. Н. Голицыным. Ту же участь разделили представленные Голицыным к печати рукописи «Изъяснение на Евангелие» и «Разговор духовника с кающимся христианином и желающим приступить к Святому Причащению», не соответствовавшие, по мнению И., правосл. взглядам. В 1818 г. И. добился учреждения цензуры над «Сионским вестником» А. Ф. Лабзина, а затем и запрещения его печатания. Еще в 1815 г. в письме Голицыну И. указывал на пагубные заблуждения, распространявшиеся в статьях «Сионского вестника», призывая князя «залечить раны, которыми он сам уязвил Церковь». Такое обвинение министр счел оскорбительным и вскоре решил избавиться столицу от ревностного служителя. 3 сент. 1818 г. И. дал разрешение на издание книги Е. И. Станевича «Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении веры и Церкви», направленной против религиозно-мистического движения, в которой, по словам свт. Филарета (Дроздова), «заключалось много выражений слишком оскорбительных для держащей власти и вообще для духа правления того времени». Голицын немедленно отреагировал на публикацию и в докладе имп. Александру I заключил, что «книга сия совершенно противна началам, руководствующим христианское наше правительство по гражданской и духовной части». 4 янв. 1819 г. император повелел объявить И., пропустившему ее в печать, выговор. Весь тираж был немедленно изъят и уничтожен, а автор книги выслан из С.-Петербурга. Предвидя дальнейшие последствия, 8 янв. И. писал кнг. Мещерской, что и он «как сор петербургский должен быть выброшен из Петербурга». Вскоре без предварительного синодального избрания 25 янв. 1819 г. И. было определено быть епископом

Оренбургским. Отличавшийся слабым здоровьем И. воспринял назначение в отдаленную епархию как ссылку. Сторонники и друзья И. (митр. Михаил (Десницкий), обер-прокурор Святейшего Синода кн. Мещерский, кнг. Мещерская и др.) стали хлопотать о перемещении его на Пензенскую кафедру, освободившуюся после ухода на покой еп. Афанасия (Корчанова). 22 февр. 1819 г. состоялось назначение И. на Пензенскую кафедру, 27 февр. — наречение во епископа, 2 марта в Казанском соборе С.-Петербурга — хиротония. В Пензу И. прибыл только 21 июня совершенно больным.

По инициативе И. был отремонтирован архиерейский дом, ранее пребывавший в полном запустении («...похож на худой трактир или на шалаш. Двери без замков, без ключей, все было обломано»). При этом И. отменил налоги с подведомственного духовенства, ранее взимавшиеся при выдаче ставленных грамот в пользу ремонта архиерейского дома. «Лучше есть хлеб с водою, чем держаться такого побора», — говорил он (Свт. Иннокентий. 2006. С. 69–71). И. возобновил строительство кафедрального Спасского собора, созвал новую комиссию по строительству, состоявшую из представителей духовенства (прот. Н. Васильев), дворянства, купечества. За короткий срок архиерейского служения И. проявил духовную рассудительность, строгость к священнослужителям. Несмотря на множество вакантных мест, не спешил рукополагать кандидатов в иерейский сан, лично экзаменовал, сокрушаясь, что многие из них «не знали, что есть Святая Троица, что такое молитва, о чем молиться, что такое Символ Веры» (Там же. С. 58–59). Вернувшись из поездки по епархии (авг. 1819), И. направил Комитету Библейского общества предложение о переводе Свящ. Писания на мордов. язык.

Награжден наперсным крестом с украшениями, орденом св. Анны 2-й степени с алмазными украшениями (1814), орденом св. Владимира 2-й степени (1818).

За неделю до кончины 35-летний архипастырь завещал личные средства (1 тыс. р.) беднейшим ученикам пензенских уч-щ. 13 окт. 1819 г. бывш. еп. Пензенским Афанасием (Корчановым) И. был погребен в Спасском кафедральном соборе, в приделе вмц. Екатерины. У гроба И. про-

исходили исцеления, которые фиксировались в специальной книге. В усыпальнице, устроенной в Спасском кафедральном соборе г. Пензы гр. Орловой-Чесменской, служились панихиды. В 1882 г. на средства благотворительницы М. М. Киселёвой перед входом в усыпальницу была устроена небольшая ц. во имя мучеников Евлампия и Евлампии Никомидийских, в день памяти которых скончался епископ. Когда 30 мая 1884 г. в Пензе отмечалось 100-летие со дня рождения И., было решено в память о нем учредить просветительное об-во для распространения Православия среди инородцев и раскольников. Об-во, получившее название Просветительного Иннокентиевского братства Пресв. Богородицы, начало работу 4 дек. 1885 г. В 1915 г. жители Пензы стали ходатайствовать о причислении И. к лику святых. На заседании Пензенской городской думы 24 нояб. 1915 г. выступил городской глава с поступившим на его имя заявлением от неск. сот горожан: «Благочестивая жизнь и молитвенные подвиги приснопамятного святителя Пензенского Иннокентия... еще при жизни его вселили в жителях веру в него, как молитвенника и предстателя пред Богом. А затем чудесная помощь, получаемая многими гражданами, обращающимися к святителю с молитвенными просьбами, а также нетленные останки, почивающие в соборе, окончательно убеждают жителей г. Пензы в святости Иннокентия... Все это, вместе с непрекращающимися и в настоящее время случаями чудесной помощи по молитвам святителя Иннокентия, побуждает нас, его почитателей, просить Вас, милостивый государь, как представителя городского самоуправления, возбудить надлежащее от имени последнего ходатайство пред Св. Синодом о причислении Иннокентия к лику святых и об открытии его святых мощей». Однако из-за последовавших вскоре событий 1917 г. прославление не состоялось.

В 1934 г. Спасский кафедральный собор, в к-ром почивали останки И. и др. Пензенских архипастырей, был взорван, руины сровняли с землей. Вновь вопрос о канонизации был поднят архиеп. Серафимом (Тихоновым) незадолго до празднования 200-летия Пензенской епархии (1–3 окт. 1999). В результате поисков, начатых 29 июня 1998 г. по благословению



архиеп. Серафима, были обретыны останки И. и епископов Афанасия (Корчанова), Амвросия (Морева), Григория (Медиоланского) и Антония 2-го (Николаевского), которые перезахоронили у бывшего архиерейского дома. 14 авг. 2000 г. на Архиерейском Соборе РПЦ И. был причислен к лику святых как «праведник, почитаемый за аскетическое житие и чудеса, совершаемые по его молитвенному предстательству». 22 окт. того же года мощи И. крестным ходом были перенесены в Успенский кафедральный собор г. Пен-



Рака с мощами свт. Иннокентия, еп. Пензенского, в Успенском соборе г. Пензы. Фотография. 2008 г.

зы и помещены в раку, а 23 окт. временно управляющий Пензенской епархией еп. Саранский и Мордовский Варсонофий (Судаков) совершил чин прославления 1-го Пензенского святого. Ежегодно в день памяти И. в Пензе совершаются торжественные богослужения с чтением акафиста святителю. Имя И. присвоено открытой 23 окт. 1998 г. Пензенской правосл. гимназии. 22 окт. 2008 г. устроена гимназическая ц. во имя И. Соименный ей храм расположен в переданном епархии архиерейском доме, где в свое время пребывал И. и где находится резиденция Пензенского архиерея. Первое богослужение в нем состоялось 21 мая 2001 г., а 2 дек. 2006 г. архиеп. Пензенский и Кузнецкий Филарет (Казагодин) освятил этот храм во имя И. Соч.: Слово в день восшествия на российский престол его величества имп. Александра Павловича, самодержца всероссийского. СПб., 1814; Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в., в пользу духовного юношества: В 2 т. СПб., 1817 [–1818], 1857<sup>2</sup>; Сочинения преосв. Иннокентия, еп. Пензенского и Саратовского, собранные вскоре после его смерти: В 2 ч. СПб., 1821; Соч.: В 3 ч. СПб., 1845–1847; Божественное правописание, или Богословие деятельное, имеющее предметом обязанности правосл. христианина. СПб., 1848; Слово в понедельник Светлой недели, говоренное в Троицком соборе 2 апр. 1810 г. [СПб., 1863]; Рассуждение о злых предприятиях Западной церкви или, точнее,

папизма // Странник. 1868. Июль. С. 1–12; Мысли при кресте // Там же. С. 139–141; Наставление чрез свечку. [СПб., 1870]; Письма к кнг. С. С. Мецкерской, 1817–1819 гг. // ЧОИДР. 1874. Кн. 4. С. 1–77 (перизд.: М., 1875); Деятельное богословие. М., 2003; Нек-рые письма // Свт. Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский / Сост.: С. В. Зелёв, В. П. Зелёв. Пенза, 2006. С. 140–166. Лит.: Аляudin В. Жизнеописание преосв. Иннокентия (Смирнова), еп. Пензенского. СПб., 1821; он же. Краткое описание жизни преосв. Иннокентия, еп. Пензенского и Саратовского // Сочинения Преосв. Иннокентия, еп. Пензенского и Саратовского, собранные вскоре после его смерти. СПб., 1821; Жизнеописание преосв. Иннокентия, еп. Пензенского и Саратовского // Сочинения Иннокентия, еп. Пензенского и Саратовского. СПб., 1845. Ч. 1. С. 1–XXXII; Троицкий Д. И. Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский: Очерк жизни его и деятельности. Пенза, 1882; Жмакин В. И., прот. Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский: Биогр. очерк // ХЧ. 1884. Ч. 1–2; 1885. Ч. 2 (перизд.: СПб., 1885); он же. Обличитель масонства: Жизнеописание свт. Иннокентия Пензенского. М., 2006; Иннокентий, еп. Пензенский // Поселянин Е. Русские подвижники 19 в. СПб., 1910. С. 28–40; Бриллиантов А. И. Преосв. Иннокентий (Смирнов), еп. Пензенский и Саратовский: Биогр. очерк. СПб., 1912; [Фотий (Спаский), архим.] Сказание о житии и подвигах блж. Иннокентия, еп. Пензенского и Саратовского, скончавшегося в Бозе 1819 г. окт. 10 дня. Пенза, 1912; Талин В. Епископ-подвижник (к 135-летней годовщине со дня блаженной кончины Иннокентия, еп. Пензенского и Саратовского) // ЖМП. 1954. № 11. С. 15–19; Феодосий [(Погорский)], архиеп. Ивановский и Кинешемский. Преосв. Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский // ЖМП. 1969. № 10. С. 66–72; Казаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и рус. правосл. оппозиция (1801–1825). СПб., 1998; Дворжанский А. И. История Пензенской епархии. Пенза, 1999. Кн. 1: Ист. очерк. С. 36–48; он же. Житие свт. Иннокентия, Пензенского Чудотворца. Пенза, 2000; он же. Свт. Иннокентий, первый святой Пензенской земли. Пенза, 2001; Новиков А. П., Барзилов С. И. Святители Земли русской: Биогр. очерки саратовских архиереев (1799–1832). Саратов, 2000. С. 141–190; Жизнеописание преосв. Иннокентия, еп. Пензенского // «Живите достойно неба»: Житие. Слова. М., 2002. С. 3–31; Свт. Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский / Сост.: С. В. Зелёв, В. П. Зелёв. Пенза, 2006.

А. И. Дворжанский, С. В. Зелёв

**Иконография.** В собрании НКПМКЗ хранится поясной портрет И. 1-й четв. XIX в., поступивший в 20-х гг. XX в. из Златоверхого Михайловского мон-ря в Киеве. Святитель изображен в архиерейской мантии и черном клобуке, с папацией, крестом и наградами на груди. В портрете заметно влияние иконописной стилистики. Известны эстампы сер.–2-й пол. XIX в. идентичного извода с характерным внешним обликом И. и с факсимиле его автографа (литография П. Ж. Поль-Пети, сер. XIX в., – И. с жезлом в правой руке), к-рые часто помещались в изданиях богословских трудов и писем святителя. Черты лица И. наиболее при-

ближены к подлинным, поэтому в наст. время именно литографии послужили основой для написания его икон.

Два живописных портрета И. на холсте находятся в Пензенском ЕУ. На более раннем (вероятно, 2-й пол. XIX – нач. XX в.) святитель изображен в мантии и клобуке, с наградами на груди и с посохом в правой руке. Этот портрет запечатлен на фотографии 60-х гг. XX в. в кабинете архиеп. Пензенского и Саранского Феодосия (Погорского), затем хранился у его ученика архиеп. Серафима (Тихонова), после смерти которого поступил в музей Пензенской епархии. Второй портрет, написанный в Пензе в 90-х гг. XX в. (в темно-коричневых тонах), помещен в ряду портретов др. Пензенских архиереев. Внешность И. не соответствует его облику на литографиях.

Живописный портрет И. среди изображений др. подвижников находился на стене приемной кельи прп. Макария Оптинского (Жизнеописание оптинского старца перосхим. Макария. М., 1997. С. 68). Портрет святителя «в раме с порескою позолоченой мерою в 14 вершков», со-



Свт. Иннокентий, еп. Пензенский. Икона. Ок. 2000 г. (Успенский собор г. Пензы)

гласно описи, в 1847 г. хранился в собрании архим. Иннокентия (Порецкого) в Ростове (Колбасова Т. В. Собрание архим. Ростовского Спасо-Яковлевского мон-ря Иннокентия (Порецкого): Из ис-





точно, хотя имеется небольшая правка (в частности, в «Завете» И. называет прп. Нила Сорского «старцем», автор Жития называет прп. Нила «преподобным и святым старцем»). Автор 1-й редакции скорее всего также использовал иконописный подлинник ранней редакции, в к-ром И. уподоблялся прп. *Варлааму Хутыньскому*. В более поздних подлинниках И. уподобляется сщмч. *Власию (Филимонов)*. Иконописный подлинник. С. 49; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 120). Источниками рассказа о погребении преподобного и о написании его образа стали имевшиеся в обители надгробный камень и икона. Автор 1-й редакции излагал известные ему сведения о жизни И., избегая домыслов и лит. украшений.

Вторая редакция Жития имеет больший объем по сравнению с 1-й редакцией. «Завет» И. во 2-й редакции сильно переработан: завещание построить в обители церковь превратилось в рассказ о церковном строительстве при жизни святого. Наиболее пространными дополнениями во 2-й редакции являются повествования о детстве святого, о его пострижении и жизни в *Ниловой Сорской в честь Сретения Господня пуст.* Составитель Жития свободно обращался с имевшимися у него данными, допуская при редактировании смысловые изменения. Он стремился привести свое сочинение в соответствие с агиографическими канонами и активно заимствовал фрагменты из др. житий. Так, автор Жития передает беседу И. и прп. Нила, в к-рой последний предупреждает своего буд. ученика о суровости скитской жизни, а ученик настаивает на своем решении принять постриг. Подобные диалоги встречаются в Житиях прп. Феодосия Печерского, прп. Александра Свирского и прп. Ефрема Перекомского. Во 2-й редакции Жития И. уточнена дата набега казанских татар, разоривших мон-рь, — 1538 г. Источником этих сведений исследователи называют Житие прп. Павла Обнорского (редакция Жития с 26 чудесами; см.: *Каган М. Д.* Житие Павла Обнорского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 315).

Согласно Житию И., святой принадлежал к княжескому роду Охлябичиных. Этот род происходил от ярославских князей Ухорских. Второй сын Василия Даниловича Ухорского, Федор Охлябина, стал родо-

начальником Охлябичиных, а младший, Михаил, — родоначальником Хворостиничиных, упоминаемых в Житии И. как «свойственников» святого. Из сыновей Федора Охлябины в древнейших редакциях родословных книг названы Петр и Василий. В разрядной книге под 1515 г. единственный раз упоминается Иван Федорович Охлябичин, к-рый традиционно отождествляется с И. (РБС. Т. 8. С. 108; *Ивина*. 1985. С. 181, 217 и др.). Однако против этого отождествления есть ряд возражений. В. Б. Кобрин подвергает сомнению достоверность упоминания, считая его позднейшей вставкой (см.: *Кобрин*. 1995. С. 47–48). Впрочем, даже если признать запись аутентичной, то к 1515 г. И., вероятно всего, давно уже не было в живых, поскольку он, по-видимому, скончался в 1499 г. (см. ниже). Если предположить, что он умер в 1521 г. (как указано в некоторых месяцесловах), то к 1515 г. И. был уже монахом и не мог находиться на гос. службе. Петра и Василия Охлябичиных с И. отождествить также невозможно, поскольку Петр в последний раз упоминается в источниках под 1538 г., Василий — под 1550/51 г.

В заметке «О житии преподобного Нила Сорского» 1784 г., происходящей из *Ниловой Сорской пуст.*, сообщается, что И. предпринял путешествия в К-поль, Палестину и на Афон, сопровождая своего учителя (ИРЛИ. Р. IV. Оп. 24. № 66. Л. 287–288 об.; *Прохоров*. 2005. С. 399). Эта информация позволяет предположить, что И., как и прп. Нил, был постриженником *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Паломничество состоялось между 1475 и 1489 гг. (*Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции рус. монашества. М., 2003. С. 9–10). По возвращении И. поселился вместе с прп. Нилом в скиту на р. Соре (Сорке), в 15 верстах от Кириллова Белозерского монастыря. Рассказ Жития И. противоречит заметке «О житии преподобного Нила Сорского». Как отмечал Ключевский, автор Жития И. не упоминает о знакомстве И. с прп. Нилом до основания последнего скита, ничего не пишет о путешествиях И. с учителем на Восток. Учитывая, что у насельников Сорской пуст. не было причин придумывать рассказ об особой роли И. в основании их обители, более достоверными представляются сведе-

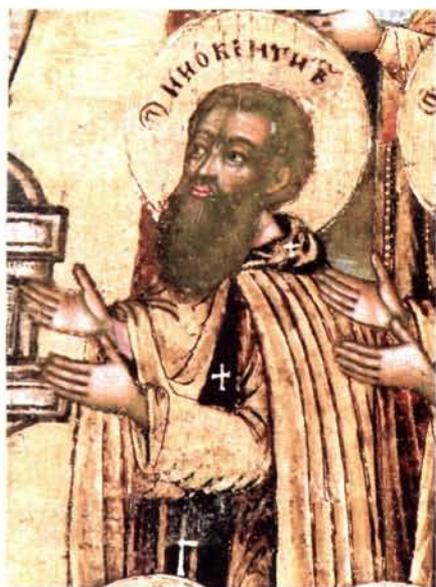
ния из заметки «О житии преподобного Нила Сорского».

Через нек-рое время И. покинул Сорский скит и основал свой мон-рь на берегу р. Еды в верховьях р. Нурмы, примерно в 50 км к юго-востоку от Вологды. Как следует из заметки «О житии преподобного Нила Сорского», прп. Нил при жизни благословил своего ученика на основание общежительного монастыря: «...Твоя обитель имать быти обща, а моя пустыня как при моем животе, так и по смерти моей будет — по едину бо брату имут житии в келиях своих» (*Прохоров*. 2005. С. 399–400). Скорее всего приведенный текст фиксирует не реальный диалог, а отражает различие между обителями, возникшее уже после преставления И. В «Завете» И. неоднократно повторяется требование следовать «написанию господина и учителя моего старца Нила», а фрагмент «Завета», в к-ром содержатся правила монастырской жизни, восходит к рукописному наследию прп. Нила. Как следует из «Завета» И., незадолго до кончины святого в мон-ре не было храма. Святой завещал построить ц. во имя «Иоанна Предтечи, крестителя Господня, третье обретение честнаго его главы, еже есть маяя 25».

Вопрос о времени преставления И. остается невыясненным. Обе редакции Жития называют один и тот же день смерти преподобного: «...месяца марта в 19 день, на память святых мученик Хрисанфа и Дарьи». Однако год кончины указан по-разному. В 1-й редакции это «лето 6999 [1491]», во 2-й редакции — «лето 6909 [1401]». Скорее всего во 2-й редакции при переписывании в дату была утрачена буква Ч, обозначающая число 90. Эта ошибка нашла отражение в рукописной традиции, связанной с прп. Нилом Сорским. В заметке «От предисловия на книгу блаженного Нила Сорского» XVIII в. говорится, что прп. Нил и И. вернулись «от Палестинских стран, из Афонския горы при животе преподобного Кирила, Белозерскаго чудотворца» (*Прохоров*. 2005. С. 294). Ошибка является закономерной, если автор заметки был знаком со 2-й редакцией Жития И.: «скончавшийся» в 1401 г. И. вполне мог встретиться с прп. Кириллом Белозерским (1337–1427).

Свящ. Иоанн Верюжский впервые отметил несоответствие даты 1491 г. (известной ему из рукописных свят-





Прп. Иннокентий Комельский.  
Фрагмент иконы «Иисус Христос Великий  
Архиерей, с Вологодскими чудотворцами».  
3-я четв. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

цев) 2-й редакции Жития И., согласно к-рой И. ушел из Сорской пуст. после смерти прп. Нила († 1508). Это заставило Верюжского считать более верной дату, указанную в Отенских святцах, — 19 марта 7029 (1521) г. (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 1199). После издания книги Верюжского дата 1521 г. прочно вошла в лит.-ру. Однако ее следует признать менее достоверной, нежели 1491 г., поскольку, если бы И. пережил прп. Нила и дожил до 1521 г., вряд ли в его обители в течение столь долгого времени не было бы церкви.

Почитание И. началось вскоре после его преставления. К 1538 г. в монастыре уже имелся образ И., а также Житие или подготовленные для его написания черновые записи (РНБ. Погод. № 1582. Л. 100 об.—101). В писцовой книге 1627–1632 гг. впервые упоминается часовня, где почивают мощи И. (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 14728. Л. 658–658 об.). Наиболее ранний список Жития (РНБ. Погод. № 1582) относится к нач. 30-х гг. XVII в. Учитывая эти факты, можно предположить, что местная канонизация И. состоялась не позже 1-й трети XVII в. С XVII в. известны тропарь и кондак И. (Там же. № 1587. Л. 98; Прохоров. 2005. С. 313), автор к-рых обращается к преподобному со словами: «...жестокое житие показал еси». Память И. под 19 марта указана в «Описании о российских святых» (списки кон. XVII–XIX в.), в «Алфавите»

старообрядческого мон. *Ионы Керженского* 1807–1811 гг. (ЯМЗ. № 675 по кат. Лукьянова. Л. 258 об.). В 1701 г. в Преображенской ц. Комельского мон-ря «по левую сторону северных дверей» имелся образ «преподобного чудотворца Иннокентия, писан на золоте».

Над могилой И. стояла часовня «с подволокою и с папертью». Над гробницей находился образ святого (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. № 33. Л. 37). К 1723 г. на месте часовни построили ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. № 770. Л. 6). В 1764 г. обитель была закрыта, Преображенская ц. обращена в приходскую. В наст. время на месте мон-ря находится кладбище. Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Вологодских святых (установлен в 1841), в Собор Новгородских святых (известен начиная с 1831, празднование добавлено в 1981) и в Собор Афонских преподобных (установлен в 2000-х гг.).

**Сочинения.** И. является автором «Завета». Г. М. Прохоров высказал предположение, что святой составил тропарь, кондак и икос прп. Нилу Сорскому (Прохоров. 1988. С. 406). Н. П. Попов считал И. автором «Надслова» и «Пристежения» к «Преданию» и «Уставу» прп. Нила (Попов. 1910. С. 13–14), такой же т. зр. придерживается Прохоров, приписывающий И. еще и соч. «О внутреннем делании» (Прохоров. 2005. С. 281–383). Однако рукописи названных сочинений XVI–XVII вв. неизвестны. Предположения Попова опроверг Д. Раканелло, проанализировавший румын. списки текстов. Согласно устойчивой историографической традиции, автором этих сочинений является схим. прп. *Василий Поляномерульский* (Боровкова-Майкова М. С. Нил Сорский и Паисий Величковский // Сб. статей, посвящ. С. Ф. Платонову. СПб., 1911. С. 7–8; *Петли В. С.* *Василий Поляномерульский* // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 214–216).

И. много времени посвятил переписке книг, о чем свидетельствует его записка «Яко добро есть писати святых книг» (Прохоров. 2005. С. 320). Прохоров предпринял попытку выявить автографы И. и атрибутировал ему рукописи РНБ. Кир.-Бел. № 25/1102 и № 20/1259 (Прохоров. 2005. С. 299, 300). Однако эту гипотезу нельзя признать удачной: обе рукописи относятся ко 2-й пол.

XVI в., между тем источники не оставляют сомнений, что к этому времени И. не было в живых (в 1536 строителем Иннокентиева Комельского мон-ря был Варлаам).

Ист.: Описание о российских святых. С. 123–124; ИРИ. Ч. 4. С. 301–302; Описание слав. и рус. рукописных сборников. СПб., 1878. Вып. 1; *Верюжский.* Вологодские святые. С. 385–386; *Прохоров Г. М.* Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Соч. СПб., 2005. С. 320–322, 399–400; *Шамина И. П.* Прп. Иннокентий Комельский и основанный им мон-рь // ВЦИ. 2009. № 1/2(13/14). С. 26–57. Лит.: *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 222, 223; *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 79; *Попов Н. П.* Собр. рукописей моск. Симеонова мон-ря // ЧОИДР. 1910. Кн. 2. С. VII–214; *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение земель в России в XVI в. Л., 1985. С. 181, 217; *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во 2-й пол. XV — 1-й трети XVI в. М., 1988. С. 88, 96; *Кобрин В. Б.* Материалы генеалогии княжеско-боярской аристократии XV–XVI вв. М., 1995. С. 47, 48, 69; *Маркелов.* Святые Др. Руси; *Прохоров Г. М.* Иннокентий Охлябинин (Вологодский) // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 406; *Raccanello D.* La figure de Basile de Poiana Mărului et son enseignement sur la Prière de Jésus // Irènikon. 1988. Vol. 61. P. 41–66; *Шульгина Э. В.* Лицевой сб. житий Вологодских святых XVII в. (ГИМ. Увар. 107–1\*) // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 242–261; *Филарет (Гумилевский).* РСВ. 2008. С. 160.

**И. П. Шамина**

**Иконография.** В Житии И. сообщается о написании 1-го образа святого сразу после его преставления: «Также и образ подобия его братия написаша, хороня его» (РНБ. Погод. № 1582. Л. 100 об.; нач. 30-х гг. XVII в.). В раннем списке Жития приводятся сведения о внешнем облике И.: «Преподобный отец Иннокентий пишется: всем подобен, лицом и брадою, аки Варлаам, Хутынский чудотворец. Риза преподобническая» (Там же. Л. 101). Вероятно, этот вариант Жития не был известен составителям его более поздних списков и иконописных подлинников (Шамина. 2009. С. 39). Так, в подлинниках посл. трети XVII — 30-х гг. XIX в. облик И. уподобляется внешности схмч. *Власия Севастийского*: «Сед, брада уже Власиевы, покороचे» (РНБ. Погод. № 1930. Л. 130); «Аки Власий, седина вчерне» (ИРЛИ (ПД). Переп. № 524. Л. 136 об.); «Подобием седина вчерне, брада аки Власиева, покороче и не раздвоилась, ризы преподобническая» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 49); «Брада короче Власиевы, не раздвоилась, вчерне седина, ризы преподобническая» (БАН. Строг. № 66. Л. 90; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 82). Согласно позднему жизнеописанию, «по наружному виду пр. Иннокентий был среднего роста и имел не раздвоившуюся с легкой сединою бороду» (Верюжский. Вологодские святые. С. 386).

В описи имущества Иннокентиева Комельского мон-ря 1701 г. отмечено, что в ц. Преображения Господня «по левую

сторону северных дверей» находился написанный на золоте образ И. (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. № 33 Л. 32). Др. икона помещалась в часовне над ракой святого: «Над гробницей образ преподобного Инокентия писан на золоте. Венец, и гривна, и по полям оклад золочен, серебряное» (Там же. Л. 37). В монастырской описи 1723 г. приводятся сведения об иконе И. в ц. Благовещения Пресв. Богородицы, заменившей часовню на месте погребения святого: «Над гробом преподобного чудотворца Инокентия образ его, венец, и цапа, и по полям оклад серебряное, чеканное. Покров на том образе бархат черной травчатой, ветхий» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. № 770. Л. 6 об.).

Поясной образ И. XVII–XVIII вв. в позолоченном окладе XIX в. находится в алтаре придела свт. Николая Чудотворца ц. Воздвижения Креста Господня в г. Грязовце. Правая рука святого в жесте благословения, в левой — раскрытый свиток с текстом. По сведениям жителей дер. Б. Дворища Грязовецкого р-на Вологодской обл., эта икона была перенесена в Грязовец из Благовещенской ц. Иннокентиева Комельского мон-ря, но достоверных данных о ее происхождении нет.

И. представлен на 2 миниатюрах из сб. житий Вологодских святых кон. XVII — нач. XVIII в. (ГИМ ОР. Увар. № 107. Л. 63 об. — 64). В 1-й композиции он изображен коленапреклоненным перед прп. Нилом Сорским в стенах Ниловой Сорской пуст., во 2-й — стоящим внутри ограды основанного им мон-ря (с деревянной шатровой церковью и колокольней) на берегу р. Еды. И. показан в рост вполоборота влево в молении образу Спасителя в облачном сегменте, десница поднята для крестного знаменья, в левой руке четки (Шульгина. 2005. С. 251–252).

И. традиционно включался в сонм Вологодских чудотворцев на иконах Спаса Вседержителя с предстоящими и принадлежащими святыми. Отмеченные в подлинниках основные особенности иконографии И. сохраняются на всех вологодских иконах, варьируются лишь длина волос и степень их седины. Во всех случаях святой изображен в молении, в монашеском одеянии, куколь на плечах. Как правило, рядом с ним или напротив помещены преподобные Корнилий, Арсений и Стефан Комельские, Сергий Нуромский. Встречается неск. вариантов надписи: «прп. Иннокентий Вологодский», «прп. Иннокентий Комельский», «прп. Иннокентий».

Наиболее ранняя икона такой иконографии (3-я четв. XVII в. под записью XIX в., ВГИАХМЗ) происходит из иконостаса собора Спаса Всемилостивого в Дмитриевом Прилуцком мон-ре. На иконе 1-й пол. XVIII в. из вологодской ц. Преображения на Болоте (ВГИАХМЗ) И. находится между преподобными Гри-



Прп. Иннокентий Комельский.  
Фрагмент иконы «Спас Вседержитель,  
с предстоящими и принадлежащими  
Вологодскими чудотворцами». 1779 г.  
Иконописцы Дмитрий и Иван Сумароковы  
(ВГИАХМЗ)

горием Пельшемским и Галактионом Вологодским, у него высокий лоб и прямая борода до середины груди. На иконе из ц. Сретения Владимирской иконы Божией Матери в Вологде (2-я пол. XVIII в., ВГИАХМЗ) по сторонам ростового образа Спасителя И. изображен в числе 81 святого, он имеет широкую длинную бороду и волнистые с проседью волосы. Образ И. (высокий лоб и длинная клинообразная седая борода) помещен в правой части иконы «Спас Всемилостивый, с предстоящими и принадлежащими святыми» (2-я пол. XVIII в., ВГИАХМЗ).

На иконе «Иисус Христос Великий Архиерей, с Вологодскими чудотворцами» (3-я четв. XVIII в., ВГИАХМЗ) И. изображен в правой части иконы во 2-м регистре сверху, вполоборота влево, рядом с прп. Герасимом Вологодским, напротив — прп. Арсений Комельский и свт. Николай Чудотворец. И. — средовек с тонкими чертами лица, почти без седины в лежащих «шапкой» волосах, борода широкая и пышная, с проседью. Одеяния писаны по золоту, складки обозначены коричневым цветом, параман и куколь темно-синего цвета с белыми крестами. На иконах 1778 г. кисти Лазаря Ершова «со товарищи» (из кафедрального Троицкого собора Архангельска, АМИИ) и 1779 г., написанной вологодскими мастерами Дмитрием и Иваном Сумароковыми (из ц. свт. Николая Чудотворца во Владычной слободе Вологды, ВГИАХМЗ), И. представлен в левой части композиции коленапреклоненным, руки сложены крестообразно на

груди, волосы с проседью, спускаются на шею короткими волнистыми прядями, борода на конце раздвоена. На иконе из семинарской ц. прп. Кирилла Белозерского в Вологде (нач. XIX в., ВГИАХМЗ) И. также показан в земном поклоне (вместе с преподобными Сергием Нуромским и Арсением Комельским), в темно-вишневой мантии и красной рясе, куколь и параман синие. На иконе XVIII в. «Явление Богородицы и свт. Николая пономарю Юрьшу, с русскими чудотворцами» из ц. Преображения на Болоте Вологды (ВГИАХМЗ) И. показан коленапреклоненным справа в нижнем ряду предстоящих. В иконостасе вологодской ц. свт. Лазаря, еп. Кипрского, между северными и царскими воротами имеется писанная маслом икона нач. XX в. — на золотом фоне изображена Богоматерь с Младенцем и предстоящие прп. Корнилий Комельский и И.

В составе Собора русских святых изображение И. встречается на иконе из старообрядческой молельни на Волковом кладбище в С.-Петербурге (1-я пол. XIX в., ГМИР) — 2-й слева в 1-м ряду левой группы святых, с надписью на нимбе «Инокентий Вол[ог]одск». И. представлен в ряду подвижников XVI в. в росписи галереи, ведущей в пещерную церковь 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.), а также на иконе «Все святые, в земле Русской просиявшие» работы мон. *Иулианы (Соколовой)* 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия, еп. Ковровского, ризница ТСЛ) и на ее авторских и совр. повторениях — 2-м слева во 2-м ряду группы Вологодских чудотворцев.

И. в рост, с четками в руках изображен на рисунке для Минеи МП прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной в кон. 70-х — нач. 80-х гг. XX в. (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 200). И. изображен слева среди Вологодских святых на поле иконы Божией Матери «Вологодская» (ок. 2002) работы А. М. Зубова из иконостаса придела прп. Кирилла Новозерского ц. блгв. кн. Александра Невского в Вологде. В среднике — поясное изображение Богоматери с Младенцем на левой руке, над Ней — образ благословляющего Спасителя с раскрытым Евангелием. По периметру расположены поясные образы угодников, прославившихся на Вологодской земле. Образ И. в молении (с волосами до плеч и клинообразной бородой) соседствует со святыми, к-рые изображались в сонме Вологодских, Новгородских и Белозерских чудотворцев. Существуют совр. иконы, на к-рых И. представлен прямолично в рост с благословляющей десницей.

Лит.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 120; Прп. Дмитрий Прилуцкий. Вологодский чу-



дотворен: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 94. Кат. № 37, 39, 41, 42; Шульгина Э. В. Лицевой сборник Житий вологодских святых XVII в. // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 251–252, 258; Шамина И. Н. Прп. Иннокентий Комельский и основанный им мон-рь // ВЦИ. 2009. № 1/2(13/14). С. 26–99.

Е. А. Виноградова, Э. П. И.

**ИННОКЕНТИЙ** (Степанов Иаков Фирсович; 1824, Старооскольский у. Курской губ. — 17.09.1888, Глинская пуст. Путивльского у. Курской губ.),



Собор преподобных старцев Глинских.  
Икона. XXI в.

прп. Глинский (нам. 9 сент.), архим., настоятель Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пуст. Род. в семье потомственных дворян, окончил Старооскольское уездное уч-ще. В 1845 г. поступил в Глинскую пуст., исполнял послушания письмоводителя и библиотекаря. Отличался необыкновенной памятью, спустя десятки лет мог дословно цитировать целые страницы текста, однажды прочитанного им. Окормлялся у старца прп. Илюдора (Голованецкого), пользовался советами иеросхим. Макария (Шарова). 7 авг. 1854 г. принял монашеский постриг, 10 июня 1855 г. рукоположен во диакона, 23 сент. 1856 г. — во иерея, 30 сент. 1861 г. награжден набедренником. По преданию, в 1861 г. иеросхим. Макарий предсказал игуменское служение И. в беседе с одной из посетительниц: «Этот будет игуменом. Хотя он и молод, но будет мудрым старцем» (Краткое описание жизни и подвигов старца иеросхим. Макария. Курск, 1893. С. 41). В мае 1862 г. И. был избран настоятелем Глинской пуст., 2 авг. 1862 г. еп. Кур-

ским и Белгородским Сергием (Ляпидевским) возведен в сан игумена.

По инициативе И. в пустыни был реконструирован и значительно расширен Богородице-Рождественский собор, построены корпус для пасечников на 10 келий, 2-этажный каменный корпус с мезонином на 29 келий (на гостином дворе), 2-этажная больница с аптекой и сушильной для лекарственных трав. Больница обеспечивала иноков и богомольцев стационарным и амбулаторным лечением. Ежегодно в ней лечилось ок. 160 чел., не считая жителей близлежащих селений. Заболевшие женщины получали медицинскую помощь в странноприимнице. За труды по благоустройству мон-ря 3 окт. 1864 г. И. была объявлена «признательность» епархиального начальства с внесением в его послужной список (ГАКО. Ф. 20. Оп. 3. Д. 89. Л. 2), 10 мая 1869 г. награжден золотым наперсным крестом, 29 апр. 1873 г. — палицей.

27 марта 1882 г. И. был награжден орденом св. Анны 3-й степени; был первым среди всех настоятелей Глинской обители XVIII–XIX вв. удостоен сана архимандрита (31 мая 1887).

При И. развивалась благотворительная деятельность пустыни, в отчетах о состоянии Курской епархии за 1862–1887 гг. архиереи отмечали, что хотя «странным и бедным оказывают вспомоществование все монастыри, но в сем отношении преимушество имеет пустынь Глинская». Для этой цели в обители была устроена гостиница, а в дер. Заруцкой и на подворье при сеймских мельницах — странноприимные дома, где останавливались на ночлег богомольцы. В странноприимницах жили также бедные жители ближайших селений, в основном неспособные к труду по старости или болезни.

При И. в обители ежегодно призревалось 15–20 тыс. чел. обоего пола. Все они безвозмездно получали пищу, кроме того, «беднейшие из них снабжались от обители одеждой, бельем, обувью и деньгами для дальнейшего пути» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 581. Л. 14). Заболевших помещали в больницу или выдавали им лекарства. На содержание странноприимниц ежегодно расходовалось 3–5 тыс. р., не считая стоимости выдаваемого хлеба и лекарств. Глинские иноки щедро раздавали нуждающимся хлеб, поэтому в 1885 г.

Курский еп. Михаил (Лузин) в отношении обер-прокурору Синода писал, что Глинская пуст. имеет «особую нужду в хлебе по множеству приходящих богомольцев и бедных» (Там же. Оп. 170. Д. 1372. Л. 6).

В годы русско-тур. войны (1877–1878) И. устроил в монастырской больнице лазарет для больных и раненых воинов. 21 авг. 1877 г. в лазарет поступил 21 раненый. Лечение проводилось под непосредственным наблюдением приглашенного из Глухова врача. За больными и ранеными ухаживали смотритель больницы фельдшер-мон. Дамиан (Костров), его помощник мон. Моисей и 4 послушника, прошедшие до поступления в мон-рь военную службу. На содержание лазарета пустынь израсходовала 2 тыс. р. К кон. 1877 г. 19 выздоровевших воинов перешли в ведение путивльского уездного начальства, а 2 тяжелораненых оставались в больнице. 1 июля 1879 г. в лазарет поступили еще 25 воинов, в основном из гвардейских и гренадерских полков. Они «были размещены в монастырской больнице с полным удобством и покоем» (Там же. Оп. 442. Д. 790. Л. 6 об.). В 1877–1878 гг. посещавший лазарет уполномоченный Главного управления Об-ва Красног. Креста В. А. Кочетов «остался весьма доволен как помещением больницы, так и всем принадлежащим к содержанию больных и соблюдаемыми в больнице чистотою и порядком» (Там же. Л. 7). И. и братья получили Высочайшую благодарность покровительницы Об-ва Красног. Креста имп. Марии Александровны.

Заботясь об уставной жизни пустыни, И. призывал братию к ежедневному исповеданию помыслов, послушанию старцам. Считая, что «настоятель отвечает за всех», И. стремился «умом побывать в келлии каждого, помолится за него, огрადить его крестом» (Краткий очерк. 1906. С. 11). Имел дар врачевания болезней, об исцелениях по его молитвам сохранились многочисленные рассказы братии и богомольцев. Иеродиак Иоанникий свидетельствовал: «При о. Иннокентии мы мало болели. Как только увидит, сейчас же узнает болезнь». Головные боли исцелял «прикосновением или сжатием руками головы» (Там же. С. 14). Во время его настоятельства еп. Сергей (Ляпидевский) доносил в Синод: «Лучшей обителью продолжает быть в епархии Глинская:



ее старцы служат украшением монашества и умножают неприметно для своего смирения число своих почитателей» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 100. Л. 10).

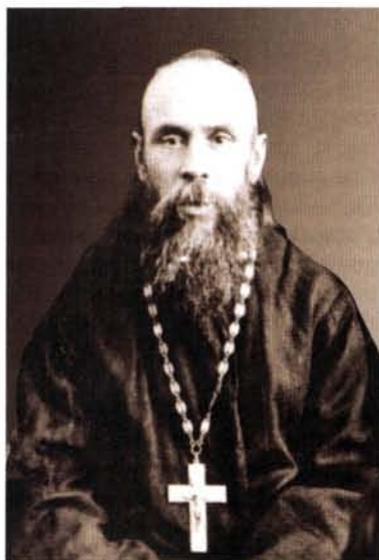
Скорая кончина И. была предсказана в авг. 1888 г. схим. прп. *Архиппом (Шестаковым)*. В погребении настоятеля 20 сент. участвовали Путивльский архим. Иоасаф, множество иноков, священников, мирян. Присутствовавший на погребении свящ. А. Силин писал, что при отпевании «плакал архимандрит Иоасаф, плакал весь многочисленный сонм священнослужителей. Так был дорог на земле этот святой человек для всех людей». При расширении Успенского храма под ним была устроена усыпальница, куда по разрешению епархиального начальства перенесли гроб И. При устройстве усыпальницы в 1891 г. этот гроб был извлечен, останки были найдены нетленными. И. причислен к лику святых, чин прославления в Глинской пуст. состоялся 16 авг. 2008 г. Мощи преподобного находятся в Никольском соборе пустыни.

Арх.: Глинский мон-рь. Об устройстве принятого от него в казну имения. 1866 г. // РГИА. Ф. 385. Оп. 18. Д. 207; О разрешении принять от Глинской Богородицкой пуст. 4% непрерывно доходные билеты в уплату за купленные с торгов Сеймские казенные мельницы в Путивльском у. Курской губ. 1869 г. // Там же. Ф. 583. Оп. 4. Д. 277; Письма митр. Сергию Ляпидевскому Ювеналия архимандрита по делам Курского епархиального управления // Там же. Ф. 696. Оп. 205. Д. 639. Л. 16 об.; Портреты начальствующих и других лиц монашеского духовенства, 1870–1905 гг.: В Бозе почивший Глинской пуст. архим. Иннокентий. Хромолитогр. Е. И. Фесенко // Там же. Ф. 735. Оп. 2. Д. 59. Л. 8; По донесениям духовных консисторий сведения, кем были управляемы мон-ри в 1863 г. // Там же. Ф. 796. Оп. 145. Д. 238; По предложению обер-прокурора Свят. Синода об истреблении высочайшего соизволения на приобретение Глинской Богородицкой пуст. Курской епархии Сеймских казенных мельниц. 1869 г. // Там же. Оп. 150. Д. 1479; По вопросу, возбужденному настоятелем Глинской Богородицкой пуст. о том, какие док-ты следует получить названному мон-рю по содержанию водяной мукомольной мельницы // Там же. Оп. 157. Д. 1657; О назначении пером. Исаяи настоятелем Глинской пустыни с возведением в сан игумена. 1888 г. // Там же. Оп. 169. Д. 185; Отчет о состоянии Курской епархии за 1877 г. // Там же. Оп. 442. Д. 738. Л. 9 об.; *Ювеналий (Половец)*, архиеп. Письма к Исаакию (Антимонову). 1862–1865 гг. // РГБ ОР. Ф. 213. К. 73. Ед. хр. 16. Л. 7; *Илиодор [Головацкий]*, архим. *Глинской пуст.* Письма к Тимковским Варваре и Серафиме // Там же. К. 103. Ед. хр. 93. Л. 93; Послужные списки настоятеля с братией Глинской Рождество-Богородицкой пуст. за 1885 г. // ГАКО. Ф. 20. Оп. 3. Д. 89.

Лит.: *Силин А., свящ.* Некролог: [Отец архим. Иннокентий, настоятель Глинской пуст.] // Курские ЕВ. 1888. № 40. С. 654–655; Краткий очерк жизни архим. Иннокентия, настоятеля Глинской пуст. К. 1906; ЖПодв. Сент. С. 207–217; *Иоани (Маслов), схиархим.* Глинская пуст. М., 1992. С. 35–37; *он же.* Глинский патерик. М., 1997. С. 225–228; *он же.* Глинская пуст.: История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI–XX вв. М., 2007<sup>2</sup>. С. 303–332.

*Н. В. Маслов*

**ИННОКЕНТИЙ** Арсеньевич Кикин (12.02.1878, с. Ушково Каинского окр. Томской губ. – 26.10.1937, Новосибирск), сщмч. (пам. 13 окт., в Соборе Сибирских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи священ-



*Сщмч. Иннокентий Кикин. Фотография. 20-е гг. XX в.*

ника. В 1899 г. окончил курс Томской ДС по 1-му разряду. С 18 авг. 1900 г. служил псаломщиком. 3 дек. 1902 г. назначен учителем подготовительных классов Томского ДУ. За педагогическую деятельность был награжден в 1909 г. орденом св. Станислава 3-й степени. Уволен в 1910 г. с чином коллежского секретаря. 21 сент. 1910 г. рукоположен во иерея и назначен настоятелем Свято-Никольского молитвенного дома с. Нижнекаменского Барнаульского у. Томской губ. (ныне Нижнекаменка Ордынского р-на Новосибирской обл.). И. открыл в селе церковноприходскую школу, организовал в приходе любительский хор. Пользовался уважением прихожан. В 1919 г., когда в селе был недостаток хлеба, И. использовал церковные средства, чтобы купить для крестьян хлеб по низкой цене. В авг.

1919 г. И. убедил начальника колчаковского отряда не проводить в селе карательную акцию.

В 1922 и 1929 гг. подвергался кратковременным арестам. Когда в 30-х гг. власти хотели закрыть церковь, И. активно противодействовал этому и начал ремонт храма, т. о., его закрытие было задержано.

28 июля 1937 г. арестован в составе группы священников и мирян во главе с прот. Николаем Ермоловым по ложному обвинению «в активной организованной контрреволюционной работе, распространении провокационных слухов о скором падении советской власти и организации диверсионных актов в колхозах», помещен в камеру предварительного заключения при Ордынском отделении милиции, 27 сент. этапирован в тюрьму г. Новосибирска. Проходил по делу «Сибирского церковно-монархического центра». Все арестованные (более 100 чел.) обвинялись в том, что, «имея непосредственную связь с руководителями контрреволюционного террористического шпионско-диверсионного центра церковников» в Западно-Сибирском крае митр. бывш. Новосибирским *Никифором (Осташевским)* и Новосибирским архиеп. *Сергием (Васильковым)*, «проводили в Ордынском р-не контрреволюционную повстанческую и подрывную работу», которую якобы возглавлял благочинный прот. Николай Ермолов; «формировали вокруг себя недовольные кулацкие повстанческие элементы на случай войны для ослабления тыла внутри страны путем восстаний». И. виновным себя не признал.

1 окт. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Западно-Сибирскому краю приговорен к расстрелу вместе с прот. Николаем Ермоловым. Казнен, погребен в безвестной общей могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 24 апр. 2002 г.

Арх.: ГА Новосибирской обл. Ф. Д–159. Оп. 1. Д. 144, 149; Ф. Р–1978. Оп. 1. Д. 13; Архив УФСБ по Новосибирской обл. Д. 7649.

Лит.: Справ. кн. по Томской епархии за 1909/10 г. Томск, 1911. С. 10, 164, 362; То же за 1914 г. Томск, 1914. С. 14, 126, 260; Новомученики и исповедники Сибирские // ЦВ. 2002. № 14/15. С. 21; *Фаст М. В., Фаст И. П.* Нарымская гора: Мат-лы к истории церк. репрессий в Томской обл. в советский период. Томск, 2004. С. 212, 427, 437, 537; *Бочкарёв В., прот.* Священномученики Иннокентий и Николай: Опыт докум. жизнеописания // Богословский сб. Новосибир., 2005. Вып. 1. С. 17–33.

*Прот. Виталий Бочкарёв*

**ИННОКЕНТИЙ** (Беда Дмитрий Пантелеймонович; 1881, с. Мойсенцы Золотоношского у. Полтавской губ. – 6.01.1928, Соловецкий ИТЛ), прмч. (пам. 24 дек., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе Соловецких новомучеников и исповедников), архим. Из потомственной казачьей семьи. Окончил одноклассное народное уч-ще в с. Мойсенцы. 1 июня 1908 г. в Омском архиерейском доме принял монашеский постриг с именем Иннокентий. 20 июня рукоположен во диакона, 25 марта 1909 г. – во иерея. 8 дек. 1910 г. назначен благочинным монастырей Омской епархии. 11 окт. 1911 г. зачислен в братию владимир-волинского Христорождественского мон-ря. Исполнял должность эконома. 23 мая 1912 г. перешел в братию *Жёлтикова в честь Успения Пресвятой Богородицы муж. мон-ря*, где настоятелем в то время был архим. сщмч. *Петр (Зверев*; вполн. архиепископ Воронежский). Исполнял должность казначея. С началом первой мировой войны был мобилизован в тыловое ополчение, переехал в Тверь.

3 дек. 1922 г. был арестован за «устройство бунта в монастыре», 23 дек. за недоказанность обвинения дело было прекращено. В Твери И. прожил до ареста еп. Петра в 1923 г., после чего вернулся в Полтавскую губ. Когда возвратившегося из ссылки еп. Петра назначили на кафедру в Воронеж, И. поехал вместе с ним. Был возведен в сан архимандрита, служил настоятелем *Акатова во имя свт. Алексия женского монастыря*. 17 дек. 1926 г. И. был арестован в Воронеже по делу архиеп. Петра, который вел борьбу с обновленчеством, что было расценено как «контрреволюционная деятельность». Был переведен в Москву, помещен в Лубянскую тюрьму. 22 марта 1927 г. приговорен к 3 годам заключения в ИТЛ. В конце апреля несмотря на болезнь (язва желудка) отправлен на Соловки.

Часто посещал кладбищенскую Онуфриевскую ц., к-рая в 20-х гг. оставалась единственным действующим правосл. храмом на Соловках. В окт. 1927 г. И. тяжело заболел, в дек. соборовался. Скончался, не вынеся тягот заключения, в лагерной больнице, по воспоминаниям медсестры, «умирал, как ангел». Погребен на монастырском кладбище, неподалеку от ц. во имя прп. Онуфрия

Великого на Б. Соловецком о-ве. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором 2000 г.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 202. 1 отд. 5 ст. Д. 428; ГА Тверской обл. Ф. 192. Оп. 1. Д. 349; Архив УФСБ РФ по Воронежской обл. Д. П–19568. Т. 1–2.

Лит.: *Польский*. Т. 2. С. 54, 61; *Дамаскин*. Кн. 4. С. 446; *Маштафаров А. В.* Воспоминания И. М. Картавцевой об архиеп. сщмч. Петре (Звереве) // ВЦИ. 2008. № 3(11). С. 153–176.

*Игумен Дамаскин (Орловский), А. В. Маштафаров*

**ИННОКЕНТИЙ** (Мазурин Игнатий Потапович; 1874, с. Берёзки Чечельницкие Ольгопольского у. Подольской губ. – 13.11.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмч. (пам. 31 окт., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), иеродиак. Из крестьянской семьи. Окончил 3 класса сельской школы. В 1896 г. поступил в *Иосифов Волоколамский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*, в 1906 г. был зачислен послушником, проходил послушания в хлебной и на клиросе. 21 сент. 1911 г. пострижен в монашество с именем Иннокентий, 2 дек. 1912 г. рукоположен во диакона. С 1920 г., после закрытия монастыря, служил псаломщиком храма дер. Званово Волоколамского у. Московской губ., с 1924 г. – храма с. Тургинова Тверского у. и губ. С 1928 г. служил диаконом в храме с. Теряева Слобода Клинского у. Московской губ.

22 февр. 1931 г. был арестован по ложному обвинению в поджоге правления колхоза, «контрреволюционной и антисоветской агитации», заключен в тюрьму г. Волоколамска. 28 июня 1931 г. Особой тройкой ОГПУ по Московской обл. осужден на 3 года заключения в ИТЛ. После окончания срока наказания с 1934 г. служил в храме с. Буйгород Волоколамского р-на Московской обл.

8 окт. 1937 г. арестован по обвинению в «антисоветской агитации», заключен в тюрьму г. Волоколамска, затем переведен в Таганскую тюрьму. Виновным себя не признал. 11 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной общей могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 20 апр. 2005 г.

Арх.: РГАДА. Ф. 1192. Оп. 5. Д. 4, 407, 426; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–75366.

Лит.: ЖНИР: Моск. Доп. Т. 4. С. 205–209.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**ИННОКЕНТИЙ** [лат. Innocentius] (IV в.), св. (пам. зап. 7 мая), африкан. еп., почитаемый в г. Гаэта (Италия). Единственным источником сведений об И. является Житие. В XVI в. Ф. Феррари счел Житие св. И. апокрифическим, однако, по мнению болландиста Д. Папebroха, в основе агиографического произведения лежат достоверные сведения о деятельности И. Согласно Житию, И. род. в г. Галилея, в возрасте 5 лет был унесен ангелом в пустынное место у ц. Сорока мучеников (ad Quadraginta), где прожил до 27 лет (в сохранившемся тексте Жития рассказ о жизни И. в этот период утрачен). Затем святой отправился на поиски родителей, к-рые после его чудесного исчезновения покинули родной город. Прибыв в Галилею, И. встретил проконсула Анулина, перевозившего под стражей мч. Криспину. Узнав о том, что И. – христианин, Анулин попытался задержать и его, однако святой бежал и по морю прибыл в г. Юстиниана, где нашел своих родителей. Там он был рукоположен во диакона и по прошествии 7 лет возведен на епископскую кафедру, к-рую занимал в течение 7 лет. Далее агиограф рассказывает о переселении И. в Италию, на о-в Энария (ныне Искья) близ Неаполя, затем в г. Спелунка (ныне Сперлонга), где святой встретил диак. Меморатиана. И. и Меморатиан решили отправиться в г. Таррацина (ныне Террачина), однако их корабль отнесло бурей к мест. Капратия. Узнав об их прибытии, правитель Таррацины Севериан приказал нотарию задержать И. и Меморатиана. После ареста святых быки в обозе нотарию погибли. Севериан, испугавшись знамения, приказал отпустить арестованных. И. оставался в Капратии до своей кончины, совершил много чудес, напр. исцелил отрока, у к-рого были повреждены глаз и рука. Впоследствии мощи И. были перенесены в г. Гаэта и помещены в ц. Богоматери. Вероятно, это произошло в IX в., когда прибрежные города Юж. и Центр. Италии подвергались нападениям арабов с Сицилии. В это время в Гаэту, обладавшую сильными укреплениями, были перенесены мощи и др. святых, напр. св. *Еразма* из г. Формии (ныне Формия).

Житие И. относится к типу «агиографического романа», включает ряд лит. топосов (мотив поиска родителей и др.) и фантастические подробности в «восточном стиле». Папebroх, однако, отмечал, что мн. географические и хронологические указания вполне историчны. Упомянутые в Житии деятели рим. Африки нач. IV в., в частности проконсул Африки Анулин, занимавший эту должность при имп. *Максенции* (306–312) и в нач. правления *Константина I Великого* (306–337), а возможно, и ранее, при *Максимиане Геркулии* (286–305), также являются историческими лицами. Мц. Криспина известна по Мученичеству IV в. и по упоминаниям в проповедях блж. Августина. Криспина пострадала в годы гонения имп. *Диоклетиана* (303–305), по указанию Анулина ее перевезли для суда из г. Тевеста (ныне Тебесса, Алжир) в Карфаген. Город Галилея в рим. Африке неизвестен: либо это вымысел поздних агиографов, либо его название было искажено в рукописной традиции. После разгрома королевства вандалов имп. Юстинианом I (527–565) ряд городов рим. Африки получил дополнительное офиц. название «Юстиниана», в т. ч. Карфаген. Возможно, в Житии подразаывается г. Юстиниана (Юстианоуполь) в пров. Бизацена, бывш. Гадрумет (ныне Сус, Тунис). Поскольку в Житии сообщается, что И. бежал морем в др. провинцию, следов., Галилея, как и Тевеста, находилась в Проконсульской Африке, наместником к-рой был Анулин.

Житие было записано не ранее IX в. В распоряжении автора были источники VI–VII вв., он дополнил их некоторыми вымышленными подробностями. По мнению Папebroха, переселение И. из Африки в Италию было связано с политикой имп. *Констанция II* в Зап. Римской империи (350–361), поддерживавшего ариан, когда мн. правосл. епископы и клирики были изгнаны и отправлены в ссылку. И. мог быть одним из таких епископов. Вероятно, сосланный в Таррацину, из-за бури он оказался в Капратии и вынужден был там остаться. Ф. Ланцони признает гипотезу Папebroха, но рассматривает и др. предположения, напр. о том, что И. был местным мучеником или исповедником. По 3-й версии, почитание И. в г. Гаэта является поздним, в действительности там почитался св. *Иннокентий I*, папа Римский.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 2. Col. 138–141.  
Лит.: BHL, N 4279; *Lanzoni*. Diocesi. P. 153; *Amore* A. Innocenzo di Gaeta // *BiblSS*. Vol. 7. Col. 838.

Д. В. Зайцев

**ИННОКЕНТИЙ** [лат. *Innocentius*] (IV–V вв.), св. (пам. зап. 17 апр., 24 сент.), еп. г. Дертон (ныне Тортона, Италия). Епископская кафедра Дертон была основана св. *Евсевием* Верцельским, к-рый после возвращения из ссылки в 363 г. выделил для нее земли из состава обширного еп-ства Верцеллы (ныне Верчелли), охватывавшего всю Лигурию (территория совр. Лигурии и Пьемонта) западнее Медиолана (ныне Милан). Между 363 и 370 гг. Евсевий разделил эту обширную территорию между неск. новыми еп-ствами. Известно имя Дертонского еп. *Эксуперантия*, принявшего участие в работе *Аквилейского Собора* 381 г. По мнению Ф. Савио, И. был предшественником *Эксуперантия* и, т. о., 1-м епископом Дертон, однако точных сведений об этом нет. Согласно поздней местной традиции, 1-м епископом и просветителем Дертон почитался св. *Маркиан*, мученическую кончину к-рого относили к эпохе имп. *Адриана* (117–138).

Сохранилось Житие И., созданное в X в. По словам составителя, сведения об И. были заимствованы из древнего Жития, автором к-рого был ученик И. и его диакон Кельс, однако это утверждение представляется достоверным лишь в том случае, если сочинение Кельса было позднейшей подделкой. В Житии святого много анахронизмов, вероятно, автор не занимался специально поиском достоверных сведений об И. и стремился написать скорее занимательную новеллу, нежели биографию; в тексте приводится описание исцелений, совершенных святым. Т. о., Житие И. можно назвать «агиографическим романом» (по определению И. *Делеэ*). Согласно Житию, отец И., *Квинтий*, был родом из Рима и, несмотря на то что был христианином, получил гарантии личной и имущественной неприкосновенности для себя и для потомков от императоров *Валериана* (253–260) и *Галлиена* (260–268). Переселившись в Дертону, он женился на *Иннокентии*, уроженке г. Лука, и обычно проживал в пригородном имении, т. к. его городской дом был расположен рядом с языческим храмом Юпитера. Во время гонения на христиан

(см. в ст. *Гонения на христиан в Римской империи*) императоров *Диоклетиана* и *Максимиана Геркулия* (303–305) прибывший в Дертону презид Лев замучил всех городских клириков, пресв. *Иулиан* и диак. *Малиодор* укрылись у *Квинтия*, в доме к-рого находилась тайная церковь. Однако вскоре *Иулиан* был схвачен и казнен, по доносу арестованного *Квинтия* приговорили к пыткам и смертной казни. По приказу презида был схвачен и И., к-рому в то время было 15 лет. От него потребовали выдать священные книги и церковную казну, спрятанные его отцом. И. отказался это сделать; его пытали и бросили в тюрьму. По приказу императора его имущество подлежало конфискации, а И. следовало принудить отречься от христианства. После пыток И. явился отец и велел идти в Рим, предсказав скорую кончину императоров-гонителей. Двери темницы чудесным образом отворились, стража крепко заснула. Вернувшись домой, И. сделал последние распоряжения, поручил младшую сестру надежным воспитателям, после чего ушел в Рим, где был принят папой *Мильтиадамом* (311–314). Вскоре оба императора умерли. Папа *Сильвестр I* рукоположил И. во диакона. Согласно Житию, после того как Дертонская кафедра в течение 15 лет оставалась вакантной, на епископский престол был избран диак. *Малиодор*, а после его кончины народ пожелал возвести на кафедру И. Прибыв в Дертону, святой закрыл все языческие храмы, изгнал язычников, не желавших принимать крещение, и конфисковал их имущество в пользу Церкви. Епископ выгнал из города иудеев, разрушил синагогу и построил на ее месте церковь, а также основал в городе жен. мон-рь для своей сестры. После этого И. отправился в путешествие по Италии с целью вернуть владения, отобранные у его отца. Он обошел Лигурию, Тускию, Эмилию, Пентаполь. Во время странствий посетил Равенну и Рим, совершил множество исцелений. Вернувшись в Дертону, И. воздвиг много храмов на средства, конфискованные у язычников и иудеев, а также чудесным образом обрел мощи св. *Маркиана*.

Хотя Житие св. И., составленное в X в., является самым ранним сохранившимся свидетельством почитания епископа в Тортона, характер произведения свидетельствует о древности местного культа святого,



предания о к-ром к X в. приобрели фантастический характер. Память И. праздновалась в Торtone 17 апр. (день кончины), 24 сент. (день рукоположения) и 22 мая (перенесение мощей), упоминания об этом сохранились в средневек. литургических книгах амвросианского и рим. обрядов. Мощи И. хранились под алтарем кафедрального собора, освященного в честь святых Сикста, Лаврентия и И. В XVI в. при строительстве нового собора часть мощей была передана ц. св. Стефана, по преданию, основанной И. на месте языческого храма Марса. Почитание И. носило местный характер, память святого отсутствует в древних и в каролинских мартирологах, вошла лишь в поздние дополнения к Мартирологу Узуарда (напр., Жана де ла Моля — XVI в.). Кард. Цезарь *Бароний* включил память святого под 17 апр. в Римский Мартиролог.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 482–485; MartRom. Comment. P. 142; BHL, N 1481.

Лит.: *Lanzoni*. Diocesi. P. 821–823, 826; *Savio*. Piemonte. P. 377–380; *idem*. La légende de S. Innocent, évêque de Tortone // AnBoll. 1896. T. 15. P. 377–384; *Amore* A. Innocenzo de Tortona // BiblSS. Vol. 7. Col. 838–840.

Д. В. Зайцев

**ИННОКЕНТИЙ** [лат. Innocentius; франц. Innoce] († 559/60), св. (пам. зап. 20 июня), еп. г. Ценоманы (ныне Ле-Ман, Франция). Жизнеописание И. содержится в «Деяниях предстоятелей, живших в Ценоманах», к-рые были составлены по распоряжению еп. Альдериха († 857) при имп. *Людовике Благочестивом* (814–840). В 533 г. И. присутствовал на II Соборе в Аврелиане (ныне Орлеан), его подпись сохранилась также под актами III Аврелианского Собора (538). Однако по неизвестным причинам он не принимал участие в IV Аврелианском Соборе (541). Агиограф IX в. Гислемар в Житии св. Дроктовея отмечал, что на освящении ц. Св. Креста и св. Викентия в мон-ре св. Германа (Сен-Жермен-де-Пре) в г. Паризии (ныне Париж) и на погребении кор. Хильдеберта I (23 дек. 558) присутствовал Ценоманский еп. Викторий. Однако св. Викторий управлял кафедрой во 2-й пол. V в. (*Duchesne*. Fastes. T. 2. P. 336) и ошибочно упомянут Гислемаром. В «Истории франков» *Григория Турского* говорится о кончине И. в связи с возведением на кафедру его преемника св. *Домнола*, аббата мон-ря св. Лаврентия в г. Паризии.

Домнол получил кафедру по распоряжению Хлотаря (король всех франков в 558–561). Это дает возможность датировать кончину И. 559/60 г.

В «Деяниях...» приводятся в основном вымышленные сведения об И., призванные укрепить престиж Ле-Манской кафедры в IX в., напр., что он был воспитанником св. Виктория, к-рый крестил его и в посл. рукоположил во пресвитера, что И. занимал кафедру 45 лет 6 месяцев и 25 дней (Actus. 1902. P. 7). Сообщение же о строительстве новой кафедральной церкви мучеников Гервасия и Протасия на месте старого храма, по преданию, сооруженного 1-м Ценоманским еп. св. Иулианом, можно рассматривать как достоверное. Согласно «Деяниям...», И. перестроил базилику св. Апостолов, в к-рой находились гробницы его предшественников, и приготовил там место для собственного захоронения. При базилике основал мон-рь, больницу для бедных и дом для паломников. В «Деяниях...» ему приписывается строительство неск. др. мон-рей и покровительство св. Карилефу, основателю мон-ря Анизола (на месте совр. г. Сен-Кале). Житие И. дополнено фальшивым завещанием св. Карилефа 525 г. и рядом др. подложных документов, составленных с целью подчеркнуть тесные отношения между И. и Карилефом и связь монастыря с Ценоманской кафедрой (Actus. 1902. P. 59–78). Благодаря этим недостоверным сведениям Ле-Манские епископы IX в. надеялись установить непосредственный контроль над мон-рями.

Первоначально память И. праздновалась в Ле-Мане 19 июня, в посл. была перенесена на 20 июня из-за совпадения с памятью мучеников Гервасия и Протасия.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 3. P. 856–862; *Greg. Turon*. Hist. Franc. VI 9; Les canons des Conciles Mérovingiens (VI–VII<sup>e</sup> siècles) / Éd. J. Gaudemet, B. Basdevant. P., 1989. Vol. 1. P. 204, 290. (SC; 353); Actus pontificum cenomanensis in urbe degentium / Ed. G. Busson, A. Ledru. Le Mans, 1902. P. 53–59.

Лит.: BHL, N 4280; *Duchesne*. Fastes. T. 2. P. 337; *Mathon* G. Innocenzo // BiblSS. Vol. 7. Col. 838; *Aubert* R. Innocent // DHGE. T. 25. Col. 1277.

Д. В. Зайцев

**ИННОКЕНТИЙ** [лат. Innocentius; испан. Inocencio] († после 610), св. (пам. зап. 21 июня), еп. г. Эмерита Августа (ныне Мерида, Испания). Биография И. содержится в соч. «Жития Эмеритских отцов» (VII–

VIII вв.), авторство к-рого приписывается диак. Павлу из Эмериты. И. был преемником св. Масына († после 605), прославившегося стойкостью в борьбе с арианами в период гонений вестгот. кор. Леовигильда (568–586) на католическую Церковь. До возведения на кафедру И. был диаконом. В «Житиях...» он описывается как праведник, обладавший различными христ. добродетелями. Во время засухи И. устраивал процессии с молебнами, после чего каждый раз проходил дождь. В 610 г. И. подписал декрет кор. Гундомара о первенстве столичной кафедры г. Толет (ныне Толедо). Был погребен в особой капелле (cellula) возле алтаря базилики св. Евлалии. На основании биографии И., приведенной в «Житиях...», можно сделать вывод о почитании И. в Эмерите в VII–VIII вв., однако сведения о литургическом культе святого относятся лишь к XI в. (аббатства Сан-Мильян-де-ла-Коголья и Санто-Доминго де Силос). В описи святынь мон-ря Сан-Мильян-де-ла-Коголья (XIII в. — ркп. Madrid. Bibl. de la Academia de la Historia. MS Aemil. 24) упоминается о мощах И. Ист.: ActaSS. Iun. T. 4. P. 99–100; *Paulus Emeritanus*. Vita Patrum Emeretensium // PL. 80. Col. 161–162; *Mansi*. T. 10. Col. 810–812. Лит.: *Gaiffier* B., de. Les reliques de l'abbaye de San Millán de la Cogolla // AnBoll. 1935. Vol. 53. P. 90–100; *Fernández Alonso* J. Emeritensi Santi // BiblSS. Vol. 4. Col. 1171.

Д. В. Зайцев

**ИННОКЕНТИЙ**, упоминается как преподобный в числе святых «града Киева» в соч. «Собрание Российских святых чудотворцев» в рукописи XVIII в., принадлежавшей П. И. *Савваитову* (*Барсуков*. Источники агиографии. С. II). Опираясь на данное сочинение, архим. *Леонид* (*Кавелин*) внес И. в каталог рус. святых (*Леонид* (*Кавелин*). Св. Русь. Стб. 30). На основании этого И. как Киево-Печерский святой был включен в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, при составлении списка Собора в сер. 80-х гг. XX в. для издания богослужбных Миней (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 364). Однако на планах киевских пещер захоронение И. не значится, в др. источниках по истории *Киево-Печерской лавры* о нем ничего не говорится (*Дива пещер лаврских*. К., 1997. С. 71).

Э. П. Р.

**ИННОКЕНТИЙ**, еп. г. Марония (Фракия) (1-я пол. VI в.), церковный





писатель, участник теопасхитских споров в Византийской империи (см. *Теопасхизм*). О жизни И. известно лишь, что он занимал Маронийскую кафедру в нач. 30-х гг. VI в. И. — автор «Послания к пресвитеру Фоме» из Фессалоники (533) и трактата в защиту теопасхитской формулы «О тех, кто сомневается — исповедовать ли Одного из Троицы — Господа нашего Иисуса Христа». Оба произведения созданы в связи с церковной политикой имп. Юстиниана I (527–565), написаны по-гречески, но сохранились только в лат. версиях. Переводы были составлены, вероятно, сразу после написания текстов, т. к. теопасхитский трактат рассматривался при папском дворе в Риме уже в 533–534 гг., а «Послание к пресвитеру Фоме» было известно в лат. версии еп. Либерату Карфагенскому в 50-х гг. VI в. (*Liberatus. Breviarium // PL. 68. Col. 987*).

И. был одним из участников диспута между православными и нехалкидонитами (*севирианами*) в 532 или в нач. 533 г. в К-поле, во дворце Гормизда (в научной лит-ре упом. как *Collatio Constantinopolitana*). Встреча церковных партий была устроена по приказу имп. Юстиниана с целью поиска путей их примирения. О подробностях хода диспута известно благодаря его описанию И. в «Послании к пресвитеру Фоме». С каждой стороны участвовали 6 епископов: православные Ипатий Эфесский, Иоанн Визийский, Анфим Трапезундский, Стефан Селевкийский, Димитрий Филиппийский (не участвовал из-за болезни) и И.; севириане Сергей Кирский, Фома Германикийский, Филоксен Дулихийский, Петр Феодосиопольский, Нонн Киркесийский и Иоанн Тельский (все из Сирии); с ними в К-поль прибыло множество клириков и монахов. Православных поддерживал к-польский клир во главе с пресв. Великой ц. Евсевием, а также синкеллы К-польского патриарха Епифания Ираклиан и Лаврентий. Присутствовали апокрисиарии правосл. Антиохийского патриарха свт. Ефрема пресвитера и икономы Ермисиген, Магн и Аквилин и мон. Леонтий. Императора представлял магистр официий Стратигий.

Диспут проходил в 3 сессии. В 1-й день обсуждались вопросы признания легитимности созыва Халкидонского Собора в 451 г. Поскольку Эфесский Собор («разбойничий»)

449 г., оправдавший Евтихия, запретил созывать к.-л. Собор для обсуждения данного вопроса впредь, строгие монофизиты отрицали не только постановления Халкидонского Собора, но и законность его созыва. Тем не менее сир. представители согласились, что Евтихий является еретиком и его осуждение архиеп. Флавианом К-польским в 448 г. было правомочным, а оправдание Собором 449 г. — необоснованным. Они согласились также, что новый Вселенский Собор был необходим, но Халкидонский Собор, по их мнению, не был «православным».

Во 2-й день состоялся разбор постановлений Халкидонского Собора. Севириане заявили, что Собор ввел новое учение о двух природах во Христе, и это было нарушением традиции, приводили выдержки из творений святых Афанасия Великого, Римского еп. Юлия I, Григория Неоцесарийского, а также из «Ареопагитик», в к-рых опровергается учение о двух природах. Православные в ответ заявили, что выдержки, в т. ч. из «Ареопагитик», являются подделкой ариан и аполлинаристов. После этого решили обратиться к свидетельствам свт. Кирилла Александрийского, чей авторитет признавался обеими сторонами. Православные указывали, что свт. Кирилл в полемике с Несторием, патриархом Иоанном Антиохийским и др. вост. епископами нигде не выступал против двух природ во Христе. Монофизиты вызвались доказать, что Кирилл отрицал две природы в сочинении против Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, ссылаясь на его копии в Александрийской б-ке. Однако Ипатий Эфесский заявил, что после господства в Александрии Тимофея Элур и Петра Монга там едва ли могли сохраниться рукописи свт. Кирилла, не переделанные монофизитами.

Монофизиты указали на то, что Халкидонский Собор не подтвердил 12 анафематизмов свт. Кирилла против Нестория, где, говоря об одной Ипостаси во Христе, Кирилл подразумевает одну природу. Ипатий доказывал необоснованность такого вывода, заявлял, что, напротив, Кирилл разграничивал понятия «лицо», «ипостась» и «природа» (об учении свт. Кирилла о двух природах и об одной Ипостаси во Христе см. статьи *Вселенский III Собор, Вселенский IV Собор, Иисус Христос*, разд. «Христология свт. Кирилла»). Он также ука-

зал, что Халкидон не подтвердил анафематизмы Кирилла, потому что их никто не отрицал. В связи с этим возник вопрос о епископах Феодорите Кирском и Иве Эдесском, к-рые были оправданы Халкидонским Собором. Православные возразили, что оба они были приняты в общение с Церковью только после анафематствования Нестория (об отношении Церкви к Феодориту Кирскому и Иве Эдесскому см. статьи «*Три Главы*», *Вселенский V Собор*). Возник также вопрос о введении в К-поле с 518 г. литургического поминовения Халкидонского Собора, хотя не все его участники были православными. По мнению восточных, практика поминовения не способствовала делу единения Церкви. Ипатий возразил им, что на *Вселенском I Соборе* в Никее (325) также присутствовали и ариане, однако это не умаляет святости Собора. Монофизиты были удовлетворены ответами оппонентов.

Третье заседание было посвящено теопасхитской формуле «Един от Святой Троицы был распят и пострадал» (см. *Теопасхизм, Вселенский V Собор*). На нем присутствовали имп. Юстиниан и К-польский патриарх Епифаний. Выступив в начале заседания, император упрекал православных в недостаточной гибкости. Ипатий Эфесский в ответ заявил, что Церковь полностью признает, что и страдания и чудеса принадлежат одному и тому же Иисусу Христу, но одному в смысле Лица, а не в смысле природы (естества — *eiusdem personae... non tamen eiusdem naturae*). Результатом диспута стало обращение еп. Филоксена и ряда клириков и монахов монофизитов в православие. При этом те из них, для к-рых родным языком был сирийский, жаловались, что их специально вводили в заблуждение, искаженно переводя слова православных.

После диспута имп. Юстиниан стремился распространить признание теопасхитской формулы, добиваясь ее принятия папой Иоанном II. Вероятно, в связи с этим было написано 2-е произведение И., возможно по заказу Юстиниана. Папа Иоанн II подтвердил богословскую истинность трактата И. декретом от 25 марта 534 г. Кроме того, трактат И. был среди документов, рассмотренных на 2 Соборах в Риме в 533–534 гг. В этом произведении И., стремясь оправдать введение теопасхитской формулы, ссылается на автори-



тет патриарха К-польского *Прокла* (434–447), к-рый употреблял ее в «Томосе к армянам». И. утверждает, что ее также одобрил и свт. Кирилл, когда он ознакомился с учением еп. Феодора Мопсуестийского. Т. о., по мнению И., формула «Един от Святой Троицы был распят и пострадал» направлена против учения Феодора и Нестория, приписавших страдания исключительно одной человеческой природе Христа, а не единому Лицу Спасителя. Кроме того, И. обращается к посланиям папы Льва Великого (440–461), цитатами из к-рых он стремится доказать, что тот имплицитно признавал теопасхитское богословие. Т. о., И. пытался продемонстрировать полное согласие по данному вопросу между Римом и К-полем в лице папы Льва Великого и патриарха К-польского Прокла, а также представить теопасхизм как уже давно сложившееся учение. Ист.: *Mansi*. T. 8. Col. 817–834; *ACO*. Vol. 4. Pt. 2. P. XVI–XVII, XXV–XXVI. 16–84, 167–184. Лит.: *СРГ*, N 6846–6849; *Богатов*. Лекции. Т. 4. С. 374–378; *Duchesne L.* L'Église au VI<sup>e</sup> siècle. P. 1925. P. 82–86; *Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle. Louvain, 1951. P. 150. (*CSCO*; 127. Subs.; 2); *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 372, 376; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 335; *Aubert R.* Innocent (13) de Maronée // *DHGE*. T. 25. Col. 1277–1278.

Д. В. Зайцев

**ИННОКЕНТИЙ** (Александров Илия Феодорович; 8(18).07.1793, Астрахань — 31.03.1869, Куражский Старохарьковский в честь Преображения Господня мон-рь), еп. Екатеринославский и Таганрогский. Род. в семье астраханского благочинного, кафедрального прот. Феодора Чумички. Посетивший Астрахань в 1814 г. имп. Александр I наградил прот. Феодора наперсным бриллиантовым крестом и позволил ему переменить фамилию Чумичка на Александров. После окончания Астраханской ДС в 1814 г. Илия Александров поступил в СПбДА, учился с буд. архиереями *Агапитом* (Вознесенским), *Иаковом* (Вечерковым), *Смарагдом* (Крыжановским) и *Христофором* (Эмаусским). По окончании академии 9 авг. 1819 г. получил степень магистра и был определен в Новгородскую ДС профессором церковной истории и франц. языка; с 28 марта 1821 г. профессор философии и инспектор семинарии. 14 марта 1820 г. в новгородском Антониевом мон-ре пострижен в монашество, 28 марта рукоположен во



Иннокентий (Александров), еп. Екатеринославский и Таганрогский. Фотография с портрета. Сер. — кон. XIX в. (РГИА)

диакона, 29 марта — во иерея. В авг. 1821 г. переведен в Тверскую ДС, 15 (или 13) авг. того же года возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем *старицкого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. 2 авг. 1823 г. Комиссией духовных уч-щ назначен ректором, профессором богословских наук Смоленской ДС. Одновременно являлся настоятелем *Авраамиева смоленского мон-ря*, членом консистории, цензором проповедей и благочинным мон-рей. В 1831 г. был вызван в С.-Петербург на чреду священнослужения и проповеди.

19 мая 1832 г. в столичном Казанском соборе митр. Новгородским и С.-Петербургским *Серафимом* (Глаголевским) И. был хиротонисан во епископа Слободско-Украинского и Харьковского, 25 мая получил в дар полное архиерейское облачение из кабинета имп. Николая I. 25 июня того же года прибыл в Харьков. По инициативе И. были устроены теплые приделы верхней Богоявленской ц. Успенского кафедрального собора (освящены 5 и 12 нояб. 1833), в 1832–1834 гг. отремонтирован и надстроен храм свт. Николая Чудотворца, в к-ром архиерей освятил приделы в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, во имя свт. Митрофания Воронежского и во имя св. Илии Пророка. 11 сент. 1832 г. в Успенском соборе И. принимал посетившего Харьков имп. Николая I, преподнес ему икону Спасителя в серебрянопозлащенном окладе.

22 июня 1835 г. И. был перемещен на Иркутскую и Нерчинскую кафедру, сменив свт. *Мелетия* (Леонтовича). Прибыл в Иркутск 14 нояб. 1835 г., на перевозе через Ангару его встречали колокольным звоном всех церквей города при большом стечении народа. Возглавив епархию, И. содействовал миссионерским трудам прот. Иоанна Вениаминова, буд. митр. Московского св. *Иннокентия*, ходатайствовал перед Святейшим Синодом об учреждении самостоятельной епископской кафедры на Камчатке. Добился в 1836 г. повышения статуса главных обителей края: перевода *иркутского в честь Вознесения Господня муж. мон-ря* в 1-й класс, *иркутского в честь иконы Божией Матери «Знаменье», Посольского в честь Преображения Господня и Усть-Киренского во имя Св. Троицы мон-рей* — во 2-й класс. Епископ дважды совершал объезд подведомственной ему территории. В авг. — сент. 1836 г. побывал в долине Ангары, а в июне—июле следующего года — в Забайкалье. Построил неск. каменных храмов, в т. ч. иркутскую ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (1835–1847; взорвана в 1931), ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери (1837–1841; снесена в 1932) в Вознесенском мон-ре, закончил возведение кладбищенского храма в честь Входа Господня в Иерусалим. 23 июня 1838 г. покинул Иркутск в связи с новым назначением.

23 апр. 1838 г. И. возглавил Екатеринославскую и Таганрогскую епархию, 2 окт. того же года прибыл в кафедральный город. По инициативе И. в Екатеринославе (ныне Днепрпетровск) на месте обветшавшей деревянной Успенской ц. (кон. XVIII в.) в 1838–1850 гг. был построен одноименный 2-этажный каменный храм; при И. также велось строительство 5-купольной Свято-Троицкой храма с колокольней. В 1838 г. приобрел для Екатеринославской ДС дом. Отменил преподавание в семинарии богословских дисциплин на лат. языке, сделал факультативным изучение евр. языка, ввел в круг учебных дисциплин изучение сельского хозяйства и медицины.

Награжден орденом св. Анны 2-й степени (27 февр. 1832), избран почетным членом Харьковского имп. ун-та (26 нояб. 1834), действительным членом ОИДР (14 окт. 1839).

В авг. 1853 г. по личному прошению И. был уволен на покой с назначением

пенсии 1 тыс. р. серебром в год, 4 окт. того же года выехал из Екатеринослава в Куряжский Старохарьковский Преображенский монастырь, где впол. скончался. Епископ Сумской, викарий Харьковской епархии *Герман (Осецкий)* перенес тело почившего в Преображенский собор обители, а 5 апр. 1869 г. — в архиерейский дом, расположенный в харьковском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре. 6 апр. после заупокойной литургии, совершенной еп. Германом, И. был погребен в Покровской обители, в нижней ц. в честь Воздвижения Креста Господня, в усыпальнице харьковских иерархов недалеко от места захоронения свт. Мелетия (Леонтовича).

Лит.: *Чистовик И. А.* История СПбДА. СПб., 1857. С. 369; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 168, 169; Еп. Иннокентий Александров // Иркутские Ев. 1869. № 22. Прил. С. 289–290; [Из словаря Геннади] // РА. 1871. № 3. Стб. 488; *Сулоцкий А., прот.* Архимандриты на чреде служения в столице // РС. 1879. Март. С. 566–567; Мат-лы для истории Правосл. Церкви в царствование имп. Николая I. СПб., 1902. Ч. 2. С. 364–366; Харьков: Его прошлое и настоящее / Собр. и изд.: А. Н. Гусев. Х., 1902. С. 99; *Наумова О. Е.* Иркутская епархия: XVIII — 1-я пол. XIX в. Иркутск, 1996; *Энциклопедия Д. И.* История г. Екатеринослава. Днепропетровск, 1996<sup>2</sup>. С. 125–126; *Куделько С. М., Павлова О. Г., Швецов В., прот.* Архимандриты Харьковской епархии. Х., 1999. С. 23; *Калинина И. В.* Правосл. храмы Иркутской епархии: XVII — нач. XX в. М., 2000. С. 90, 145–146, 436; *Скалозуб Ю.* История Екатеринославской епархии: 1775–1917 гг. Днепропетровск, 2001. С. 109–124; Ист.-стат. описание харьковского кафедрального Успенского собора. [Х.], 2006. С. 94–97, 342.

Д. Б. К.

**ИННОКЕНТИЙ** (Беляев Иван Васильевич; 23.09.1862, Владимирская губ. — 9.09.1913, С.-Петербург), архиеп. Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. Род. в семье священника, окончил ДУ, Владимирскую ДС, в 1885 г. — КазДА со степенью канд. богословия. Нек-рое время был домашним учителем детей в семье буд. митр. С.-Петербургского *Антония (Вадковского)*. 16 авг. 1885 г. назначен преподавателем рус. словесности и лит-ры в жен. епархиальное училище г. Тобольска, затем — преподавателем в тобольскую Маринскую жен. гимназию, в 1887 г. — инспектором классов. После кончины супруги и детей в марте 1895 г. Беляев был пострижен в монашество с именем в честь прп. *Иннокентия* Комельского, 26 марта рукоположен во иерея, вскоре возведен в сан архимандрита и назначен ректором Литовской ДС и настоятелем

*виленского во имя Святой Троицы мон-ря*. Одновременно был председателем епархиального училищного совета, председателем комитета виленского Свято-Духовского братства по изданию народных книг и брошюр, председателем комиссии по устройству нравственно-религ. народных чтений. В 1898 г. И. выпустил капитальный труд «О пострижении в монашество», за к-рый Совет КазДА в 1899 г. присудил ему ученую степень магистра богословия.

1 авг. 1899 г. в Исаакиевском соборе С.-Петербурга И. был хиротонисан во епископа Сумского, викария Харьковской епархии. 27 авг. 1900 г. освятил 2-этажное здание харьковского уч-ща для глухонемых, произнес «теплое, душевное слово, вызвавшее слезы у присутствующих», благословил учредителя уч-ща свящ. Василия Ветухова иконой Спасителя. Возглавил Харьковское отд-ние попечительства о глухонемых (учреждено имп. Марией Феодоровной), открыл ремесленную школу в с. Кочеток и хутор-школу в слободе Клугиновка.

10 дек. 1901 г. И. был назначен епископом Нарвским, викарием С.-Петербургской епархии, стал ближайшим помощником митр. Антония (Вадковского). По поручению митрополита 20 янв. 1902 г. И. возглавил Комиссию для описания архива *Александро-Невской лавры*, учрежденную по инициативе С. Г. *Рункевича*. 7 февр. освятил в столице ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» при приюте детей-калек и паралитиков Василеостровского отдела Об-ва попечения о бедных и больных детях, 11 марта — ц. во имя прп. Сергия Радонежского при 2-м реальном уч-ще. Содействовал основанию жен. общины, впол. Покровского Пореченского жен. монастыря (ныне Покровский храм дер. Козья Гора Сланцевского р-на Ленинградской обл.), 10 дек. того же года Синод одобрил представленный И. проект этой обители.

8 февр. 1903 г. И. возглавил Тамбовскую и Шацкую епархию. Вместе с тамбовским губ. В. Ф. фон дер Лауницем И. принял деятельное участие в организации, а затем и в самом торжестве прославления мощей прп. *Серафима Саровского*, проявив «распорядительность, предусмотрительность», талант «выдающегося духовного администратора». Накануне торжеств по инициативе



Иннокентий (Беляев), архиеп. Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. Фотография. Нач. 10-х гг. XX в. (РГИА)

И. близ дорог, ведущих в *Саровскую в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.*, были устроены для богомольцев ок. 100 временных ночлежных барачков с часовнями, а также особые бараки «для заразных», «для буйных», колодцы и т. д. В каждой часовне постоянно находился чередной священник и певчие, совершались панихиды и молебны. Для служения в часовнях И. пригласил 30 иеромонахов из мон-рей Тамбовской, Нижегородской и Харьковской епархий, 30 священников Тамбовской епархии и ок. 150 послушников и причетников. 3 июля 1903 г. И. вместе с митр. Антонием, еп. Нижегородским *Назарием (Кирилловым)* прибыл в Саровскую пуст., отслужил заупокойную литургию и панихиду по старцу Серафиму, затем участвовал во всех основных богослужениях, крестных ходах и др. торжествах, в т. ч. связанных с посещением Сарова и Дивеева царской семьей. Составил акафист прп. Серафиму (Служба с Акафистом прп. Серафиму Саровскому. М., 1904), к-рый был принят Синодом (Р. [Рец. на:] Служба и акафист прп. и Богоносному отцу нашему Серафиму, Саровскому чудотворцу. СПб., 1904 // Тамбовские Ев. 1904. № 24. Ч. неофиц. С. 648–650).

В 1904 г. И. восстановил *Козловское викариатство*, вдовствовавшее с 1869 г. более 30 лет, четко обозначив круг полномочий викария: пенсионное обеспечение духовенства, хозяйственные дела духовных уч-щ,



ведение церковной документации (контроль за исповедными, метрическими, обыскными, приходо-расходными книгами), следственное производство по брачным делам и проч.

За 5-летний период управления И. епархией были построены просторное здание жен. епархиального уч-ща, неск. храмов, в т. ч. тамбовский во имя свт. Николая Чудотворца (1908), монументальный 5-купольный Михаило-Архангельский (1909) в с. Мордове, Покровский в Гавриловке (в имени А. Н. Сатиной), Свято-Троицкий (1908) в с. Вановье, в 1905–1906 гг. перестроен кафедральный Преображенский собор (кон. XVII в.). В Тамбовском ДУ была устроена домовая ц. во имя прп. Серафима Саровского (1904). Ремонтные и реставрационные работы проведены в Старо-Покровской (60-е гг. XVIII в.) и Варваринской (нач. XIX в.) церквях, в *тамбовском в честь Казанской иконы Божией Матери муж. мон-ре* (перестроена Крестовая ц., новый иконостас для к-рой И. заказал московскому худож. И. Г. Лебедеву), в *тамбовском в честь Вознесения Господня мон-ре* (в 1906–1908 отреставрирован Вознесенский собор, освящены боковые Никольский и Екатерининский приделы).

В 1904–1906 гг. И. тесно сотрудничал с ректором семинарии архим. *Феодором (Поздеевским)*; впоследствии архиепископ Волоколамский), поддерживал и инициировал мн. его духовно-просветительские начинания. С 14 нояб. 1904 г. по благословению И. в семинарии проводились публичные еженедельные воскресные чтения «по вопросам религиозно-философским и литературно-общественным». При поддержке И. архим. Феодор организовал для учеников 5–6 классов семинарии проповеднический кружок. Архиепископ определил для этого 4 приходские церкви (Варваринскую, Покровскую, Старо-Покровскую и Введенскую), где учащиеся «пробовали» себя в проповеднической деятельности на ранних литургиях. «Искренно радуюсь, что дело проповедничества становится живым, увлекающим собою молодых проповедников», — писал И. в ответ на отчет архим. Феодора о деятельности проповеднического кружка (см. подробнее: ЦВед. 1905. № 37. С. 1586–1587; 1906. № 50. С. 313). В 1904 г. И. назначил архим. Феодора редактором неофиц. части Тамбовских ЕВ, поощрял инициативу

архимандрита предоставлять страницы издания для обсуждения «общих пастырских интересов и вопросов и для обмена мыслей».

Время управления И. Тамбовской епархией омрачилось революционными событиями 1905 г. Часть семинаристов охватила, по определению И., «дух бунта». Так, в марте 1905 г. после попытки объявить забастовку 20 семинаристов были отчислены, в окт. того же года учащиеся вновь взбунтовались, предъявили ректору петицию из 16 пунктов с требованием различных реформ. В итоге И. распорядился прекратить занятия в семинарии и распустил учащихся. После ряда мер, принятых архиереем, занятия возобновились.

25–27 янв. 1906 г. И. организовал 1-е пастырское собрание духовенства Тамбовской епархии, на к-ром архим. Феодор (Поздеевский) выступил с докладом о реформе духовных школ. Он заметил, что духовная «школа профессиональная и сословная, но она же и общеобразовательная. Отсюда постоянная борьба направлений светского и духовного, и перевес, кажется, на стороне светского». Архим. Феодор предлагал отделить «светский элемент» и создать «совершенно особый тип пастырской школы» для тех, кто искренно желает связать свою судьбу с церковным служением (ГА Тамбовской обл. Ф. 186. Оп. 112. Д. 1. Л. 61–62). Этот проект, несколько сократив и переработав, И. представил в Святейший Синод.

И. боролся против активизировавшихся на Тамбовщине с 1905 г. сект хлыстов, молокан и особенно баптистов. Выступая 5 янв. 1909 г. на епархиальном собрании духовенства, И. говорил о деятельности баптистских проповедников: «За последние три года нам приходится быть свидетелями того, как постепенно пробуждается и поднимает голову сектантство, как настойчивее требует оно от гражданской власти свободы своего вероисповедания, признания своих общин законом» (Тамбовские епархиальные вестн. 1909. № 36. С. 1666). Одновременно к нач. XX в. в Тамбовской епархии остро встал вопрос о внутренней миссии, т. е. просвещении самих правосл. прихожан, поэтому существовавшее в Тамбове Казанско-Богородичное миссионерское братство И. преобразовал в Богородично-Серафимовское миссионерское просветительское братство.

На епархиальном съезде духовенства 27 янв. 1907 г. все клирики стали членами этого братства. И. организовывал и особые миссионерские союзы среди приходского духовенства. Одним из первых был создан в 1906 г. миссионерский союз с центром в с. Митрополье, куда входили 5 приходов. Члены этого союза проводили общественные чтения, беседы, распространяли духовную лит-ру и т. д. Др. миссионерским начинанием И. стало появление специальных миссионерских курсов с целью обучения и воспитания помощников для миссионеров — т. н. правосл. начетчиков. Первые миссионерские курсы состоялись в г. Тамбове в февр. 1905 г., затем — в различных населенных пунктах, гл. обр. в селах с большим количеством сектантов. Участники курсов изучали Свящ. Писание, вероучение сектантов, учились грамотно полемизировать.

Убежденный монархист, И. поддерживал организованный осенью 1905 г. Тамбовский союз русских людей, направил приветствие учредительному собранию союза и благословение — икону прп. Серафима Саровского. 23 апр. 1907 г. в тамбовском кафедральном соборе по окончании литургии И. возглавил церемонию освящения знамени и хоругви союза. Принимал участие в 4-м Всероссийском монархическом съезде, проходившем в Москве в том же году.

Во время русско-японской войны 1904–1905 гг. по благословению И. мон-ри, духовные школы, причты епархии собирали средства на военные нужды, на помощь раненым, инвалидам, вдовам и сиротам убитых воинов. Проводились целевые сборы: на иконы, передвижную церковь, храм на воинском кладбище в Маньчжурии. Личные пожертвования делал и сам И. Архиерей распорядился разместить в обителях ок. 600 раненых, а 119 детей погибших офицеров поселить в монастырских приютах. 17 марта 1905 г. имп. св. Николай II направил на имя И. телеграмму: «Сердечно благодарю вас, владыко, и церкви и монастыри Тамбовской епархии за благоговейное приношение подвижного храма-палатки во имя преподобного Серафима, Саровского Чудотворца для войск действующей армии. Я повелею доставить его в распоряжение главнокомандующего с тем, чтобы этот походный храм служил духовным нуждам частей шестого Сибирского





корпуса, в составе которых находятся преимущественно тамбовцы» (Тамбовские ЕВ. 1905. № 11. С. 563).

После убийства московского губ. вел. кн. *Сергея Александровича* И. в числе др. архиереев служил в Чудовом московском мон-ре у гроба заупокойные службы. В слове, сказанном перед одной из панихид, И. восклицал: «Путь к своей свободе мятежники прокладывают насилем, поливают его, во имя той же свободы, кровью; устилают трупами царских слуг и верных советников! Воистину мы стали в студ и поношение у соседей и врагов наших! Чем дальше, тем больше покрывается позором лицо Земли Русской, даже Кремль Москвы благочестивой. Отколе солнце стоит на небе,— не слыхано, чтобы в государстве Русском, во время войн его тяжелых, совершались внутренние междоусобия и убийства» (ПрибЦВед. 1905. № 9. С. 382–383).

И. дважды вызывался в С.-Петербург для участия в заседаниях Святейшего Синода, был призван также к участию в трудах Предсоборного присутствия. В 1907 г. по поручению Синода выполнил ревизию Владикавказского ЕУ, в 1909 г.—ревизию Екатеринославской епархии.

7 дек. 1909 г. И. был назначен архиепископом Карталинским и Кахетинским, экзархом Грузии, членом Синода. Назначение на Кавказ состоялось в трудное время — после убийства в 1908 г. экзарха архиеп. *Никона (Софийского)* активизировалась борьба за автокефалию Грузинской Церкви. Прощаясь с тамбовской паствой, И. признавался: «При известии о новом предстоящем труде... встало в сердце тревожное опасение, не найти бы и мне там на далекой чужбине своей могилы» (Там же. 1910. № 5. С. 182). 25 янв. 1910 г. в Сионском соборе Тифлиса (*Тбилисском Сиони*) И. призвал клириков и паству к единству, напомнил, что «и грузин, и русский, и грек, и мингрелец — все братья во Христе» (Там же. № 6. С. 226–227). Возглавив Грузинский Экзархат, И. снискал доверие населения, «внес в службу и брожение паствы умиротворение и порядок», пользовался всесторонней поддержкой наместника Кавказа гр. И. И. Воронцова-Дашкова. Одновременно И. управлял мон-рем *Марткоти*. 13 февр. 1911 г. совершил хиротонию ректора Тифлисской ДС архим. *Пимена (Пегова)* во епископа

Бакинского, викария Карталинской епархии. В новом здании Тифлисского реального училища И. освятил ц. во имя свт. Иоанна Златоуста (1912). По поручению И. при женских монастырях в Бодбе, Самтавро, Мамкоди были организованы курсы по подготовке сестер милосердия. С той же целью в Тифлисе учреждено братство св. Надежды (1912).

Почетный член МДА (с 1911), КазДА (с 1912), действительный член Церковно-благотворительного общества памяти прот. св. прав. Иоанна Кронштадтского. Награжден панагией с драгоценными камнями (1903), бриллиантовым крестом для ношения на клобуке (1910). Скончался от паралича сердца в столичном доме Духовного ведомства. В день смерти приобщился Св. Таин. Погребен, согласно завещанию, на братском Никольском кладбище Александро-Невской лавры, рядом с могилой митр. Антония (Вадковского). Соч.: Краткий очерк 300-летнего существования г. Тобольска. [Тобольск], 1887; Слово в Великую пятницу пред св. плащаницей // Литовские ЕВ. 1898. № 15. С. 142–143; Слово в день Вознесения Господня и священного коронования на царство благочестивейшего государя имп. Николая Александровича, 14 мая 1898 г. // Там же. № 21. С. 197–198; Пострижение в монашество: Опыт ист.-литург. исследования обрядов и чинопоследований пострижения в монашество в греч. и рус. Церквях до XVII в. включительно. Вильно, 1899; Книга Руфь: Экзегетич. очерк // ВиР. 1900. Т. 1. Ч. 1. № 6. С. 315–334; № 7. С. 371–384; Слова и речи. СПб., 1907. 2 т.; Обращение к съезду духовенства епархии сессии 1908 г. // Тамбовские ЕВ. 1908. № 5. С. 241–246; Речь, сказанная при прощании с Тамбовской ДС // ПрибЦВед. 1910. № 5. С. 180–182; Речь, произнесенная 25 янв. 1910 г. при вступлении в Сионский собор г. Тифлиса // Там же. № 6. С. 226–227; Слово, произнесенное при первом посещении Тифлисской ДС и служении в храме ее 14 марта 1910 г. // Там же. № 13. С. 581; Речь при отпевании в Бозе почившего митр. Антония // Там же. 1912. № 45. С. 1823; Архипастырское послание возлюбленным чадам Церкви Иверской и всем призывающим имя Господа нашего Иисуса Христа в пределах Закавказья // Там же. 1913. № 11. С. 471; Речь, произнесенная пред открытием заседаний съезда законоучителей Кавказского уч. округа // Там же. № 25. С. 1189; Слово в день памяти и преставления св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова // Там же. № 39. С. 1760; Слово пред панихидой по почившим царям // Там же. № 10. С. 433.

Лит.: *Базрецов Л.* Преосв. Иннокентий, еп. Нарвский: Его последние дни служения в Харькове // ВиР. 1902. Т. 1. Ч. 1. С. 47–66; Отношение г-на начальника Тамбовской губ. на имя его преосвященства преосв. Иннокентия, от 15 нояб. 1905 г. // Тамбовские ЕВ. 1905. № 52. С. 1059; Отношение Канцелярии г-на обер-прокурора Свят. Синода... от 16 дек. 1905 г. // Там же. 1906. № 2. С. 39–40; Новый экзарх Грузии // Рус. паломник. 1910. № 6.

С. 93; *Андреевский А. Е.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911; Архим. Иннокентий, экзарх Грузии: [Некр.] // Рус. паломник. 1913. № 39. С. 624; Экзарх Грузии Иннокентий // ЦВед. 1913. № 37. С. 1655; *Цагарели А.* Статьи и заметки по груз. церковному вопросу СПб., 1917. С. 114; Красный Архив. 1928. Т. 26. С. 120, 121; *Кученкова В. А.* Святые Тамбовской епархии. М., 1993. С. 18, 35, 41, 44, 51, 64, 69, 92, 93; *Просветов Р. Ю.* Тамбовская ДС в годы первой рус. революции // IV Питиримовские чтения, 14–15 мая 1997 г. Тамбов, 1998. С. 85–93; *Казьмина Е. О.* Музыкальная культура Тамбовского края (1786–1917): Канд. дис. М., 2000; *Шаломова С. Б.* Вариации на тему родословия // Вира і Розум. 2000. № 1. С. 206–215; *Лисюнин В., свящ.* Общественно-полит. функция духовенства Тамбовской епархии во время революции 1905 г. // Правосл. история и традиц. культура Тамбовского края: Мат.-лы межрегион. науч.-практ. конф., 22–23 марта 2006 г. Тамбов, 2007. С. 82–88; *Лозовский А. Г.* Особенности организации внутренней миссии в Тамбовской епархии в 1875–1917 гг. // Там же. С. 88–91.

Д. Б. Кочетов

**ИННОКЕНТИЙ** (Бусыгин Владимир Семенович; 14.07.1877, Иркутск — 31.07.1935, Каменск-Шахтинский, ныне Ростовской обл.), еп. бывш. Каменский, деятель *григорианского раскола*. Из купеческой семьи. В 1898 г., по окончании Благовещенской гимназии, поступил в КазДА. В академии специализировался на изучении буддизма, монг. и тибет. языков. Был сокурсником *Виссариона (Зорнина)*; вполсл. один из руководителей григорианского раскола). Во время учебы не показал больших успехов. В 1902 г. окончил КазДА кандидатом богословия за соч. «Буддийское учение о загробной жизни и критика его с точки зрения христианства». Был рукоположен во иерея. Служил смотрителем Варшавского ДУ. Возведен в сан протоиерея. Настоятель московского храма во имя святых Бориса и Глеба у Арбатских ворот. В 1924 г., овдовев, принял монашество с именем Иннокентий. 5 (по др. данным, 8) сент. того же года хиротонисан в Москве во епископа Каменского, стал викарием Донской епархии. Участвовал в *Архиерейском совещании РПЦ 12 апреля 1925 г.*, подписал акт о вступлении в должность Патриаршего Местоблюстителя Крутицкого митр. сщмч. *Петра (Полянского)*. 22 дек. 1925 г., после ареста митр. Петра, И. принял участие в организованном Свердловским архиеп. *Григорием (Яцковским)* в *Донской иконы Божией Матери московском муж. мон-ре* собрании архиереев, к-рые пытались при поддержке



ОГПУ присвоить себе высшую церковную власть. Вошел в возглавляемый архиеп. Григорием *Временный высший церковный совет* (ВВЦС). 29 янв. 1926 г. вместе с др. членами ВВЦС запрещен в священнослужении Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием* (Страгородским; вполн. Патриарх Московский и всея Руси). Проживал в ст-це Каменской (с 1927 г. Каменск, с 1929 Каменск-Шахтинский). В нач. 30-х гг., после кончины также перешедшего в григорианский раскол Донского митр. *Митрофана* (Симашкевича), И. временно управлял григорианскими приходами Донской и Новочеркасской епархии. Скончался вне общения с канонической Церковью. Похоронен в г. Каменске-Шахтинском.

Арх.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9897.

Лит.: *Манил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 241; *Иоани* (Стьчев). Церк. расколы. С. 17, 22, 23, 25, 37, 56, 57, 61, 73; Акты свт. Тихона. С. 415, 416, 424, 426, 427, 434, 435, 437, 497, 816, 908; *Губоши*. История иерархии. С. 160, 413, 671, 672.

**Е. В. Афонина**

**ИННОКЕНТИЙ** (Васильев Валерий Федорович; 9.10.1947, г. Ст. Русса Новгородской обл.), архиеп. Корсунский. В 1966 г. окончил среднюю школу. Служил в армии. В 1969–1974 гг. учился в Московском гос. ин-те международных отношений. Во время учебы принял крещение. Работал в объединении «Союззарубежгаз», затем в «Гостелерадио» СССР в отделе вещания на зарубежные страны, в Ин-те научной информации по общественным наукам АН СССР. С 1980 г. был иподиаконом в кафедральном соборе г. Курска. В мае 1981 г. рукоположен во диакона, затем в авг. того же года — во иерея Курским и Белгородским архиеп. *Хризостомом* (Мартишкиным; вполн. митрополит). С 1981 г. служил в ц. во имя свт. Николая Чудотворца слободы Михайловка Курской обл. С мая 1982 по март 1985 г. заведовал канцелярией, а затем был секретарем Курского ЕУ.

В 1985 г. после перевода архиеп. Хризостома на Иркутскую кафедру служил в Михаило-Архангельской ц. г. Иркутска. С дек. 1985 г. был клириком, затем с февр. 1986 г. — настоятелем Христорожественского храма г. Хабаровска и одновременно благочинным Хабаровского округа. В 1988 г. переведен настоятелем Воскресенского собора г. Читы и благо-



*Иннокентий (Васильев), архиеп. Корсунский. Фотография. 2009 г.*

чинным Читинского округа. В 1989 г. заочно окончил Московскую ДС. В 1990–1993 гг. преподавал в Одесской ДС. С сент. 1990 по март 1991 г. был исполняющим обязанности секретаря правления, с 19 марта 1991 г. — инспектора семинарии и зав. б-кой. В 1991 г. возведен в сан протоиерея.

26 дек. 1991 г. определен к епископской хиротонии. 15 янв. 1992 г. пострижен в монашество с именем Иннокентий в *Троице-Сергиевой лавре*. 19 янв. того же года возведен в сан архимандрита. 26 янв. 1992 г. в московском *Богоявления соборе в Елохове* хиротонисан во епископа Хабаровского и Благовещенского. Хиротонию возглавил Патриарх *Алексий II*. С 28 дек. 1993 по 21 апр. 1994 г. был временно управляющим *Благовещенской и Тындинской епархий*, выделенной из состава Хабаровской епархии. Тогда же получил титул «епископ Хабаровский и Приамурский». 17 июля 1995 г. назначен епископом Дмитровским, викарием Московской епархии, зам. председателя Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) Московского Патриархата. 11 окт. 1996 г. назначен епископом Читинским и Забайкальским с освобождением от прежних должностей.

С 28 дек. 1996 по 25 дек. 1997 г. И. временно окормлял Троицкий приход г. Улан-Батора (Монголия). 4 июня 1999 г. И. было поручено Патриархом Алексием II осуществлять архипастырское попечение о

приходах *Японской Православной Автономной Церкви*, совершать в них богослужения. 6 окт. 1999 г. назначен епископом Корсунским с кафедрой в Париже. С 28 дек. 1999 г. окормлял приход мч. Маврикия г. Пайерн (Швейцария) с приписным храмом Св. Троицы в дер. Домпьер. 25 февр. 2002 г. возведен в сан архиепископа. Награжден орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени (26 янв. 2002), свт. Иннокентия Московского 2-й степени (2006), гос. орденом Дружбы народов (2001).

9 мая 2006 г. постановлением Патриарха Алексия II, 7 июня определением Свящ. Синода И. был назначен временно управляющим *Сурожской епархией* и председателем комиссии по расследованию ситуации в епархии (в связи с переходом еп. *Василия* (Осборна) в юрисдикцию К-польского Патриархата). 3 марта 2007 г. И. возглавил Ассамблею Сурожской епархии в Успенском кафедральном соборе в Лондоне. 1 и 2 нояб. 2007 г. был председателем 1-го Съезда Корсунской епархии в Париже, на котором присутствовали делегаты от 76 приходов Московской Патриархии Франции, Италии, Испании, Португалии и Швейцарии. Съезд избрал членов Епархиального Совета согласно Уставу РПЦ. 27 дек. 2007 г. И. был освобожден от временного управления Сурожской епархией с выражением благодарности за труды и достигнутое умиротворение в жизни епархии. 15 апр. 2008 г. назначен канцлером правосл. ДС в Париже. И. был членом президиума счетной комиссии на *Поместном соборе РПЦ 2009 г.* 10 февр. 2009 г. принял участие в рабочем заседании Ассамблеи правосл. епископов Франции. В наст. время в епархии ведется работа по подготовке строительства нового русского храма в Париже.

Соч.: Годичный акт в Одесской ДС // ЖМП. 1991. № 6. С. 29; Il n'est pas convenable d'instrumentaliser le dialogue entre les Églises: Interview // Messager de l'Église orthodoxe russe. P., 2009. N 14.

Лит.: Наречение и хиротония // ЖМП. Офиц. хроника. 1993. № 1. С. 51–53; Определения Свящ. Синода: [Назначен временно управляющим Благовещенской епархией] // ЖМП. 1994. № 2. С. 40–41; [Назначен еп. Дмитровским, зам. председателя ОВЦС] // Там же. 1995. № 6/8. С. 13–16; [Назначен еп. Читинским и Забайкальским] // Там же. 1996. № 11. С. 17; [Назначен еп. Корсунским] // Там же. 1999. № 11. С. 13; Определения Свящ. Синода // Там же. 1997. № 2. С. 7; 1998. № 2. С. 4–5; 2000. № 2. С. 13; [Возведен в сан архиепископа] // Там же. 2002. № 3. С. 20.

**ИННОКЕНТИЙ** (Гизель; † 18.11. 1683, Киев), архим. *Киево-Печерского* мон-ря, ректор *Киево-Могилянской коллегии*, духовный писатель.

**Биография.** Род. в протестант. семье в Пруссии. Обстоятельства переезда семьи И. на Украину неизвестны. Нек-рые исследователи считают фамилию Гизель латинизированной формой западнорус. фамилии Кисель и в связи с этим рассматривают переезд семьи И. как возвращение на родину. В литературе И. иногда смешивают с одним из лидеров движения *социниан* Евстафием Гизелем (Киселем), в 1-й пол. XVII в. возглавлявшим социнианский коллегийум в Киселине (ныне Кисилин) на Волыни. О наличии родственных связей между И. и Евстафием, представителем более старшего, чем И., поколения, нет сведений.

Начальное образование И. получил, по всей видимости, в Пруссии. В Киеве он перешел в Православие, принял монашеский постриг, в кон. 30-х гг. XVII в. поступил в Киево-Могилянскую коллегию. В 1640–1642 гг. И. исполнял обязанности ректора учрежденного в 1639 г. по благословию Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* уч-ща в Гоще (ныне поселок в Ровненской обл., Украина) и настоятеля Гощанского мон-ря (см. *Гощанский [Гоцский] в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь*). По свидетельству *Иоанникия (Галатовского)*, «ректор гойский» И. в качестве одного из секретарей участвовал в Соборе *Западнорусской митрополии*, созданном в 1640 г. митр. Петром (Могилой) для обсуждения составленного им Катехизиса и др. вопросов церковной жизни (см.: *Макарий*. Кн. 6. С. 556, 634). По окончании Киево-Могилянской коллегии И. в числе др. ее воспитанников был послан митр. Петром за границу для продолжения образования. Данных о том, где именно учился И., нет. В качестве возможных учебных заведений называют Замойскую академию, ун-ты Крулевца (ныне Калининград) и Росток (*Горбовец, Стратий*. 2001), Львовскую иезуитскую коллегию (*Мокру*. 1989). Слова Ростовского митр. св. *Димитрия (Савича (Туптало))* в проповеди на годовщину смерти И. «Пирамида, или Столп» о том, что И. «премудрости вод напившись из рек разных, из разных школ иностранных, до которых и чрез моря путешествовал», трактуется рядом исследователей

как свидетельство о том, что И. обучался в т. ч. в Англии. Бездоказательным является утверждение, что И. изучал за границей помимо богословия и философии историю и право.

После возвращения в Киев И. преподавал в Киево-Могилянской коллегии, в 1645–1647 гг. читал курс философии, сохранившийся в рукописи («*Opus totius philosophiae*» — НБУВ ИР Мел. М./п. 127–128). По сообщению П. М. *Строева*, в 1645–1646 гг. И. являлся игуменом Спасо-Преображенского мон-ря в мест. Дятловичи (ныне деревня в Брестской обл., Белоруссия) (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 542). В июне 1646 г. И. участвовал в 3-дневном диспуте в Киево-Могилянской коллегии с польск. иезуитом М. Чиховским, приехавшим в Киев для устройства коллегии Об-ва Иисуса. Основной темой диспута был вопрос об исхождении Св. Духа. Свою версию диспута, содержащую подробное изложение аргументов обеих сторон, Чиховский опубликовал в 1649 г. в Кракове («*Colloquium Kioviense*»).

В 1646 г. И. стал игуменом *киевского Братского в честь Богоявления муж. мон-ря*. В числе др. представителей киевского духовенства участвовал в избрании на Киевскую кафедру *Сильвестра (Косова)* после кончины митр. Петра († 31 дек. 1646), к-рый считал И. одним из возможных своих преемников, назвав его перед смертью «благодетелем и покровителем киевских школ». Выполняя в 1646–1650 гг. обязанности ректора Киево-Могилянской коллегии, И. пригласил туда для преподавания *Лазаря (Барановича)*. При нем коллегию окончили *Иоанникий (Галатовский)*, *Етифаный (Славинецкий)*, *Арсений Сатановский (Корецкий)*, вероятно, также *Симеон Полоцкий*. Когда в мае 1649 г. царь *Алексей Михайлович* обратился к митр. Сильвестру (Косову) с просьбой прислать людей, знающих греч. и лат. языки, для исправления церковнослав. Библии по греч. тексту, И. содействовал отправлению в Москву старцев Братского мон-ря Епифания (Славинецкого) и Арсения Сатановского, к-рые привезли в Москву вместе с др. посланиями царю письмо от И. с просьбой о милостыне. В ответ были отправлены 200 р. и царская жалованная грамота с позволением монахам Братского монастыря приезжать в Москву за милостыней раз в 5 лет. 30 авг. следу-

ющего года взамен этой грамоты царь дал другую, по к-рой монахам Братского мон-ря разрешалось приезжать в Москву раз в 3 года. В нач. 1650 г. И. стал игуменом киевского во имя св. Кирилла муж. мон-ря, в 1652 г. — игуменом киевского Пустынного Свято-Николаевского на Печерске мон-ря, с 1656 г. до кончины являлся архимандритом Киево-Печерского мон-ря.

Летом 1654 г., после присоединения решением Переяславской рады Гетманства и Запорожского войска к России, И. во главе делегации западнорус. духовенства был послан митр. Сильвестром к Алексею Михайловичу. Целью посольства было получение от царя подтверждения имущественных и юридических прав духовенства Западнорусской митрополии, а также согласие на сохранение митрополии в юрисдикции К-польского Патриарха. Во время аудиенции у царя в стане под Смоленском 28 июля 1654 г. И. предложил содействие духовенства в объединении Левобережной и Правобережной Украины в составе России. Алексей Михайлович подтвердил имущественные права Западнорусской митрополии, но вопрос о ее статусе не рассматривался.

После смерти митр. Сильвестра в 1657 г. представители киевского духовенства выдвинули И. кандидатом на митрополичью кафедру и обратились за поддержкой к царскому послу В. П. Кикину, обещая, что в случае избрания И. митрополия перейдет под власть Московского патриарха. Кандидатура лояльного по отношению к России И. не была поддержана гетманом И. Е. Выговским, выступавшим за возвращение Гетманства в состав Польско-Литовского гос-ва. В нач. 1658 г. на митрополичью кафедру был избран Луцкий еп. *Дионисий (Балабан-Тукальский)*, И. и др. киевские архимандриты и игумены на выборы не были приглашены.

В кон. 50-х гг. сложились дружеские отношения между И. и *Иосифом (Нелобовичем-Тукальским)*, с сер. 50-х гг. XVII в. являвшимся архимандритом *Лещинского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* (впосл. митрополит Киевский). 5 янв. 1658 г. архим. Иосиф и И. обратились с посланием к Алексею Михайловичу, в котором призывали не верить полякам и принять меры к искоренению унии на белорус. землях.



Будучи убеждены во враждебности к Православию как властей, так и шляхты Польско-Литовского гос-ва, авторы послания связывали укрепление позиций правосл. Церкви в Вост. Европе с помощью рус. монарха (АЮЗР. Т. 4. № 51. С. 83–87). В том же году И. обратился к царю с челобитной о подтверждении прав Киево-Печерского монастыря на его владения, царская грамота с положительным ответом была написана 31 авг. 1658 г.

И. выступил против договора, заключенного 16 сент. 1658 г. в Гадяче между гетманом Выговским и Речью Посполитой, по к-рому в отмену решений Переяславской рады 1654 г. верхнее Поднепровье возвращалось под власть польск. короля в качестве автономного Великого княжества Русского. И. отказался от участия в сейме 1659 г., к-рый должен был утвердить Гадячский договор, поэтому кор. Ян Казимир обещал передать Киево-Печерский мон-рь митр. Дионисию; решение это, однако, не было реализовано. После того как недовольные Гадяцким договором казаки в 1659 г. низложили Выговского, гетманом стал Ю. Б. Хмельницкий, поначалу признавший решение Переяславской рады 1654 г., но осенью 1660 г. присягнувший польск. королю. В 1661 г. И. убеждал Хмельницкого вернуться под власть царя. По Андрусовскому перемирию 1667 г. (и «Вечному миру» 1686 г.) Левобережная Украина вошла в состав России. И. ходатайствовал перед царем о том, чтобы, несмотря на условия Андрусовского договора, Киев не был передан Польше и об участии укр. стороны в переговорах России с Польшей. 16 сент. 1667 г. И. обратился к гетману П. Д. Дорошенко, стремившемуся к сближению Гетманства с Османской империей, с посланием, в к-ром призывал отказаться от попыток «искати себе обороны у бусурман», обращая внимание адресата на то, что «за такового их обороною народы христианские великие греческие, словенские и многие выгублены, и наш народ русский во все концы земли в неволи запровожен и без милости мучитца». В послании, содержавшем идеи, которые легли позднее в основу «Синописа», И. предлагал вспомнить о древних временах, когда «народы... российские украинские в славе доброй, в вере православной... и во всяком изобилии пребывали и все-



Архим. Иннокентий (Гизель).  
Портрет. 1-я пол. XVIII в. (НХМУ)

му свету страшны бывали... за державою православных христианских монархов — великих князей российских», и выражал глубокое сожаление, что «наш народ украинский, зачениши между собою брань и несоюз», оставил «своего доброго и мочного заступника — единовверного монарха» (Там же. Т. 6. № 68. С. 229).

После смерти митр. Дионисия в 1663 г. киевское духовенство во главе с И. стремилось поставить на Киевскую кафедру Лазаря (Барановича), с к-рым И. связывали дружеские отношения. Предложение еп. Лазаря в качестве кандидата в митрополиты было направлено против местоблюстителя Киевской митрополии Мстиславского еп. Мефодия (Филимоновича). Однако митрополитом был избран Иосиф (Нелюбович-Тукальский). Позднее между И. и еп. Мефодием установилось сотрудничество, и они выступали в защиту автономии Киевской митрополии. Однако, когда еп. Мефодия в 1668 г. обвинили в участии в антироссийском восстании под рук. гетмана И. М. Брюховецкого, И. дал против него неблагоприятные показания.

В 60–70-х гг. XVII в. И. был признанным лидером киевского духовенства, руководил его собраниями — «киевскими соборами», на которых принимались решения об отправке посольств в Москву, постановления по др. вопросам. Посетивший Украину в нач. 1668 г. рус. дипломат В. Тяпкин сообщал, что митр. Иосиф и И. «великую любовь меж собою и в народех силу имеют», так что «через них может всякое дело состояться согласное и розвратное прийти

в кротость» (Там же. № 71. С. 245). Контакты и переписка между митр. Иосифом и И. продолжались до весны 1671 г. частично с санкции рус. правительства, к-рое рассчитывало с помощью митр. Иосифа разорвать союз единомысленного митрополиту гетмана Дорошенко с турками. Этими же соображениями руководствовался и И., в 1669 г. предлагая России вернуть смещенного королем Иосифа на митрополичий стол. 20 марта печерский архимандрит писал Алексею Михайловичу о митр. Иосифе как о «благочестивом, православия презельном ревнителе» и уверял, что Гетманство не перейдет под власть Османской империи (Там же. Т. 8. № 30. Стб. 132–134). В Москве, однако, располагали сведениями о протур. позиции митр. Иосифа (видимо, поэтому защищавший митрополита И. не рассматривался рус. правительством в качестве возможного кандидата на Киевскую кафедру). Митр. Иосиф не только не выступил против Дорошенко, но всячески поддерживал действия последнего и в 1668 г. получил от тур. султана привилей на Киевскую митрополию. Разрыв между И. и митр. Иосифом произошел в сер. 1672 г., когда на укр. земли вступило большое тур. войско во главе с султаном Мехмедом IV. Летом 1672 г. «за приводом и приказом отца Тукальского» Могилевский еп. Феодосий (Василевич), наместник митрополита в Литовском великом княжестве, захватил имения Киево-Печерского мон-ря под Могилёвом. К этому времени отношения между И. и еп. Феодосием приняли форму конфронтации. В 1670 г. литов. трибунал приговорил И. к крупному штрафу за оскорбительные для Феодосия «пасквили». После потери имений Киево-Печерского мон-ря под Могилёвом И. говорил, что «злой гонитель» (так он назвал митр. Иосифа) намерен занять с османами Киев и завладеть Печерским мон-рем, выгнав оттуда архимандрита и братию (Там же. Т. 11. № 55. Стб. 175). По поручению рус. правительства в июне 1673 г. И. отправил к митр. Иосифу иером. Серапиона (Полховского) с посланием, в котором содержался призыв перейти под власть царя. В том же году И. трижды посылал иером. Серапиона к гетману Дорошенко с письмами, призывавшими разорвать союз с «бусурманами» и присоединиться к России.





С просьбой повлиять на митрополита к И. обращались и польск. власти. В 1670 г. на переговорах с Речью Посполитой в Остроге представители Войска Запорожского главным условием возвращения Правобережья под польск. власть ставили полную ликвидацию унии. Польск. политики связывали появление острых формулировок с укр. стороны с влиянием митр. Иосифа (Нелюбовича-Тукальского), и король пытался через И. убедить митрополита, чтобы тот способствовал заключению соглашения. Переговоры завершились безрезультатно (*Perdenia J. Hetman Piotr Doroszenko a Polska. Kraków, 2000. S. 234*). В 1676 г., когда в К-поле узнали о смерти митр. Иосифа, последовавшей 26 июля 1675 г., патриарх *Парфений IV* отправил грамоту с предложением возвести на Киевскую кафедру И. Однако на сейме 1676 г. кор. *Ян III Собеский* передал управление митрополией *Иосифу (Шумлянскому)*.

В 60–70-х гг. XVII в. в донесениях киевских воевод в Москву И. неизменно характеризовался как один из наиболее верных сторонников России среди укр. правосл. духовенства. В трудных ситуациях И. помогал воеводам деньгами и продовольствием. Во время поднятого гетманом Брюховецким восстания в февр. 1668 г. И. не пустил мятежников в Киево-Печерский мон-рь, выступив против них со всеми монастырскими людьми. Печерский архимандрит неоднократно выполнял посредническую миссию в отношениях рус. правительства с гетманами. Лояльность к России сочеталась у И. с приверженностью политике сохранения Киевской митрополии в юрисдикции К-польского патриарха (несмотря на неоднократно высказывавшееся царем пожелание о переходе митрополии под власть Московского патриарха). Так, в 1666 г. И. заявил московскому послу Ионе Лентьевичу, что в случае назначения в Киев митрополитом великоросса (о чем просил в Москве гетман Брюховецкий), он запретит со старцами в мон-ре. Однако в позиции печерского архимандрита были существенные особенности. При определенных условиях и И., и киевское духовенство могли выйти из подчинения К-полю, но для них было важно, чтобы Киевский митрополит избирался местным духовенством, а не присылался из Москвы. Имен-

но об этом просило Алексея Михайловича посольство киевского духовенства, отправленное в Москву в 1-й пол. 1666 г. И. относился к той части укр. духовенства, связи к-рой с Москвой с течением времени становились все более тесными, а желание отстаивать автономию ослабевало.

И. стремился привлечь внимание рус. правительства к тяжелому положению православных в Польско-Литовском гос-ве. В янв. 1669 г. он переслал в Москву проект, разработанный правосл. духовенством Речи Посполитой и предусматривавший осуществление ряда мер в защиту православных. Позднее через гетмана Д. И. Многогрешного И. просил защитить православных в Полоцке, Витебске, Могилёве, а в кон. 1670 г. составил и отослал в Москву свой проект защиты православных в Речи Посполитой. Печерский архимандрит регулярно сообщал в Москву о положении дел на Правобережной Украине и в Польско-Литовском гос-ве, поддерживал переписку с царским двором, с руководителями Посольского и Малороссийского приказов А. Л. Ордыным-Нашокиным и А. С. Матвеевым, а также с архим. московского Чудова мон-ря *Иоакимом (Савёловым)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси). В период начавшегося в Польше в 1668 г. «бескорольевья» И. сообщил в Москву через Лазаря (Барановича) о памфлете, направленном против царевича Алексея Алексеевича, к-рый считался кандидатом на польск. престол. 30 нояб. 1679 г. И. писал царю *Феодору Алексеевичу* об универсале польск. короля, приглашавшего православных в Люблин для «некоторого с униатами разговора», от к-рого правосл. сторона уклонилась.

И. неоднократно обращался в Москву с просьбами о защите и финансовой помощи для Киево-Печерского мон-ря, и его ходатайства не оставались без ответа. В 1661 г. он жаловался царю на московских ратных людей, разоривших монастырские владения, и просил компенсировать убытки. В февр. 1669 г. Алексей Михайлович послал в мон-рь соборей на 500 р. и 500 золотых червонцев, осенью того же года были присланы деньги на достройку колокольни. 15 апр. 1669 г. И. вместе с братией обратился к царю с просьбой об утверждении за Киево-Печерским монастырем его владений и о подтверждении независимости обители

от Киевского митрополита. Царская грамота на имя мон-ря была послана 5 мая того же года. После захвата тур. армией Каменца в 1672 г. И. вместе с Лазарем (Барановичем) и *Феодосием (Сафоновичем)* подписал обращение к царю и др. христ. правителям с призывом дать отпор «неверным». Посланная царем на защиту Киева армия во главе с кн. Ю. П. Трубецким была торжественно встречена И. в сер. февр. 1673 г. 8 марта 1680 г. печерский архимандрит посылал в Москву старцев *Паисия, Варлаама (Ясинского)* и писаря И. Армашенко с просьбой пожаловать Киево-Печерскому монастырю обитель в Брянске или в Трубчевске в качестве укрытия на случай неприятельского нападения. По грамоте царя Феодора Алексеевича к Киево-Печерскому мон-рю в следующем году были приписаны *Свенский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь* близ Брянска и *Чёлнский в честь Преображения Господня мон-рь* близ Трубчевска. Помимо помощи Киево-Печерскому мон-рю царский двор оказывал И. др. знаки внимания. Так, в 1681 г. Феодор Алексеевич послал ему только что опубликованный «Обед душевный» Симеона Полоцкого, в 1683 г. царская семья в качестве поминального вклада по Феодору Алексеевичу пожаловала обители богослужебные облачения.

И. руководил типографией Киево-Печерского мон-ря, принимал участие в подготовке изданий, в частности, благословил «Патерик, или Отечник, Печерский» (1661), предварительно просмотрел и внес исправления в соч. Лазаря (Барановича) «Трубы словес проповедных на нарочитыя дни праздников», опубликованное киево-печерской типографией в 1674 г. В 1672 г. И. направил в Москву монахов для устройства книжной лавки и организации продажи изданий Киево-Печерского мон-ря. Печерский архимандрит поддерживал отношения с видными деятелями Киевской митрополии. Сохранилась многолетняя переписка И. с архиеп. Лазарем (Барановичем), носившая доверительный характер (примером может служить письмо И. с рассказом о низложении патриарха *Никона*, где читаются слова: «Погасло великое светило»). *Антоний (Радивиловский)* посвятил И. сборник проповедей «Огородок Марии Богородицы» (1676). И был по-



хоронен в Успенском соборе Киево-Печерского мон-ря.

*М. А. Корзо, Б. Н. Флоря*

**Сочинения.** И. является создателем ряда сочинений. Не подлежит сомнению его авторство в отношении философского курса «Сочинение о всей философии» (*Opus totius philosophiae*). «Сочинение...» включает 4 трактата: по диалектике и логике, по физике, по метафизике и т. н. диспут о Боге и ангелах. Это единственный полностью сохранившийся восточнослав. лекционный курс натурфилософии сер. XVII в. В труде заметно влияние скотизма и схоластического аристотелизма в его новоевроп. версии.

В рукописи сохранилось полемическое соч. «*Prawdziwa wiara stara Cerkwie Wschodniej prawoslawno-catholickiej*» (НБУВ ИР. Ф. 312. № 480/302с — 484/306с), написанное как ответ на работу польск. иезуита, преподавателя моральной теологии в Академии и ун-те виленского Об-ва Иисуса Б. П. Бойма (*Boym B. P. Stara wiara, albo Jasne pokazanie, iż ci, co w dizuniej trwaią, starey wiary nie mają*. Vilnae, 1668), в к-рой иезуит обосновывал примат Римского понтифика и учение о *Filioque*. Составить возражение Бойму убеждал И. Лазарь (Баранович) (письмо от 31 авг. 1668). Первоначальная версия ответа И. была готова, вероятно, к 1671 г. и просмотрена Лазарем, к-рый просил И. смягчить резкий тон сочинения, а также отказаться от нек-рых неточных выражений (напр., что «Дух Святой исходит от Отца чрез Сына») (письма от 13 мая и 13 авг. 1671). Сохранившиеся 6 кодексов (надиктованные, по всей видимости, И. своему секретарю И. Армащенко) отражают этапы работы И. над текстом. По-видимому, И. предполагал издать это сочинение в приложении к трактату Лазаря (Барановича) «*Nowa miara starey wiary, Bogiem udzielona*», также написанному как ответ Бойму, однако архиеп. Лазарь этому воспротивился (письмо от 13 мая 1671). Соч. «*Nowa miara...*» было опубликовано в посл. типографией в Новгороде-Северском (1676). Рукопись И. была хорошо известна современникам. Предположительно ею пользовался Симеон Полоцкий, составляя «Беседы об исхождении Св. Духа». Известен слав. пересказ работы И., составленный в 1705 г. иером. Товией (Петрашкой-Гуторовичем).

Авторство И. в отношении традиционно приписываемых ему сочинений на церковнослав. языке и на простой мове ставится под сомнение, поскольку нет данных о том, в какой степени И. владел этими языками: с Лазарем (Барановичем) он переписывался на польском и на латыни, преподавал на латыни. Одним из доказательств владения И. церковнослав. языком и простой мовой могли быть сведения о его проповедях. Однако таких свидетельств нет, кроме единственного упоминания в «Пирамиде» свт. Димитрия Ростовского о том, что И. до настоятельства в Киево-Печерском мон-ре «с кафедры простирал целый невод проповеди слова Божиего о Царствии Божии, а тем ловил людей в смирение и набожность»; став же архимандритом, «не восходил уже на кафедру, не сказывал проповедей» (произнесение проповедей не входило в непосредственные обязанности настоятеля Киево-Печерского монастыря, где существовала должность проповедника).

И. традиционно считается автором первого восточнослав. сочинения по нравственному богословию «Мир с Богом человеку, или Покаяние святое, примиряющее Богу человека, учением, от Писания Святого и от учителей церковных собранным», опубликованного в Киеве в 1669 г. на церковнослав. языке. Содержащееся на титульном листе указание, что книга издана «благословением и исправлением» И., позволяет считать последнего по крайней мере вдохновителем и редактором сочинения. Есть мнение, что замысел сочинения принадлежал еще митр. Петру (Могиле) и данный труд необходимо рассматривать в контексте проводившихся свт. Петром церковных преобразований (работы Л. Довги). Учитывая, что обучение в Киево-Могилянской коллегии велось на латыни, а нравственное богословие как самостоятельная дисциплина стало преподаваться систематически лишь в нач. XVIII в., можно сделать вывод, что сочинение предназначалось не для учебных целей, но было практическим пособием для духовенства. В неск. письмах Лазарь (Баранович) побуждал печерского архимандрита издать книгу: «Будем раскаиваться, если книга о покаянии не будет издана в свет. Теперь немного учителей в Израиле... Теперь, когда открывается слу-

чай... не оставьте воспользоваться им, чтобы предупредить народ от ошибок» (письма от 13 марта 1669, 14 окт. 1668: *Лазарь (Баранович)*. 1865. С. 78, 49–50).

Соч. «Мир с Богом...» состоит из вводной части («Увещения предословная»), включающей 2 предисловия (одно обращено к царю Алексею Михайловичу, второе — к читателю) и небольшое введение с объяснением основных терминов нравственного богословия, и 3 частей: «О покаянии обще», «О кающемся» и «О слугителе тайны святого покаяния». Основную часть сочинения составляют пространные теоретические и практические наставления, связанные с совершением таинства исповеди, с перечнями основных грехов, к-рыми нарушаются 10 заповедей и главные церковные установления, а также грехов, связанных с различными видами профессиональной деятельности и с сословной принадлежностью. В книге подробно излагается учение о 7 смертных грехах, об искушениях, о милостыне, о ростовщичестве, о симонии, приводятся поучения на все церковные таинства. Соч. «Мир с Богом...» представляет собой компиляцию из сочинений польск. доминиканца М. Мосчиского «*Elementa ad S. Confessiones*» (1603), «*Examen*» (после 1621) и «*S. Artis poenitentiarum tyrocinium*» (1625), дополненную фрагментами из «*Summa theologiae*» *Фомы Аквинского*, посттридентского «Римского катехизиса», многочисленными цитатами из Свящ. Писания и из изданий Киевской митрополии: «Наука о седми тайнах церковных» (ок. 1618), «Лимонар, сиречь Цветник» (1628), «Святого Иоанна Дамаскина о Варлааме и Иосафе гистория» (1637), «Евхологон» (1646), «Требник» (1652), «Патерик, или Отечник, печерский» (1661).

Издание «Мир с Богом...» было отправлено в Москву через печерского старца Кирилла с сопроводительным письмом архиеп. Лазаря (Барановича) от 31 марта 1669 г. Грамота И. патриарху *Иоасафу II* с представлением книги датирована 15 февр. того же года. По просьбе патриарха обзор книги написал Симеон Полоцкий, патриарх повторил его хвалебный отзыв в своей грамоте И. (ГИМ. Син. № 130. Л. 60). В благодарность И. получил от царя 200 р., 200 четвертей ржи и деньги на сооружение монастырской колокольни. Однако в 1673 г. Сарский и Подонский



митр. Павел запретил продавать книгу в Москве, найдя в ее содержании «сомнительные дела». После смерти митр. Павла в 1675 г. препятствий к распространению книги не возникало, и значительная часть тиража была продана в России (книга попала даже в монастырские б-ки Русского Севера).

В Москве соч. «Мир с Богом...» серьезно разбору и критике не подвергалось. Мон. *Евфимий* Чудовский включил пространные фрагменты из книги в свою компиляцию о церковных таинствах, осуществив незначительную терминологическую редактуру, и советовал правосл. иереям как можно чаще обращаться к данному сочинению: «Ныне новособрание книгу, глаголемую «Мир человека с Богом», чти часто и внятно, тамо многая обрящещи потонку лежаша» (Там же. № 668. Л. 71). В связи с дискуссией о времени пресуществления Св. Даров на Московском Соборе 1690 г. книга была названа в числе киевских изданий, запрещенных к распространению. Указом Святейшего Синода 1766 г. взбранилось ссылаться на сочинение для определения степеней родства при заключении браков, т. к. его нормы не соответствовали нормам Кормчей. Несмотря на это, к соч. «Мир с Богом...» часто обращались правосл. священники в XVIII в., составляя вопросы на исповеди, сохранившиеся в рукописях. Сочинение оказало нек-рое влияние на старообрядческие епитимийники, в частности, на его основе наставник поморской *Монинской моленной часовни* в Москве Г. И. *Скачков* в нач. XIX в. написал «Исповедальник старообрядческий» (ИРЛИ. Собр. Смирнова. № 7; см.: *Карагодина М. В.* Два старообрядческих исповедных сборника: Новшества в традиционном тексте // ВЦИ. 2007. № 4(8). С. 130–188).

Тематически к соч. «Мир с Богом...» примыкает издание «Наука о тайне св. Покаяния» (К., 1671), которое мн. исследователи ошибочно считают 2-м изданием кн. «Мир с Богом...». Написанное на простой мове соч. «Наука о тайне св. Покаяния» значительно меньше по объему, чем «Мир с Богом...», не содержит теоретических рассуждений о таинствах. Оно создавалось, вероятно, как практическое пособие для приходского духовенства по совершению исповеди. «Наука о тайне св. Покаяния» включает предисловие,

молитвы до и после исповеди, 3 основные части: «Рахованя своей совестью», «Як человек грешит против десяти приказаний Божиих», «О семи грехах смертельных», разделы «Лекарства на грехи», «Выводы короткии» и краткое заключение с молитвой. Как и в случае с соч. «Мир с Богом...», авторство И. в отношении этой книги ставится под сомнение. Издание «Наука о тайне св. Покаяния» было поднесено царю посланной в Москву делегацией во главе с блюстителем Антониевых пещер иером. Кириллом.

Не вполне проясненной является степень участия И. в составлении «Синописа». Ряд исследователей считают его автором данного сочинения (С. М. *Соловьёв*, Х. Роте), другие полностью это отрицают (А. С. *Лапто-Данилевский*, И. А. *Шляпкин*). Наиболее распространенной является т. зр. об активной составительской и редакторской работе И. над этим сочинением (И. П. Ерёмин, С. Л. Пештич). Встречается также мнение, что основу «Синописа» составил киево-печерский архим. *Иосиф (Тризна)* между 1651 и 1653 гг., а вступительные и заключительные части были написаны в нач. 70-х гг. XVII в. или самим И., или по его поручению (*Жиленко*. 2002).

Считается, что первое издание «Синописа» появилось в 1674 г., но есть предположения, что были и более ранние издания — в 1670 и 1672 гг.: в частности, в 1671 г. экземпляр «Синописа» (неизвестно — рукописный или печатный) был послан в Москву А. С. Матвееву (некоторые исследователи считают, что в данном случае речь идет о др. произведении, см.: *Сычёва*. 2006). Второе изд. «Синописа» (1678) дополнено ст. «О первом бесурманском приходе под Чигирин». 3-е изд. (1680–1681), представленное в 3 вариантах и легшее в основу последующих публикаций, было расширено статьями: «Сказание о Мамаевом побоище», «О втором бесурманском приходе под Чигирин», «О приходе множественных сил царских и запорожских войск к Киеву», «О свободе, или вольности, славянской» и «Повесть старых людей». Начиная с 3-го изд. сочинение имеет заглавие: «Синопис, или Краткое собрание от различных летописцев о начале славяноросийского народа и первоначальных князях богоспасаемого града Киева... до пресветлаго и бла-

гочестиваго государя нашего царя и великаго князя Феодора Алексеевича». Основное повествование (без учета дополнительных статей) ведется от легендарного начала слав. народа до 1651 г., когда киевским воеводой стал А. Кисель. В центре повествования — Киев и юго-западно-рус. земли, история Сев. России описана фрагментарно. Основными источниками «Синописа» считаются «Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi» М. Стрыйковского и Густынская летопись, ряд др. летописных и агиографических памятников.

Исследователи по-разному оценивают «Синопис». Ерёмин и др. ученые рассматривают его как 1-е восточнослав. печатное историческое сочинение, пронизанное идеей исторической необходимости воссоединения Малой России с Великой. Др. историки (Роте и др.) считают, что «Синопис» должен подвергаться анализу с учетом политических событий 60-х — нач. 80-х гг. XVII в. на укр. землях. Составители сочинения использовали жанр исторического повествования для изложения своей политической программы. Такая необходимость могла возникнуть, после того как левобережный гетман И. Самойлович предпринял ряд мер, чтобы взять под контроль контакты И. с Москвой и ограничить политическую активность правосл. духовенства в целом. В этих обстоятельствах составители «Синописа» преследовали цели: показать значение Киева для правосл. Церкви и правосл. славянства, на основе традиции обосновать легитимность царской власти в Киеве и, возможно, на всей Украине, не допустить передаче Киева Польше по Андрусовскому перемирию 1667 г., показать особый характер отношений между рус. царем и Киево-Печерским мон-рем, обеспечить мон-рю царские милости и защиту, не поступаясь при этом ставропигией, доказать каноничность подчинения Западнорусской митрополии К-польскому патриарху.

«Синопис» был очень популярен, выдержал ок. 30 изданий до кон. XIX в. (см. их перечень: Библиография рус. летописания / Сост.: Р. П. Дмитриева. М.; Л., 1962. С. 5–6). Более 100 лет он служил учебной книгой по истории России, пока на смену ему не пришел «Краткий Росийский летописец» М. В. *Ломоносова*. Уже в XVII в. «Синопис» был



переведен на неск. языков: греческий (в 1693 по заказу архимандрита, вполн. патриарха Иерусалимского *Хрисанфа*), латинский (по заказу Петра I в Амстердаме на основе изд. 1674 г. перевод подготовил И. Копиевский) и румынский. Издание 1674 г. было использовано составителем списка Хронографа 1679 г. Свт. Димитрий Ростовский приложил «Синописис» к своему «Келейному летописцу», на основании чего отдельные исследователи приписывали ему авторство «Синописиса». В XVIII в. «Синописис» оказал воздействие на развитие болг. и серб. историографии, послужив одним из источников «Истории славяно-болгарской» *Паисия Хиландарского* (1762) и «Истории разных славянских народов» архим. *Иоанна (Раича)* (1768). Первое научное издание «Синописиса» (по редакции 1680 г.) подготовил Киевский митр. *Евгений (Болховитинов)* в 1823 г.

Соч.: *Синописис*, или Краткое собрание от различных летописцев о начале славянорусского народа и первоначальных князех богоспасаемого града Киева... до пресветлаго и благочестиваго государя нашего царя и великаго князя Феодора Алексеевича. К., 1680<sup>3</sup>. Köln, 1983<sup>2</sup>; Письма: (Два письма Лазарю Барановичу) и записка касательно переговоров с Польшей 1671 г.) // ТКДА. 1865. Июль. С. 354–364; *Лазаревский* / А. «Лист» печерского архим. Иннокентия (Гизеля) на сбор милостыни для выкупа у татар пленников // Киев. старина. 1895. Т. 48. № 2. Отд. 2. С. 53–54; Праця із загальної філософії / Ред.: В. М. Нічик // Філософська думка. 1970. № 1. С. 100–114 [фрагм. «Opus totius philosophiae»]; *Стратий Я. М.* Проблемы натур-філософії в філософській думці України XVII в. К., 1981. С. 145–196 [фрагм. «Opus totius philosophiae»]; Твір про філософію // Історія філософії України: Хрестоматія / Упор.: М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко. К., 1993. С. 156–180 [фрагм. «Opus totius philosophiae»]; Келейний летописец свт. Димитрия Ростовского с прибавлением его Жития, чудес, избранных творений и Киевского Синописиса архим. Иннокентия (Гизеля) / Подгот.: О. В. Кириченко. М., 2000. С. 401–500; Праця із загальної філософії: Метафізичний трактат // Хроніка — 2000. К., 2000. Вип. 37/38. Ч. 1. С. 287–303 [фрагм. «Opus totius philosophiae»]; *Жизенко І. В.* Синописис Київський // Лаврський альманах. К., 2002. Вип. 6. Спецвип. 2. С. 41–83; Мечта о рус. единстве: Киевский Синописис (1674) / Подгот., предисл.: О. Я. Сапожников, И. Ю. Сапожникова. М., 2006. С. 41–234; Вибрані твори у 3 т. К., Львів, 2009. Т. 1 (Т. 2, 3 в печати).

Ист.: *Лазарь (Баранович)*, архиеп. Письма. Чернигов, 1865<sup>2</sup>; АЮЗР. Т. 7. № 31. С. 68–71; Т. 10. № 16. Стб. 751–754; Т. 11. № 81. Стб. 267–270; *Димитрий Ростовский*, свт. Пирамида, или Столп во блаженной памяти преставшегося высоце к Богу превелебного его милости господина отца Иннокентия (Гизеля) // Келейный летописец свт. Димитрия Ростовского. М., 2000. С. 511–531.

Лит.: *Сумцов Н. Ф.* Иннокентий (Гизель): (К истории южнорус. лит-ры XVII в.) // Киев. старина. 1884. Т. 10. № 10. С. 183–226; *Эйнгорн В. О.* Очерки из истории Малороссии в XVII в.: Сношения малорос. духовенства с моск. правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899. Кн. 1; *Маслов С. И.* К истории издания Киевского Синописиса // СБОРЯС. 1928. Т. 101. № 3. С. 341–346; *Ерёмин И. П.* К истории общественной мысли на Украине 2-й пол. XVII в. // ТОДРЛ. 1954. Т. 10. С. 212–222; *Пештич С. Л.* «Синописис» как ист. произведение // Там же. 1958. Т. 15. С. 284–298; *Janböe J.* Inocenty Gizel // Studia z filologii polskiej i slowiańskiej. Warsz., 1958. Т. 3. S. 200–201; *Перетц В. И.* Исследования и мат-лы по истории старинной укр. лит-ры XVI–XVIII вв. М.; Л., 1962. С. 183–205; *Кондзьолка В. В.* Элементы материалистичного сенсуализму в філософському трактаті Інокентія (Гизеля) «Психологія» // Від Вишньського до Сковороди: З історії філософської думки на Україні XVI–XVII ст. К., 1972. С. 81–87; *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К., 1982; *Стратий Я. М.* Концепция человека в «Трактате о душе» Иннокентия Гизеля // Проблемы философии. К., 1987. Вып. 74. С. 91–97; *Mokry W.* Gizel Innocenty // Encyklopedia Katolicka. Lublin, 1989. Т. 5. Kol. 1094–1095; *Зуборов В. К.* Иннокентий (Гизель) // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 43–46; *Макарий*. История РЦ. Кн. 6, 7 (по указ.); *Горобець В. М., Стратий Я. М.* Гизель // Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст. К., 2001. С. 168–170; *Котушенко В.* Томізм и його реценція у філософії професорів Києво-Могилянської академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: Європейський контекст. К., 2002. С. 117–150; *Доуга Л. М.* Соціальна утопія Інокентія (Гизеля) // Україна XVII ст.: Суспільство, філософія, культура: 36. наук. праць на пошану пам'яті проф. В. М. Нічик. К., 2005. С. 227–266; *она же.* Трансформація правосл. антропології в трактаті Інокентія (Гизеля) «Мир с Богом человеку» // Человек в культуре рус. барокко: [Сб. ст. по мат-лам междунар. конф.]. М., 2007. С. 208–215; *Кагамлик С. Р.* Києво-Печерська лавра: Світ правосл. духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005 (по указ.); Києво-Печерська лавра — пам'ятка історії та культури України. К., 2006. С. 53–55; *Сычова М. Б.* О предполагаемом Синописисе 1671 г. // Вестн. СПбГУ. Сер. 2: История. 2006. Вып. 2. С. 15–21; *Павлов В. Л.* Барочные мотивы в философии Иннокентия (Гизеля) // Человек в культуре рус. барокко. М., 2007. С. 216–224; *Сирцова О.* «Prawdziwa wiara stara» Інокентія (Гизеля) — непрочитаний богословсько-філософський трактат XVII ст. // Київська академія. К., 2008. Вип. 5. С. 25–41; *Флоря Б. Н.* Митр. Иосиф (Гукальский) и судьбы православия в Вост. Европе в XVII в. // ВЦИ. 2009. № 1/2(13/14). С. 123–147.

**М. А. Корзо**

**Иконография.** Сохранился живописный портрет И., предположительно 1-й пол. XVIII в. (после 1718), крупного размера (228×105 см, НХМУ — Украинский портрет XVI–XVIII ст.: Кат.-альбом / Авт.-укл.: Г. Белікова, Л. Членова. К., 2004. С. 171. № 152), входивший в цикл полотен с изображениями настоятелей Киево-Печерской лавры. Эти портреты, выполненные в лаврской живописной



Архим. Иннокентий (Гизель).  
Гравюра мастера  
школы П. П. Бекетова. 1843 г.  
(РГБ)

мастерской, помещались в Успенской (Великой) ц., вполн. поступили в ризницу собора (Там же. С. 168; *Лопухина Е. В.* Портрет в барочном интерьере Успенского собора Киево-Печерской лавры // Филевские чт.: Тез. конф. 10–12 окт. 2006 г. / ЦМнАР. М., 2006. С. 47–49). И. представлен в рост, влоборота влево, в мантии лаврского архимандрита и черном клобуке, с наперсным крестом, в руках — жезл и четки. Облик И. сохраняет индивидуальные черты — нос с горбинкой, впалые щеки, небольшая, узкая на конце борода с проседью. Как и др. архимандриты, он показан в интерьере с драпировкой на фоне и с распятым Христовым на столе, слева сверху — герб, внизу написаны краткие биографические сведения. В 70-х гг. XIX в. др. портрет И. находился в конгрегационном зале КДА (Для посетителей портретной галереи при КДА: [Кат.]. К., 1874. С. 6).

Изображение И. сохранилось в серии портретов, награвированных по заказу П. П. Бекетова первоначально для издания «Портреты именитых людей Российской Церкви с приложением их краткого жизнеописания» (М., 1843; лист в собрании ЦАК МДА). Погрудный образ иерарха влоборота влево, с округлой бородой средней величины, в клобуке, в мантии с херувимами на скрижалях и с наперсным крестом, заключен в овал (2-е изд. выполнено для кн.: Изображения людей знаменитых или чем-нибудь замечательных, принадлежавших по рождению или заслугам Малороссии. М., 1844). Близкое повторение этого портрета в круге имеется на гравюре пунктиром А. А. Осипова (6 изображений на листе), помещенной в кн.: Источники малороссийской истории, собранные Д. Н. Бантыш-Каменским и изданные О. М. Бодянским. М., 1858–1859. 2 ч. Лит.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 998; Т. 4. Стб. 293.

**Э. П. И.**

## Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)\*

<i>Albert. Magn.</i> De homin. De praedicab.	<i>Albertus Magnus.</i> De homine // Opera omnia. P., 1896. T. 35 De praedicabiliis [= Super Porphyrium De V universalibus] // Ibid. 1890. T. 1. P. 1–148 Scripta super quattuor libros Sententiarum // Ibid. 1893–1894. T. 25–30	<i>Ioan. D. Scot.</i> In Met.	<i>Ioannes Duns Scotus.</i> Quaestiones subti- simaе in Metaphysicam Aristotelis // Opera omnia: In 12 vol. / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Hildesheim, 1968. Vol. 4; Крит. изд.: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis // Opera philosophica. St. Bona- venture (N. Y.), 1997. Vol. 3–4
In Sent.		<i>Joseph. Reg. lib.</i>	<i>Josephi Genesisii</i> Regum libri quattuor / Ed. A. Lesmüller-Werner, J. Thurn. B., 1978. (CFHB; 14)
<i>Amalar. Ord.</i> antiphon.	<i>Amalarius.</i> Liber de ordine antiphonarii // <i>Amalarii episcopi</i> Opera liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1950. T. 3	Liber Extra	Decretalium Gregorii papae IX compilatio // Corpus iuris canonici / Ed. E. Richter, E. Friedberg. Lpz., 1881. Pars 2. Col. 1–928
<i>Aster. Soph.</i> In Ps. hom.	<i>Asterii Sophistae</i> Commentariorum in Psal- mos quae supersunt / Ad. M. Richard. Oslo, 1956. (Symbolae Osloenses. Fasc. suppl.; 16)	Liber Respons.	Liber Responsorialis: Pro Festis I. Classis et Communi Sanctorum iuxta Ritus Monas- ticum. Adnectuntur Invitatorium et Hym- nus aliorum Festorum. Solesmes, 1895
<i>Bernard. Clar.</i> Ep.	<i>Bernardus Claraevallensis.</i> Epistolae // PL. 182. Col. 67–662	Liber Sextus	Liber Sextus decretalium papae Bonifacii VIII // Corpus iuris canonici / Ed. E. Rich- ter, E. Friedberg. Lpz., 1881. Pars 2. Col. 933– 1124
<i>Boetius.</i> Comm. in Porphyr.	<i>Boetius.</i> Commentaria in Porphyrium // PL. 64. Col. 71–158 (рус. пер.: <i>Бозций.</i> Ком- ментарии к Порфирию / Пер.: Т. Ю. Бо- родай // Он же. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 5–116)	OGIS	Oriens graeci inscriptiones selectae: Suppl. Sylloges inscriptionum graecarum / Ed. W. Dittenberger. Lpz., 1903–1905. Hildes- heim, 1970 <sup>2</sup> . 2 vol.
<i>Cicero.</i> De fin. bon. et mal.	<i>Marcus Tullius Cicero.</i> De finibus bonorum et malorum // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia / Hrsg. E. Malcovati. Lpz., 1915, 1970 <sup>2</sup> . Fasc. 43	PMBZ	Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. B., 1998–2009. Abt. 1: (641–867). Vol. 1–[7]
Clementinae	Clementis papae V Constitutiones // Corpus iuris canonici. Lpz., 1881. Pars 2. Col. 1130– 1200	<i>Raimund. Pen. Sum.</i>	<i>Raimundus de Pennaforte.</i> Summa de paeni- tentia / Cur X. Ochoa, A. Diez. R., 1976
CorpICan	Corpus iuris canonici / Ed. E. Friedberg. Lpz., 1879–1881. Pars 1: Decretum magistri Gra- tiani. 1879; Pars 2: Decretalium collectiones: Decretalium Gregorii papae IX compilatio; Liber Sextus decretalium papae Bonifacii VIII; Clementis papae V Constitutiones; Extravagantes tum viginti Ioannis papae XXII, tum Communes. 1881	Reg. Magistr.	Regula Magistri: La Règle du Maître: Éd. diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris / Éd. H. Vanderhoven e. a. Brux., 1953; Idem / Introd., texte, trad. et not. par A. de Vogue. P., 1964–1965. 3 vol. (SC; 105–107)
Extravag. Com.	Extravagantes decretales, quae a diversis Romanis Pontificibus post sextum emana- verunt // Corpus iuris canonici. Lpz., 1881. Pars 2. Col. 1237–1312	<i>Rupert. Tuit.</i> In Mich.	<i>Rupertus Tuitiensis.</i> In Micheam prophetum Commentaria // PL. 168. Col. 439–526
<i>Facund. Contr.</i> Mocian.	<i>Facundus Hermianensis episcopus.</i> Contra Mo- cianum Scholasticum // PL. 67. Col. 853–868	SIG	Sylloge inscriptionum graecarum / Ed. W. Dittenberger. Lpz., 1915–1924. Hildes- heim, 1982 <sup>1</sup> . 4 vol. in 5
<i>Hilar. Pict.</i> Contr. Auxent.	<i>Hilarius Pictaviensis.</i> Contra Arianos, vel Auxentium Mediola- nensem // PL. 10. Col. 609–618	<i>Suarez. Disp. met.</i>	<i>Suarez F.</i> Disputationes metaphysicae // Opera omnia. P., 1877. Vol. 25–26
Contr. Const.	Contra Constantium imperatorem // PL. 10. Col. 577–606	<i>Suet.</i> Aug.	<i>C. Suetonius Tranquillus.</i> Divus Augustus // <i>C. Suetoni Tranquilli</i> Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. II (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл.</i> Божествен- ный Август // Жизнь двенадцати це- зарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 35–75)
Ep. ad Abram In Ps.	Epistula ad Abram // PL. 10. Col. 549–552 Tractatus super Psalmos // PL. 9. Col. 231– 809	Calig.	Caligula // Ibid. Lib. IV (рус. пер.: <i>Гай</i> <i>Светоний Транквилл.</i> Гай Калигула // Там же. С. 104–127)
IEph	Die Inschriften von Ephesos // Hrsg. H. Wankel. Bonn, 1979–1984. 8 t. in 10. T. 1a: Nr. 1–47 (Texte); T. 2: Nr. 101–599 (Repetitorium); T. 3: Nr. 600–1000; T. 4: Nr. 1001–1445; T. 5: Nr. 1446–2000; T. 6: Nr. 2001–2958; T. 7. Pars 1: Nr. 3001–3500; T. 7. Pars 2: Nr. 3501–5115; T. 8. Pars 1: Wortindex. Konkordanzen; T. 8. Pars 2: Verzeichniss der Eigennamen	Iulius	Divus Iulius // Ibid. Lib. I (рус. пер.: <i>Гай</i> <i>Светоний Транквилл.</i> Божественный Юлий // Там же. С. 5–34)
ILS	Inscriptiones latinae selectae / Ed. H. Dessau. B., 1892–1916. Zürich, 1997 <sup>1</sup> . 3 vol. in 5	<i>Sulp. Sev.</i> Ep.	<i>Sulpicii Severi.</i> Epistolae // Libri qui super- sunt / Rec., comment. crit. C. Halm. W., 1866. (CSCL; 1)

\* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: <sup>2</sup>, <sup>6</sup> — номер издания; " — переиздание (без номера, перенабор); <sup>р</sup> — 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.: рукописные фонды — в т. 19, аббревиатуры учреждений — в т. 20, сокращения слов, словосочетаний и терминов — в т. 21.

<i>Sym. Thessal.</i> De div. templ.	<i>Symeon Thessalonicensis.</i> Expositio de divino templo // PG. 155. Col. 697–750 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свят.</i> Книга о храме: Пер. с греч. // <i>Дмитревский И. И.</i> Историческое, догматическое и таинственное объяснение Божественной литургии. М., 1993 <sup>р</sup> . Прил. С. 373–424. Текст парал. на ц.-слав. и рус. яз.)	Quaest. Refut. et subvers.	Quaestiones aliquae propositae iconomachis // PG. 99. Col. 477–485 Refutatio et subversio impiorum poematum // PG. 99. Col. 436–476
De sacr. ordinat.	De sacris ordinationibus. Cap. 156–250 // PG. 155. Col. 361–470 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свят.</i> [О рукоположениях]. Гл. 124–215 // Соч. СПб., 1856. С. 207–314)	<i>Theoph. Bulg. Exp.</i> ad Gal.	<i>Theophylactus Bulgarorum.</i> Expositio ad Galatos // PG. 124. Col. 954–1032 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский, блж.</i> Толкование на Послание к Галатам // <i>Он же.</i> Благовестник. М., 2002. Т. 3. С. 380–430)
<i>Theod. Stud.</i> Adv. iconomach.	<i>Theodorus Studita.</i> Adversus iconomachos capita septem // PG. 99. Col. 485–497	<i>Theoph. Contin.</i>	<i>Theophanes Continuatus.</i> Ἱστορία // Theophanes Continuatus e. a. / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 1–481. (CSHB; 17); <i>Kumaniecki K.</i> Notes critiques sur le texte de Theophane Continue // Byz. 1932. Vol. 7. P. 235–237 (рус. пер. см.: <i>Продолжатель Феофана.</i> Жизнеописания византийских царей / Пер. и коммент.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992 <sup>р</sup> )
Ep.	Epistolarum libri duo // PG. 99. Col. 903–1670; Epistulae / Hrsg. G. Fatouros. B.; N. Y., 1992	<i>Venant. Fort.</i> Vita Hilar.	<i>Venantius Fortunatis.</i> Vita S. Hilarii Episcopi Pictavensis // PL. 88. Col. 439–454; Idem // MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. 1–11
Ep. ad Plat.	Epistula ad Platonem // PG. 99. Col. 500–506 (рус. пер.: <i>Феодор Студит, прп.</i> Послание к Платону // <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Три защитительных слова против порицающих святые иконы. СПб., 1893. Серг. П., 1993 <sup>р</sup> . С. 1–7 (2-я паг.))	Vita Mart.	De Vita S. Martini lib. I–IV // PL. 88. Col. 363–426
		<i>Zeno Veron. Tract.</i>	<i>Zeno Veronensis.</i> Tractatus / Ed. B. Löfstedt. Turnhaut, 1971. (CCSL; 22)

Список замеченных ошибок и опечаток

Том	Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
XIII	580	2	34-я сверху	<b>Е. В. Казбекова</b>	<b>Н. А. Бондарко, Е. В. Казбекова</b>
XVII	448	2	24-я сверху	К. И. Лобовикова	О. Е. Петрунина
XIX	713	1	18-я снизу	Иоанн	Иоаким
XX	288	1	9-я сверху	Струмницкий Октоих	Струмницкий Октоих
	289	3	Подпись к иллюстрации	XI в.	XII в.
	293	3	Подпись к иллюстрации	XVII в.	1584 г.
XXI	8	3	28-я сверху	Т. 1	Т. 2
	105	3	11–12-я сверху	Неофита Затворника	Неофита
	109	2	20-я сверху	подворье в храме	подворье, с сент. — в храме

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ  
(общие для карт)

	Границы епархий	<u>НЬЮ-ДЕЛИ</u>	Столицы государств
	Центры епархий	<u>ДЖАЙПУР</u>	Центры административных единиц
	Государственные границы		<b>НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ</b>
	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
		Диспур	Города и поселки городского типа
		Меххала	Населенные пункты сельского типа

Примечание.  
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXII

ИКОНА – ИННОКЕНТИЙ

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*

**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. 10 А, 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 № 30101810500000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 14.12.2009. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 12477

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 978-5-89572-040-0

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» — синодальное учреждение Русской Православной Церкви, 2009

